

Alain Marchadour

Muerte y vida en la biblia

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
E8TELLA (Navarra)
1980

Hace algunos años que la muerte ocupa un lugar privilegiado en la literatura. Es su manera de tomarse la revancha contra quienes la niegan como algo insignificante, al estilo de Epicuro: «La muerte no tiene relación alguna ni con los vivos ni con los muertos: para los primeros no es nada; los últimos ya no existen cuando ella viene», o contra los que la ocultan como un fantasma espantoso. Es irremediable la venganza de lo que Bataille llamaba «la partida maldita»: la muerte es el destino de todo ser humano.

En efecto, de nada sirve rechazar el espectro de la muerte en la insignificancia o en el terror. La sociología nos enseña que la muerte interroga a todas las sociedades humanas: «La muerte pone radicalmente en cuestión las actitudes que parecen más naturales, las actitudes que cada uno adopta habitualmente en su vida cotidiana... En la medida en que no se puede evitar la conciencia de la muerte en ninguna sociedad, las justificaciones de la realidad del mundo social ante la muerte son absolutamente indispensables en todas las sociedades» ¹

La muerte y la vida en la biblia: a esta cuestión queremos consagrar este cuaderno.

¿Cómo Israel, Cristo y los primeros cristianos integraron la muerte en su experiencia humana y religiosa? A pesar de la distancia y la «extrañeza» del mundo de la biblia en sus problemas, no hemos de hacernos ilusiones: hablar de la muerte de los otros nos enfrenta inevitablemente a cada uno de nosotros con nuestra propia finitud. Esto es más cierto todavía para este cuaderno que se relaciona con un libro que todos reconocemos como el Libro de Vida para hoy.

Son posibles varias aproximaciones en este estudio. Podríamos, por ejemplo, presentar una síntesis a partir de los múltiples datos de la escritura. El camino que proponemos es distinto: se trata de acompañar a Israel desde su origen hasta el Nuevo Testamento y ver cómo la revelación ha acompañado, respetándolo, a ese largo caminar de Israel. Esperamos que así se pondrá de manifiesto la herencia que Cristo recogió para transfigurarla luego y transmitirla a su iglesia.

Alain Marchadour

1. P. Berger, *La religión dans la conscience moderne*. Le Centurion, Paris 1971, 83.

LA EXPERIENCIA ORIGINAL DE ISRAEL

Cada pueblo realiza la experiencia de la muerte dentro de una cultura, con la ayuda de un lenguaje, en referencia a una antropología y una cosmología, con cuya ayuda se van ordenando todos sus datos simbólicos. También Israel se enfrentó con la muerte y con la vida desde unas condiciones particulares que

estudiaremos ampliamente.

Pero antes de interesarnos por esta reflexión sobre la muerte del pueblo judío, para comprender mejor desde dentro su itinerario, creo conveniente que busquemos el principio dinámico que va a animar su experiencia.

El acontecimiento original de Israel

Para captar un fenómeno histórico, cultural o religioso, es esencial poder llegar a su punto de partida: «En el principio era...»: tal es la fórmula mágica con la ayuda de la cual los pueblos antiguos intentan expresar lo que constituye su razón de ser y su identidad. Para Israel, este comienzo tenía que buscarse en los acontecimientos originales del éxodo. Sean cuales fueren -hoy como antaño- los puntos oscuros que quedan en torno al nacimiento de Israel, podemos afirmar que hacia mediados del siglo XIII a. C. un acontecimiento extraordinario vino a transformar a un grupo de semitas en una comunidad religiosa.

Si hubiera que resumir en unas cuantas palabras esta experiencia, podría decirse que es la certeza de haber recibido una revelación que sólo podía venir de Dios: éste quiso aliarse con un grupo de hombres, inaugurando así una relación en la que se revelaba algo de su propio misterio.

El que se revela en el Sinaí es un Dios que tiene muy poco en común con los innumerables rostros que los hombres han trazado de él. No es el dios mítico de los orígenes tal como aparecía en los mitos, ni el dios de la naturaleza con el que es posible comunicarse mediante ritos mágicos -un dios asesinado que muere y que renace según el ritmo de las estaciones- o La novedad radical del Dios del éxodo es que entra en la historia humana, estableciendo su alianza con el pueblo de Israel. Nadie pone hoy en duda el carácter original de la religión de Israel. «Los hebreos fueron los primeros en descubrir el significado de *la historia* como *epifanía de Dios*, y esta concepción fue recogida y ampliada por el cristianismo»¹.

1. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*. Alianza. Madrid 1972, 98.

Una alianza «para la vida y la muerte»

¿Qué es lo que significa esta encarnación de Dios en la historia humana? Digamos en primer lugar que no viola el misterio de la trascendencia de Dios. En la respuesta de Dios a Moisés, «soy el que soy» (Ex 3, 14), hay una especie de escondite de Dios, un decir y no decir. Pero esta negatividad no agota la revelación enigmática de Dios. Dios afirma también que es en su propia historia donde los hombres tienen que buscar en adelante los signos de su presencia y de su identidad: «soy el que seré». Dios se dice en una historia y por medio de ella. Lejos de ser una definición metafísica de Dios, la fórmula de Ex 3, 14 enfrenta a Israel permanentemente con su propia historia: «Yo soy Yavé, *el que os ha hecho salir de Egipto*: ¡éste es sin duda el mejor equivalente del nombre de Dios!

En el Sinaí empieza una alianza indefectible entre Dios y su pueblo, *alianza para la vida y para la muerte!* He aquí las dos palabras que nos van a ocupar en este cuaderno. Si queremos comprender algo de la pregunta que se hacía Israel sobre la vida y la muerte, habrá que ponerla siempre en relación con su Dios. Ese Dios que entra en la historia se afirma

desde el principio como el Dios viviente. Israel guardará siempre el recuerdo de que el primer acto de Dios entrando en su historia fue un don de la vida. En efecto, Dios lo arrancó de la esclavitud de Egipto para ponerlo en camino hacia un país de libertad. Ese paso de la esclavitud al servicio, de la opresión a la libertad, de la muerte a la vida, define de alguna manera a Dios como *el Dios viviente*. El es el «Señor, Dios de los espíritus de todos los vivientes» (Núm 27,16). «Yo soy yo, y no hay otro fuera de mí; yo doy la muerte y la vida, yo desgarró y yo curo, y no hay quien libre de mi mano. Levanto la mano al cielo y juro: Tan verdad como que vivo eternamente...» (Dt 32, 39-40).

He aquí, bien asentadas desde el punto de partida de su historia, tres afirmaciones que estarán presentes siempre que Israel se enfrente con el enigma de la vida y de la muerte: primero, su Dios es el Dios vivo; segundo, aliarse con él es escoger la vida; tercero, la vida que él da a los hombres mantendrá siempre los acentos terrenos que la salida de Egipto y la promesa de una tierra le habían conferido.

Ilustración: Dt 30, 15-20

Estar con Dios es vivir; estar contra (o fuera de) Dios es morir. A lo largo de toda su historia, Israel afirma su fe mediante esta alternativa y (cuando las apariencias parecen desmentirla) expresa ante ella sus dudas. Esta correspondencia *necesaria* entre alianza y vida, repulsa de la alianza y muerte, no se expresa con tanta claridad en ningún otro sitio como en este pasaje del Deuteronomio:

«Mira: hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal. Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando al Señor, tu dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, *vivirás* y crecerás; el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra adonde vas a entrar para conquistarla. Pero si tu corazón se aparta y no

obedeces, si te dejas arrastrar y te prosternas dando culto a dioses extranjeros, yo te anuncio hoy que morirás sin remedio, que después de pasar el Jordán y de entrar en la tierra para tomarla en posesión, no vivirás muchos años en ella» ².

Este texto es interesante para nuestra reflexión, ya que plantea al mismo tiempo lo que es específico, y por tanto inmutable en la fe de Israel, y lo que se va a modificar a lo largo de toda su historia. El elemento invariable es esa certidumbre de que la vida está siempre al lado de Dios; lo que va a cambiar, por el

² Se encontrarán estas mismas correspondencias para la ley y la sabiduría; véase por ejemplo Ez 20, 11.13.21 (las leyes) o Prov 13, 14; 15.24 (para la sabiduría).

contrario, es el valor semántico de las palabras «vida» y «muerte». En nuestro texto está claro que vivir es alcanzar la *felicidad, crecer en número de habitantes,*

ser bendecido, entrar en el país. Morir, al contrario, es *desaparecer por completo, no prolongar sus días en la tierra prometida.*

El sentido

Este presupuesto inicial me parece importante, no sólo para comprender bien el sentido que tiene la referencia al acontecimiento original de Israel (*Dios Vivo*), sino también para prevenir posibles sorpresas y hasta escándalos. Vamos a estudiar la forma como Israel se fue situando progresivamente ante las cuestiones de la vida y de la muerte. Aunque su nacimiento y su historia habían estado acompañados de una revelación que nunca fue desmentida, Israel seguirá vacilando durante siglos: una vacilación inexplicable si pensamos que los egipcios y los griegos aceptaron muy pronto la idea de la inmortalidad. Esto nos permite eliminar, ya desde ahora, un falso problema. Esta «inferioridad» aparente de Israel respecto a los demás pueblos demuestra que el carácter original de su revelación no debe situarse en sus contenidos, en unas verdades ya definidas para siempre y comunicadas directamente por Dios.

La originalidad de Israel, lo que lo sitúa aparte, no es una adquisición caída del cielo que suprima las exigencias ligadas a todo arraigo humano y cultural; es un *sentido*, una palabra que viene a iluminar permanentemente una historia humana siempre ambigua; es una luz que avanza a pasos humanos acompañando el lento caminar de un pueblo arraigado en una tierra.

Por eso entre el primer encuentro de Yavé con su pueblo (a mediados del siglo XIII a. C.) y la afirmación explícita de una vida más allá de la muerte hay que

contar más de un milenio. En efecto, sólo por los años 150 a. C., el deseo de sobrevivir tomará cuerpo en una afirmación de fe explícita. Vale la pena subrayar este desnivel. Demuestra que la revelación se encarna hasta tal punto en la cultura semítica, que se desposa con todas sus limitaciones antropológicas. Nosotros, que a veces sentimos la tentación de buscar en la escritura verdades ya hechas, haríamos bien en acordarnos de esta lección: Dios no descarga nunca su revelación sobre la cabeza del hombre; la infunde en la sangre y la carne del hombre, corriendo el riesgo de su libertad y de sus torpezas.

Hay otro hecho que llama la atención: cuando Israel afirme finalmente su fe en la vida después de la muerte, ya se habrán puesto por escrito casi todos los libros bíblicos. Durante más de mil años, la fe de Israel en el Dios que hace vivir se desplegará sólo en el espacio terreno. Sólo después de haber dado todo su valor a la vida de aquí abajo, desembocará Israel en la esperanza firme del más allá. Nosotros, que no tenemos que recorrer esos mismos itinerarios, tenemos que guardarnos de referir solamente al más allá nuestra sed de vivir. La experiencia de Israel ilustra magníficamente esta fórmula del teólogo alemán Bonhoeffer: «Sólo amando la vida y la tierra lo suficiente para que parezca que todo se acaba cuando ellas se pierden, es como se tiene derecho a creer en la resurrección de los muertos y en un mundo nuevo».

¿Dónde está
el cielo?
¿Dónde está
el infierno?



MUERTE-VIDA EN LA CULTURA SEMITICA

Un lingüista nos dice que «nunca alcanzamos al hombre separado de su lenguaje. Es un hombre que habla al que encontramos en el mundo, un hombre que habla a otro hombre; el lenguaje enseña la definición del hombre ¹. La lengua es realmente el instrumento simbólico que permite al hombre comprenderse y situarse en el universo. Tampoco el hombre bíblico puede comprenderse fuera de su cultura y de su lenguaje.

Empecemos contestando a una objeción: ¿es legítimo hablar de «hombre bíblico?» Entre los patriar-

cas seminómadas del siglo XVIII a. C. y los judíos contemporáneos de Jesús, ¿se da una representación estable del hombre y del universo? Por muy sorprendente que nos parezca, a nosotros que a veces encontramos abismos culturales entre dos generaciones, hemos de responder afirmativamente. Hay un hombre bíblico sustancialmente idéntico a lo largo de toda la historia de Israel.

1. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* I. 1966, 259.

El universo semítico

La representación del mundo en que inscribe Israel sus experiencias fundamentales durante dos milenios no tiene nada original. Le es común con la de todos los pueblos del próximo oriente.

EL CIELO

El cielo es una realidad material, caracterizada por su estabilidad. El israelita se lo representa como una especie de inmensa cúpula que descansa sobre unos pilares ². Ese firmamento, «duro como espejo de me-

tal fundido» (Job 37, 18), separa las aguas inferiores de las aguas superiores (Gén 1, 6-8). Las ventanas, que sólo se abren en caso de diluvio o cuando llueve, constituyen la única comunicación entre el cielo y la tierra ³.

Para ser más precisos, es encima del firmamento donde se encuentra el cielo; la palabra hebrea está siempre en plural: «los cielos»; este detalle lingüístico es interesante porque demuestra que en cierta época

2. «Las columnas del cielo retiemblan, asustadas cuando él brama» (Job 26, 11).

3. Gén 7, 11; 8, 2; Is 24, 18; 40, 22; Mal 3, 10.

Israel consideró el cielo como formado por varios pisos: «Alabadlo, los espacios más elevados de los cielos» (Sal 148,4). En Babilonia había tres cielos y el dios supremo tenía su trono en la parte superior.

LA TIERRA

La tierra es un disco plano que reposa sobre unos pilares cuyas bases se hundan en lo más profundo del mundo inferior:

«Se estrema la tierra en sus cimientos y sus columnas retiemblan» (Job 9, 6).

«Asentaste la tierra sobre sus cimientos y no vacilará jamás» (Sal 104, 5) ⁴.

4. En este mismo sentido el. Prov 8. 25-29; Job 26. 7.

EL SHEOL

Finalmente, por debajo de la tierra se encuentra el mundo inferior que los hebreos llamaban «sheol». Es una palabra misteriosa. El mismo Israel ha olvidado su origen, ya que se ha convertido en nombre propio.

Ese mundo *inferior* (palabra que dio origen a nuestra palabra «infierno») es imposible de describir. Por eso el israelita apela al lenguaje simbólico para hablar de él, ya que es el único capaz de integrar las incoherencias y contradicciones. Es un mundo de destrucción, de caos y de muerte. A través de las aguas que brotan de la tierra y las que a veces caen en tromba desde el cielo, el hombre vislumbra que la tierra está rodeada por el caos. Sólo el acto creador de Dios, al separar (y seguir separando) lo que en su origen era caos y confusión, fija las fronteras entre la tierra y las aguas amenazadoras del sheol.

La representación de la vida

En relación con esta triple dimensión espacial es como el hombre da sentido a su aventura humana y religiosa.

EL CIELO

El cielo es esencialmente el universo de Dios: «El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres» (Sal 115, 16). Por consiguiente, es inaccesible al hombre: «¿Quién subió al cielo y luego bajó?» (Prov 30, 4). De allí es de donde Dios desciende cabalgando sobre las nubes (Sal 68, 5.34) Y desde donde hace resonar su voz por encima de las grandes aguas (Sal 29, 3). Es una locura imposible empeñarse en alcanzar los cielos, como demuestra el relato de la torre de Babel (Gén 11). Lo inaudito de la revelación para Israel es precisamente que Dios haya elegido «descender»: «*He bajado* para librarlos de los egipcios» (Ex 3, 8) ⁵.

Encontramos aquí una característica de Israel respecto a los pueblos vecinos: comparte con ellos el convencimiento profundo de que el Dios vivo habita en los cielos; «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (Ecl 5, 1), pero al bajar entre los hombres en el signo de la Tora (la ley) y estableciendo su alianza con Israel, misteriosamente, Dios hace a los creyentes partícipes de su vida.

LA TIERRA

La tierra es el terreno del hombre. En este punto la posición del hombre bíblico carece de ambigüedad; mientras que en la mitología babilonia el mundo es creado a partir del cadáver del dios Tiamat, en el relato bíblico de la creación (Gén 1) no hay ninguna huella del origen divino de la tierra. Es Dios ciertamente el que ha creado la tierra, pero la ha creado por su palabra, que tiene como función establecer una diferencia, hacer venir a la existencia separando.

El hombre no posee la vida en plenitud y en autonomía; la vida es propiedad de Dios, de quien

5. Cl. X. Léon-Dulour. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona 1972. art. cielo, 159-163.

depende toda existencia. Semejante conciencia de la fragilidad es connatural al hombre bíblico; nace espontáneamente de la cosmología bíblica y de la antropología, como veremos más adelante. Dios se ca-

racteriza por la plenitud de la vida; el hombre recibe ese don de una manera gratuita y transitoria.

Esta dependencia es aún mayor por la conciencia de vivir gracias al acto creador de Dios que suspende

EL MUNDO DE LOS DIOS EN LA MITOLOGIA

El hombre de todos los tiempos ha tenido siempre conciencia de la diferencia esencial entre el mundo de Dios y el mundo del hombre. He aquí algunos ejemplos sacados de la literatura sumeria que los hebreos tuvieron que conocer

El mito de Atrahasis 1

Los dioses se rebelan por culpa de las cargas que pesan sobre ellos; entonces la diosa Mami decide crear al hombre a partir de la carne de un dios mezclada con barro para descargar a los dioses de sus esfuerzos. La diosa Mami proclama entonces:

*Me ordenasteis una faena y la he terminado.
Degollasteis a un dios con su inteligencia.
Suprimí vuestro trabajo tan pesado
y vuestra dura tarea al hombre se la he impuesto.
Habéis cedido el peso a la humanidad.
Os he librado del yugo y he establecido la libertad.*

El relato de Gilgamesh

En toda la literatura del próximo oriente, el relato de Gilgamesh es el más conocido e interesante 2. He aquí un pasaje donde se expresa con claridad la convicción de que la vida es privilegio de los dioses, mientras que los hombres están destinados a la muerte; durante su viaje en busca de la vida, Gilgamesh se encuentra con una mujer que le invita en vano a la sensatez diciendo:

*Gilgamesh, ¿adonde corres?
La vida que buscas no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
fue la muerte lo que le dieron a la humanidad;
la vida se la guardaron en sus manos.*

La leyenda de Danel

Podemos citar un tercer texto que nos revela esta conciencia de la finitud que caracteriza a los semitas.

Este texto es aún más interesante por el hecho de proceder de Ugarit, ciudad cananea de la Siria del norte descubierta en 1928 y que nos ha proporcionado mucha luz sobre el mundo del Antiguo Testamento.

Aqhat, hijo de Danel escogido por los dioses, suscita la envidia de la diosa Anath que, para obtener su arco mágico, le hace la siguiente proposición:

La virgen Anath responde:

*«Pide la vida, oh héroe Aqhat,
pide la vida y te la daré,
la inmortalidad 3 y te la enviaré.
Te haré contar tantos años como Baal,
contarás tantos meses como los hijos de El.
Cuando Baal da la vida,
sirve de comer a quien hace vivir,
le sirve de comer y de beber...
Pues bien, del mismo modo,
yo haré vivir a Aqhat el héroe».*
El héroe Aqhat le responde:
*«No te burles, oh Virgen,
deja de burlarte del héroe con tu charla.
¿Qué último fin puede obtener el hombre?
¿Qué destino futuro?
Se derramará sobre mi cabeza algo de blanco,
ceniza sobre mi cráneo.
Puesto que todos mueren, yo moriré;
mortal yo también, yo moriré» 4.*

1. Texto en *Les religions du Proche-Orient*. Fayard-Denoël, París 1970, 29-30.

2. *Ibid.*, 205. Los Suplementos a los Cuadernos bíblicos pondrán dentro de poco a disposición de los lectores los textos más importantes.

3. Más de trece siglos antes del primer testimonio de la palabra «inmortalidad» en el libro de la Sabiduría, tenemos aquí la forma hebrea «blrnt», o sea, la «no-muerte», totalmente ausente de la biblia hebrea. Es igualmente impresionante encontrar aquí la misma expresión y construcción que en Gén 2, 17: «tendrás que morir».

4. En *Textes ugaritiques. T.I., Mythes et légendes*. Cerf, París 1974, 431-433.

el posible retorno al caos. Las aguas superiores e inferiores, portadoras de destrucción, no sobreviven más que de una manera excepcional y controlada. El relato del diluvio constituye precisamente uno de esos mitos en los que se plasma la angustia del retorno posible al caos original.

Aquí es importante introducir la visión del hombre que despliega su existencia sobre la tierra. En efecto, la *antropología bíblica* es perfectamente coherente con su visión del mundo. Antes de entrar en ella es esencial que nos desprendamos de nuestros propios esquemas. La verdad es que nosotros hemos heredado de los griegos su visión dualista del hombre: el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Pero en la biblia el hombre es *uno*; sólo más tarde, bajo la influencia ya de la filosofía griega, es cuando empezó a disociarse en el hombre el alma del cuerpo. Para convencernos de ello, lo más sencillo será repasar rápidamente algunos de los términos que sirven para designar al hombre en la biblia.

El hombre es «carne» (*basar*)

Decir que el hombre es carne (*basar*) es caracterizarlo por su aspecto exterior, terreno, por lo que le permite expresarse a través de esa carne que es su cuerpo, que caracteriza a la persona humana en su condición terrena⁶. En este sentido toda criatura, incluso el ángel (Ez 10, 12), puede ser llamado «carnal». Es, por tanto, la condición humana en su fragilidad, su finitud y su dependencia. Así, para indicar al «yo» en lo que tiene de más encarnado, el sufrimiento (Job 14, 22), el miedo (Sal 119 y 120), la alegría (Sal 84(3), el deseo (Sal 63, 2), acude espontáneamente la palabra «*basar*» a la pluma de los escritores bíblicos. Del Antiguo al Nuevo Testamento pasa esta misma terminología para oponer el hombre a Dios: «De la carne nace carne, del Espíritu nace espíritu» (Jn 3, 6).

El hombre es «alma» (*nephesh*)

Seguramente ha sido a propósito de este término como mejor se ha denunciado la traición que acompaña a toda traducción. La palabra hebrea se traduce

casi siempre en griego por «*psyché*», en latín «*anima*», y en castellano «*alma*». Pero en hebreo la palabra designa al hombre entero en cuanto que está animado por un soplo de vida. Utilizado frecuentemente en lugar de «yo», a veces en un paralelismo muy estrecho con «*basar*», esta palabra en hebreo sirve sobre todo para designar el principio que hace que un ser esté vivo, o sencillamente lo que distingue a una persona viva de un muerto.

El **espíritu (*ruah*)** designa también el principio de vida, sobre todo en su carácter universal. Cuando se encarna y se individualiza, se convierte en *nephesh*.

La **sangre** es designada también con frecuencia como el lugar de la vida: «la vida (*nephesh*) es la sangre» (Dt 12, 23). Podríamos parafrasear así: si es verdad que el *nephesh* es lo que distingue a un vivo de un muerto, la sangre es también la vida porque la pérdida de la sangre acarrea la desaparición del *alma*.

Todo esto puede parecer complicado. En realidad, hablar de la carne, del alma, de la sangre, del espíritu, no es para el israelita designar realidades distintas, sino situar en cada ocasión al hombre entero a partir de uno de sus elementos y rasgos particulares. Así, la «carne» evoca más bien la fragilidad del hombre, el «alma» subraya el carácter animado del ser vivo (en oposición al muerto), el «espíritu» designa el soplo de vida que, por encima de cada criatura, anima a todo el universo y a todos los vivientes.

Lo cierto es que el hombre vivo, sea cual sea la parte que lo designa, es considerado siempre como profundamente efímero. Ya lo vimos más arriba: sólo Dios posee la vida plena y definitivamente.

Consecuencias

Esta presentación sintética es la que ilustra Gén 2, 7: «Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo». Este texto nos obliga a ver la existencia del hombre de una manera distinta de como lo vemos espontáneamente. Así, por ejemplo, en el catecismo se nos decía que la muerte es la separación del alma y del cuerpo. Presentación simple, que en realidad está cargada de una antropología donde se supone que el alma es separable del cuerpo.

6. *Ibid.*, art. *carne*, 146-150.

Para el hombre bíblico esto es inconcebible, ya que el hombre se ve como profundamente uno. Por tanto, la muerte no alcanza sólo a la carne, sino también al alma en el sentido que acabamos de exponer. ¿Qué queda del hombre después de su muerte? ¡Polvo y nada más! «La disolución de la carne y la desaparición del aliento no son más que los signos exteriores de un drama que tiene al alma misma por sujeto» ⁷.

Por tanto, hay que estar atentos a las posibles trampas. El alma (*nephesh*) misma deja de existir después de la muerte. Entonces es una cuestión inútil preguntarse adónde va el alma; no va a ninguna parte; simplemente vuelve a la nada. Muchos textos confirman esta constatación. Por ejemplo:

«Acuérdate de tu Hacedor durante tu juventud, antes de que lleguen los días aciagos... antes de que el polvo vuelva a la tierra que fue y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (Ecl. 12, 1-7).

Pero entonces, ¿qué diferencia hay entre el hombre y el animal? En este punto no hay diferencia, responde el sabio, porque

«es una la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todos son vanidad. Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo» (Ecl 3, 19).

EL SHEOL (los infiernos)

Queda por situar el tercer lugar de la cosmología bíblica, que nos servirá para matizar lo que acabamos de decir sobre la suerte de los muertos: se trata del Sheol, nombre propio que sirve para designar los infiernos. Este universo, que conocían también los asirio-babilonios (Arallu) y los griegos (Hades) no es

fácil de describir, Durante toda la historia de Israel, sus representaciones han sido muy estables. Esto nos autoriza a recurrir a textos de épocas distintas para hacer su descripción ⁸. Sin embargo, la suma de informes recogidos no deja ninguna ilusión sobre el género de existencia reservado a los muertos.

«Es un país de *tinieblas* y *oscuridad*, tierra lóbrega y opaca, de confusión y negrura, donde la misma claridad es sombra» (Job 10, 21-22) ⁹, un lugar de *perdición* ¹⁰, una *fosa*, una vuelta al *polvo*”, un país del que nadie regresa: «Me iré por un sendero por donde no volveré» (Job 16, 26).

Esta descripción de un país tan poco habitable nos lleva a plantearnos la cuestión: ¿qué ocurre con la existencia de los habitantes de ese mundo subterráneo? Los muertos viven en un *sueño* permanente: «el hombre que se acuesta no se levanta; pasará el cielo, y él no despertará ni se desperezará de su sueño» (Job 14, 12). De hecho, es una existencia tan poco consistente que cabe preguntarse si no será una descripción simbólica de la vuelta a la nada: «Aplácate, dame respiro, antes de que pase y no exista» (Sal 39,14) ¹². El colmo de la inexistencia es caer en el olvido:

«Los vivos saben... que han de morir; los muertos no saben nada, no reciben un salario cuando se olvida su nombre» (Ecl 9, 4-6).

Pero lo esencial no se ha dicho todavía: para el israelita creyente, la plenitud de la vida consiste en vivir en comunión con Dios; pues bien, en el Sheol queda definitivamente separado de Dios:

«El abismo no te da gracias, ni la muerte te alaba, ni esperan en tu fidelidad los que bajan a la fosa (Is 38, 18) 13.

⁸ El Sheol se presenta a veces como el lugar en donde todo queda nivelado: «**se confunden pequeños y grandes y el esclavo se libra de su amo**» (Job 3, 19); otras veces los infiernos reproducen la jerarquía de la tierra, como el relato impresionante de Is 14.

⁹ Sal 49, 20; BB, 7.

¹⁰ Sal BB, 12; Prov 15, 11; 27, 20; Job 26, 22; 31, 12.

¹¹ Sal 49, 10; 103, 4; Job 33, 1B.24.30.

¹² Is 26, 14; Job 27, 1: «muy pronto me acostaré en el polvo, me buscarás y ya no existiré».

¹³ Cf. Sal 6, 6; 115, 17.

Uno de los calificativos más usados para designar a los muertos es el de «Rephaim»¹⁴, término misterioso traducido habitualmente por «sombras», que designa también a los gigantes que en otros tiempos poblaron la tierra¹⁵ y, en Ugarit, a las divinidades del reino de los muertos¹⁶.

Acabo esta presentación del mundo de los muertos expresamente con una contradicción: ¿cómo pueden unas sombras ser también divinidades? Sin duda en el lenguaje bíblico la expresión había perdido

14. Is 14, 9; 26, 14, 19; Sal 88, 11; Job 26, 5; *Prov* 2, 18; 9, 18.

15. Los evocan Gén 14, 5; Dt 2,11.20; 3, 11, 13; Jos 12,4; 13, 12; 17,15.

16. En Ugarit se ha descubierto Un poema a los Rephaim; puede verse su introducción y texto en *Oraciones del Antiguo Oriente*. Estella 1979, 60.

sus resabios míticos, pero esta ambivalencia de la palabra nos revela la ambivalencia del pensamiento bíblico sobre el mundo de los muertos. Por un lado, la lógica de su antropología milita en favor de una aniquilación después de la muerte; por otro, la existencia de este mundo inferior, por muy terribles que sean sus descripciones, constituye una especie de asidero para la esperanza. De momento no hay que intentar demasiado armonizar todos estos datos. Traducen toda la complejidad de la experiencia humana con sus riquezas y sus contradicciones.

De esta manera queda situado el hombre bíblico en su universo. Vamos a ver ahora cómo la vida y la muerte se integran en esta representación con la experiencia histórica del encuentro con Yavé, el Dios vivo.

VIDA Y MUERTE EN EL QUEHACER COTIDIANO

En el marco de estas concepciones antropológicas y cosmológicas es donde Israel adoptará los criterios

objetivos para vivir bien su vida.

Vivir es tener largos días

El sueño del israelita es llegar a "anciano y colmado de años» (Gén 35, 29) '. El cronista indica que toda la vida de David fue una bendición a los ojos de Dios, ya que «murió en buena vejez, colmado de años, riquezas y gloria» (1 Crón 29, 28). Al contrario, Jacob se queja ante el faraón: "Ciento treinta han sido los años de mis andanzas; los años de mi vida han sido pocos y malos y no llegan a los que vivieron mis padres en sus andanzas» (Gén 47, 9).

Detrás de esta afirmación está el convencimiento de que una larga vida es el signo de la bendición de Dios, que distribuye los días de la existencia en función de los méritos. En Mesopotamia, los creyentes ofrecían sacrificios para que su vida fuera larga, puesto que "quien venera a los dioses prolonga sus días». Aquí es donde hemos de buscar la clave de

interpretación del c. 5 del Génesis que nos cuenta cómo los patriarcas antediluvianos vieron disminuir progresivamente sus días a medida que el pecado aumentaba en el mundo. Dios, según el Yavista, decide que después de Noé la edad de los patriarcas no supere los 120 años (Gén 6, 3). No hay que buscar aquí datos históricos (por otra parte, las diversas tradiciones no están de acuerdo entre sí), sino la convicción de que cuanto más se alejan los hombres de Dios por el pecado, más disminuye el tiempo de su vida. Cuando el pecado se generaliza y "crece la maldad del hombre» (Gén 6, 5), la vida está a punto de desaparecer de la superficie de la tierra: "Veo que todo lo que vive tiene que terminar, pues por su culpa la tierra está llena de crímenes; los vaya exterminar con la tierra» (Gén 6, 13). Y cuando el tercer Isaías sueña en los últimos tiempos, los traduce en una longevidad extraordinaria: "Ya no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años, pues

.. el. en este mismo sentido Gén 25. 8.

será joven el que muera a los cien años, y el que no los alcance se tendrá por maldito» (Is 65, 20). Para demostrar la permanencia de este tema, citemos un último texto de finales del siglo I p. E., que reafirma la equivalencia entre la justicia y la longevidad: «Y en aquellos días los niños comenzarán a estudiar las leyes y a buscar los mandamientos y a volver al

camino de la justicia. Y los días empezarán a aumentar entre los hijos de los hombres hasta que sus días se acerquen al millar de años y a un número de años mayor de lo que eran antes sus días» 2.

2. Libro de los jubileos 23, 26; el. Apoc. 21, 4:

Vivir es tener una posteridad

No conviene reducir el apego a la vida del hombre bíblico a un fenómeno puramente individual. En este plano hemos de dar todo su valor a la noción de «personalidad corporativa». El hombre de la biblia se sitúa siempre en el interior de un grupo más amplio, la familia, el clan, el pueblo. En sentido negativo, es consciente de que tiene que soportar también las consecuencias de las acciones malas cometidas en su familia o por uno de los miembros representativos de su pueblo (esencialmente el rey). Pero en sentido *positivo*, su *vida* no se reduce a su propio destino; se prolonga en toda su descendencia, gracias a la cual él puede sobrevivir.

Se comprende entonces que una vida, por muy larga que haya sido, esté sin acabar si no se continúa en una posteridad: «un hombre que se va sin dejar heredero, es toda una familia arrancada del mundo de los vivos, porque ya no tiene 'nombre' (2 Sam 14, 7); Absalón, que no tenía ningún hijo, se construye, mientras aún está vivo, un monumento 'para que su nombre pueda conservarse' (2 Sam 18, 18). En los últimos tiempos, Yavé mismo 'dará un nombre eterno' a los eunucos que guarden sus leyes (Is 56, 3s; Dt 23, 1; Lev 21, 17)>> 3.

Esta supervivencia a través de una descendencia es un valor fundamental en la conciencia de Israel. Por eso, para la mujer que corría el peligro de verse privada de hijos y a la que amenazaba tal infamia se le ofrecían tres recursos:

- la **legislación**, que permite a Sara, estéril, adoptar a los hijos de su esclava (Gén 16, 1-2; 30, 1-8). Esta

práctica de la adopción está atestiguada también en otros pueblos del próximo oriente;

- la **habilidad** para eludir la infamia. Se conoce el relato legendario de Lot y de sus dos hijas (Gén 19, 30-38). Tamar, la nuera de Judá, obtiene de su propio suegro un hijo disfrazándose de prostituta (Gén 38).

RETRATO DEL HIJO IDEAL

Evocado ya en los textos ugaríticos que hemos citado, Aqhat, desesperado por no tener descendencia, acude a dormir a los pies de la divinidad para obtener posteridad. Baal describe así la función que habrá de cumplir ese hijo:

Un hijo que erigirá en el santuario la estela de su dios ancestral, el monumento de su clan, que librárá de la tierra su alma y del polvo guardará sus pasos, que clavará la quijada de sus detractores y ahuyentará a quien ensombrece su semblante, que tomará su mano en la embriaguez y lo guiará cuando esté turbado por el vino, que comerá su porción en el templo de Baal y su parte en el templo de El, que blanqueará su techo cuando esté manchado 1.

1. En *Textes ugaritiques*, a.c., 1, 421-422.

3. R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección*. Marova. Madrid 1967, 43.

y por raro que nos parezca, no por eso la critica Judá. Mateo incluso le concederá el honor de que entre en la genealogía de Jesús, sin duda por haberse mostrado hábil en insertarse en la dinastía davídica (Mt 1, 3);

-el don de Dios: la tercera solución se refiere a la concepción religiosa de la vida entre los israelitas. Si alguien no alcanza descendencia, esto tiene que provenir de Dios mismo, que es quien «hace morir y hace vivir». A Raquel, celosa de la fecundidad de su hermana Lía, Jacob le responde irritado: «¿Soy yo Dios para negarte los hijos del vientre?» (Gén 30, 2). Cada hombre que engendra, cada mujer que da a luz, lo hacen siempre gracias a la acción del Dios de la vida.

Vivir es habitar la tierra prometida

Al mismo tiempo que una descendencia tan numerosa como las arenas del mar, los patriarcas reciben la promesa de una tierra: «Toda la tierra que abarques te la daré a ti y a tus descendientes para siempre» (Gén 13, 15)⁵. Es posible que los textos de promesas que aparecen en los relatos patriarcales hayan sido escritos bajo la interpretación de los acontecimientos posteriores al éxodo⁶. Pero lo cierto es que en el momento del éxodo la manifestación del Dios vivo estaba representada en un díptico: el primer cuadro representaba al pueblo de Israel salvado de la muerte, simbolizada en Egipto, tierra de la esclavitud; el segundo describía la toma de posesión de la tierra prometida. Cuando Israel repita en su memoria los acontecimientos que le dieron origen, mantendrá siempre el recuerdo de haber pasado entonces de la muerte (Egipto) a la vida (Israel). Esta tierra en la que habita es una tierra muy concreta, «por donde corre la leche y la miel». Allí solamente *es* donde puede llegar a su realización la vida del israelita. Esta tierra, por otra parte, es, lo mismo que la vida, un don de Dios (Dt 4, 38); está por consiguiente en dependencia de la bendición de Dios.

Sin embargo, hay casos en que esta intervención de Dios es más admirable. El Señor le promete a Sara, anciana y estéril, que tendrá un hijo (Gén 18, 1-3): será Isaac, *el hijo de la sonrisa*⁴. Y en torno al nombre de este niño se desplegará todo un relato esmaltado de juegos de palabras intraducibles, cargadas todas ellas de una teología de la vida. A la sonrisa incrédula de Sara, que conoce la fatalidad de la muerte, responde la sonrisa de Dios que puede deshacer esa misma fatalidad, porque realmente «¿hay algo difícil para Dios?» (Gén 18, 14).

4. El verbo «tsahaq» significa en hebreo *reír, sonreír*. Esto permite al autor introducir varios juegos de palabras en el c. 18.

Así, pues, estamos ante una visión muy realista: la alianza con el Dios vivo lleva consigo para el pueblo y los creyentes una plenitud de vida que se mide por señales muy concretas: una larga vida, una numerosa descendencia, una prosperidad material, una tierra. Es perfectamente lógico si nos acordamos de que la bendición de Dios no tiene para el judío otro teatro más que la vida de aquí abajo.

Este realismo vuelve a afirmarse cada vez que se expresa la oportunidad y los riesgos de la alianza:

«Escúcha/os, Israel, y ponlos por obra (los mandamientos), para que te vaya bien y crezcáis mucho. Ya te dijo el Señor, Dios de tus padres: 'Es una tierra que mana leche y miel!'» (Dt 6, 3).

Pero también pueden cambiarse las tornas:

«Si os pervertís haciéndoos ídolos de cualquier figura, haciendo lo que el Señor, tu Dios, reprueba -¡cito hoy como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra!-, desapareceréis muy pronto de la tierra de la que vais a tomar posesión pasando el Jordán; no prolongaréis la vida en ella, sino que seréis destruidos» (Dt 4, 25-26).

5. Cf. en el citado *Vocabulario de teología bíblica*, el art. *tierra*, 897-902.

6. H. Cazelles, en el art. *Patriarches*: DBS, matiza esta posición.

Dios hace vivir a los que ama: éste es el principio inmutable que Israel ha recibido en la montaña del Sinaí. No lo discutirá jamás. Pero pronto las experien-

cias colectivas o individuales, muy dolorosas, le obligarán a profundizar en estas correspondencias superficiales entre felicidad-vida y desgracia-muerte.

La muerte, una fatalidad

En la medida en que estas exigencias elementales de una vida satisfactoria quedan debidamente cumplidas, Israel integra la muerte en su historia como un paso inevitable, despojado del carácter trágico que nuestra época le atribuye. El hombre («Adán») lleva

en su propio nombre un parentesco con la tierra («adamah»). Sacado del polvo, vuelve a él. Según la hermosa imagen de Job, en la muerte «se dan cita todos los vivientes» (Job 30, 23).

Así, en toda la reflexión de Israel no encontramos

EL SUICIDIO EN LA BIBLIA

Como en la mano de Dios «está el respiro de los vivientes y el aliento del hombre de carne» (Job 12, 10), nadie puede disponer de su propia vida. Esto hace que el suicidio sea un hecho totalmente excepcional en el mundo bíblico ¹.

Abimelec, rey efímero de Siquén, herido durante el asedio, ordena a su escudero que lo mate (Jue 9, 54). También Saúl, por miedo a caer en manos de los incircuncisos, se traspasa él mismo el corazón (1 Sam 31,4-5). Zimri, antes que caer vivo en manos de Omri, prefiere morir en el incendio de su casa (1 Re 16, 18). Razis, un judío piadoso del tiempo de los macabeos, se mata antes de ser apresado por los soldados de Nicanor (2 Mac 14,41-46). En el relato de Tobías, Sara deshonrada por haber visto morir sucesivamente a siete maridos, piensa un momento en ahorcarse (Tob 3, 10). Finalmente, Ajitofel, al ver que Absalón no ha seguido sus consejos, se cuelga (2 Sam 17, 23). Estos casos excepcionales están pidiendo algunas observaciones:

- Cuatro de estos hechos se sitúan en contextos de guerra. El relato novelesco de Tobías no expresa más que una intención. El caso de Ajitofel es el único suicidio por desesperación.

- Los textos no enjuician moralmente estos actos. Sara renuncia a su proyecto para no afligir a su padre.

El caso de Razis se juzga favorablemente: «prefiriendo morir noblemente antes de caer bajo las garras de aquellos criminales». La rareza del hecho demuestra que el respeto a la propia vida era una regla moral evidente en el mundo bíblico.

- El suicidio de Judas es el único caso conocido del Nuevo Testamento. Parece ser que Mt tiene presente en su espíritu el texto de 2 Sam 17 cuando describe el ahorcamiento de Judas (la palabra que usa, bastante rara, es la misma). El judaísmo conoce el ejemplo célebre de los 700 zelotes que en el asedio de Massada por los romanos prefirieron matarse mutuamente antes de entregarse al enemigo: «¡Muramos sin haber sido esclavos del enemigo y como hombres libres. Dejemos juntos esta vida con nuestros hijos y nuestras mujeres. Eso es lo que nos ordenan nuestras leyes; eso es lo que nuestras mujeres y nuestros hijos nos suplican. ¡He aquí la necesidad que nos viene de Dios!» ².

1. La reticencia ante el suicidio, con diversos acentos, aparece en todo el mundo antiguo. Así, Platón pone estas palabras en labios de Sócrates: «Quizás no esté fuera de razón decir que no hay que matarse antes de que Dios nos imponga esta necesidad» (*Fedón*, 7).

2. Flavio Josefa, *La guerra de los judíos*, VII, 8.

nunca la rebeldía contra la muerte, tal como se manifiesta por ejemplo de una manera un tanto aislada en el poema de Gilgamesh ⁷.

Sin embargo, el autor de Gén 2-3 conocía sin duda la historia de la planta de la vida que Gilgamesh acabó encontrando al final de su viaje. Se ha convertido ahora en el árbol de la vida, situado en medio del jardín, junto al árbol del conocimiento del bien y del mal. La yuxtaposición de los dos árboles, al mismo tiempo que su incompatibilidad, significa que la fatalidad de la muerte sigue siendo un enigma para el hombre bíblico: ¿por qué se excluyen los dos árboles? ¿Por qué no se puede comer del árbol del conocimiento sin perder por eso mismo el acceso al árbol de la vida? ¿Por qué el hombre comparte la inteligencia con Dios y la muerte con los animales? El hombre es un dios, puesto que tiene la ciencia; y es un

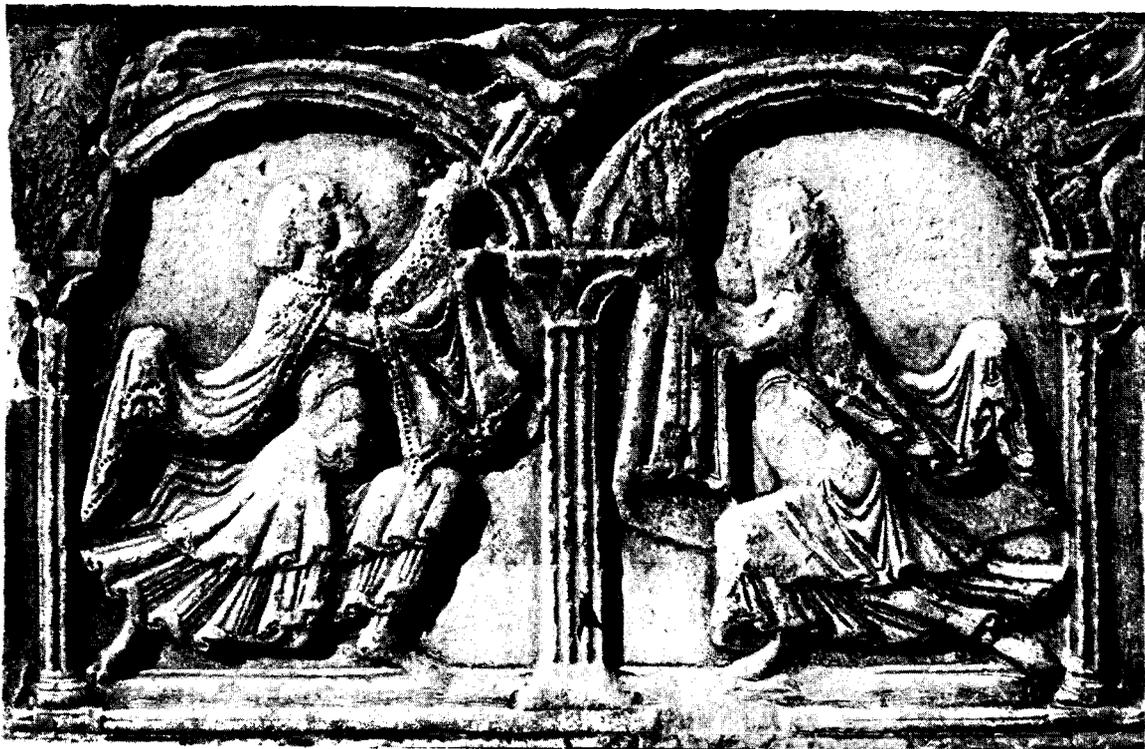
7. Es curioso observar la actualidad del mito de Gilgamesh. Expresa perfectamente la tentación del orgullo y de la rebeldía del hombre contra el destino. Gilgamesh emprende lo que nadie se había atrevido a intentar: «No ha habido, Gilgamesh, nadie que haya recorrido ese camino, nadie ha percibido las profundidades de la montaña,»: texto en la obra citada *Les religions du Proche-Orient* 200.

animal, porque muere ⁸. Israel lleva consigo este enigma; lo ha heredado de sus antepasados a través del relato de Gilgamesh, que ciertamente conoció. La expulsión de Adán y Eva del jardín por miedo a que «echen mano al árbol de la vida, cojan de él, lo coman y vivan para siempre» está muy cerca de estos versículos ya citados de Gilgamesh:

*«Cuando los dioses crearon la humanidad,
fue la muerte lo que dieron a la humanidad;
la vida se la guardaron en sus manos».*

Pero, por lo demás, el autor bíblico toma las debidas distancias respecto al relato mítico. El hombre de quien habla es el creyente que ha entrado en alianza con Dios. Pero todavía le queda mucho camino por andar para penetrar en el enigma, hasta que aparezcan las contradicciones y la revelación suprima los callejones sin salida.

8. R. Martin-Achard, a.c., 41, cita esta hermosa expresión del poeta Hblderlin: «El niño es inmortal, porque no sabe nada de la muerte»,



El sacrificio de Abel - Sainl-Gilles du Gard - Foto J. Roubier.

LA FE EN LA VIDA EN LA ENCRUCIJADA

Vida y muerte: éste es el ciclo normal en donde se inscribe el destino del hombre. Desde el origen de su historia hasta el amanecer del cristianismo, el judío acoge esta necesidad con un gran fatalismo y serenidad. Job le dice a Dios tranquilamente que «sus días (los del hombre) están definidos y sabes el número de sus meses, si le has puesto un límite infranqueable" (Job 14, 5). El salmista hace eco a este mismo sentido de serenidad: «Recuérdalo: ¿es perpetua la vida?, ¿o

has creado para nada a los hombres? ¿Qué hombre va a vivir sin ver la muerte? ¿Quién sustraerá su vida a la garra del abismo?» (Sal 89, 48-49). Sin embargo, hay casos en que el plazo concedido por Dios se abrevia inexplicablemente; entonces las interpretaciones demasiado simples se hunden: hay que profundizar más todavía para descubrir otra verdad más honda.

La muerte violenta

A todos los que leen la biblia les impresiona la importancia y el lugar que en ella ocupan los homicidios. En un primer momento, puede uno escandalizarse de que el libro revelado esté tan impregnado de violencia y de sangre. Pero eso sería desconocer la historicidad del pueblo elegido; como todos los demás pueblos de la historia, Israel tuvo que abrirse camino a través de conquistas violentas, de la destrucción total de sus enemigos; el hecho de que estas muertes se presenten a menudo como ejecución de las órdenes de Yavé es también un hecho cultural que desgraciadamente todavía nos resulta familiar: todos los pueblos tienden a justificar su violencia sacralizándola y atribuyéndola a su divinidad.

Sin embargo, en los umbrales de la biblia se plantea un principio que pesa en toda la historia de Israel y condena de antemano todos sus crímenes: la condenación del asesinato de Abel a manos de Caín: «La sangre de tu hermano me está gritando desde la

tierra" (Gén 4, 10). Es impresionante constatar cómo el primer relato de la biblia que se desarrolla en la tierra (fuera del jardín del Edén) y entre hombres es un asesinato: «Lo que el hombre inventa en este capítulo es la muerte. No cabe duda de que Dios le había dicho a Adán y Eva: 'Moriréis'. Pero esto no era más que una amenaza virtual. Hasta este capítulo nadie había muerto todavía. Mientras el hombre permaneció en el tiempo divino, había una amenaza de muerte que pesaba sobre la humanidad, pero nadie había muerto. Aquí, *cuando los hombres tienen la historia en sus manos y pueden forjarla ellos mismos, lo que crean fundamentalmente es la muerte*» ¹.

1. A. Neher. *L'existence juive*. Seuil. París 1962, 37. Este tema del homicidio original está en la base del hermoso libro de R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset. París 1978; el lector que tenga un poco de paciencia encontrará aquí muchas ideas estimulantes sobre la violencia-muerte y la no-violencia-vida.

Lo que se condena en el texto bíblico es la muerte infligida por el hombre. Quitar la vida a alguien es usurpar un dominio sobre la vida que pertenece sólo a Dios. Esta prohibición, lo mismo que el primer homicidio, es la medida que juzga y condena todos

los asesinatos de la historia de Israel y de la humanidad. Su atribución al Dios de las venganzas no cambia la situación en nada: la vida le pertenece a Dios, que cubrió con su protección al primer asesino.

La muerte prematura

Después de todo, es fácil denunciar la muerte de Abel como injusta, ya que ha de imputarse a la malicia del hombre. Pero ¿cómo comprender la amarga experiencia que van a realizar los israelitas, al ver a ciertos justos inexplicablemente privados de la medida plena de la vida? Me gustaría detenerme aquí en la actitud de algunos creyentes, tal como se desprende de algunos salmos. Estas plegarias, utilizadas por la liturgia del segundo templo después del destierro, son un instrumento privilegiado para captar la conciencia profunda de Israel. Por su carácter existencial y su abstracción de la historia concreta, pertenecen en cierto modo a todos los tiempos. Sin rechazar la cuestión crítica, hemos de decir que la época de su composición resulta difícil de precisar. Así, por ejemplo, los salmos que vamos a utilizar reciben de los críticos una época de composición entre los siglos VII Y III a. C.; la mayor parte de los autores, basándose en la doctrina que en ellos aparece, sitúan los salmos 16, 49 Y 73 inmediatamente después del destierro.

EL SIMBOLISMO DE LA ENFERMEDAD Y DE LA CURACION

Ante estas experiencias, el hombre creyente recurre espontáneamente a un lenguaje en imágenes que evoca la muerte y la resurrección.

Sal 88: grito ante un peligro de muerte

Señor, Dios mío, de día te pido auxilio; de noche grito en tu presencia; mi vida está al borde del abismo, ya me cuentan con los que bajan a la fosa... Me has colocado en lo hondo de la fosa. en las tinieblas del fondo... Alejaste de mí amigos y compañeros: mi compañía son las tinieblas.

Es el grito de un hombre a las puertas de la muerte, abandonado por sus amigos. Esta muerte que se acerca suscita su incompreensión.

*¿Harás tú maravillas por los muertos?
¿Se alzarán las sombras para darte gracias?*

Este grito es una súplica a la que no se ha contestado. En el momento de partir para «el país del olvido», donde se verá separado de su Dios, el creyente no ve más salida que volverse hacia él, aunque no reciba respuesta!

Sal 30: gratitud por una curación

Te ensalzaré, Señor, porque has tirado de mí. Señor, Dios mío, te pedí auxilio y tú me sanaste; Señor, sacaste mi vida del abismo, me hiciste revivir cuando bajaba a la fosa... Cambiaste mi luto en danza, me desataste el sayal y me has vestido de fiesta... Días mío, te daré gracias por siempre.

Las imágenes están sacadas manifiestamente del tema de la muerte y de la resurrección. Pero todos los críticos están de acuerdo en reconocer aquí el cán-

«Numerosos salmos están consagrados al tema de la liberación de un peligro mortal; unos expresan las quejas de los desgraciados, aplastados por la adversidad, deshechos por la enfermedad, rodeados de poderes hostiles que reclaman con gritos vehementes la pronta intervención de su Dios; los otros expresan el infinito reconocimiento de seres que han rozado la muerte y a los que Yavé ha arrancado de sus males para hacerles conocer una especie de vida nueva».

R. Martín-Achard, a.c., 78.

tico de acción de gracias de un creyente que acaba de librarse de una enfermedad y da por ello gracias a su Dios, señor de la vida. Al describir su enfermedad y su curación como una especie de muerte y de resurrección que viene de Dios, el autor prepara una interpretación literal que, de momento, no está todavía madura.

EL GRITO DE LA FE

Hay tres salmos que ocupan un lugar muy especial, tanto por la densidad de su contenido como por la fecundidad a las que da pie su relectura: los salmos 16, 49 Y 73.

Sal 16, 9-11

*5El Señor tiene en su mano mi copa
con mi suerte y mi lote...
9Por eso se me alegra el corazón y gozan mis entrañas
y mi carne descansa serena,
10porque no me entregarás a la muerte
ni dejarás al que te es fiel conocer la fosa.*

¿Es posible, con algunos intérpretes, reconocer aquí «el salmo de la inmortalidad»? Parece difícil. «La mayor parte de los exégetas están convencidos de que el autor está pensando en la prueba de una muerte repentina, prematura o criminal»². En efecto, a no ser que se le considere de una época bastante posterior, a lo que se niegan la mayoría de los comentaristas, no hay que ver aquí una alusión directa a la muerte biológica. Sin embargo, una exégesis puramente objetiva no da cuenta de la riqueza y de la profundidad de esta plegaria. Es verdad que el autor, en esta época en que escribe, no conoce aún la posibilidad de sobrevivir. El hombre piadoso «pone su confianza en Dios, tanto para el futuro como para el presente. Le importa más el hecho que saber cómo Yavé permanecerá en comunión con él... No teme una muerte súbita y brutal; hay que llegar incluso más lejos: no tiene miedo a la muerte, no porque piense que ha de vivir eternamente, sino porque gracias a la presencia del Dios vivo el problema de la muerte se hace secundario; la muerte desaparece en cierta medida, se aleja. El 'hasid' que vive de Dios, para Dios y

en Dios no mira ya a la muerte como una realidad amenazadora y presente; en la presencia del Dios vivo la muerte pierde importancia. El creyente está de tal manera unido a Dios, tan plenamente ocupado en él, que su vida ya no se desarrolla bajo el signo de la muerte, sino en el resplandor de la gloria divina»³.

Para el autor, más que una certeza, es un deseo que se arraiga en Dios mismo. En la traducción griega de la biblia este deseo se convertirá en realidad, ya que los traductores de Alejandría interpretarán así el último versículo:

«no dejarás a tu justo ver la corrupción» (en vez de la fosa)⁴

Sal 49 y 73: el enigma de la justicia divina

La equivalencia «justicia-vida» es un axioma de la fe de Israel. Sin embargo, la experiencia de los creyentes choca con el escándalo de la prosperidad de los impíos y del fracaso de los justos. De nada sirve repetir la lección aprendida, como le decía Elifaz a Job: «¿Recuerdas a un inocente que haya perecido?, ¿dónde se ha visto a un justo exterminado?» (Job 4, 7); los hechos están ahí, más palpables que los principios.

A la vuelta del destierro, en parte bajo la influencia de Ezequiel, los justos chocan frecuentemente con el misterio:

Sal 49, 11:

*Mirad: los sabios mueren
lo mismo que perecen los ignorantes y necios,
y legan sus riquezas a extraños.*

Este misterio resulta tan incomprensible para el creyente que constituye para él una tentación tremenda:

Sal 49, 2:

*Yo por poco doy un mal paso,
casi resbalaron mis pisadas;
porque envidiaba a los perversos,
viendo prosperar a los malvados.*

Este escándalo, en definitiva, se revelará saludable: permitirá algún día a la esperanza de los creyentes

3. R. Martin-Achard, a.c., 161.

4. Sobre la relectura cristiana de este salmo, véase mi estudio *Un évangile à découvrir*. Centurion, Paris 1978, 39.

tes encontrar una solución. Pero de momento el creyente choca con un enigma que pone a prueba su fe. Sin embargo, en estos dos salmos, el creyente rechaza la fatalidad aparente que cae de igual manera sobre los hombres piadosos y los impíos:

Sal 49, 16

A mí Dios me saca de las garras del abismo y me arrebató.

Sal 73, 24

*Yo siempre estaré contigo,
tú agarras mi mano derecha,
me guías según tus planes,
me llevas a un destino glorioso.*

He aquí abierta una brecha decisiva en una visión del hombre y del mundo que no ofrecía ninguna salida. Todavía no estamos ante la afirmación explícita de una retribución en el más allá, pero misteriosamente los creyentes afirman que es posible creer sin ver. Esos hombres religiosos expresan aquí una certeza que se deriva más bien de una esperanza existencial que de un saber racional: es *preciso* que Dios *arrebate* o *lleve* consigo a los que mueren. Se juegan en el fondo su misma existencia. Se puede notar de pasada que el progreso de la fe de Israel no se realizará a través de la reflexión sobre el hombre: al contrario, profundizando en su conocimiento del Dios vivo es como el judío acabará superando las limitaciones y estrecheces de su antropología.

LOS RELATOS DE RAPTO

Una de las características de la visión del mundo y del hombre en el pensamiento semita es suponer para todos los hombres una bajada definitiva al sheol después de su muerte. Sin embargo, esta regla común tiene algunas excepciones que han hecho sin duda avanzar el pensamiento de Israel.

Gén 5, 21-24

Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén; Henoc trataba con Dios.

Después de nacer Matusalén, vivió trescientos años, engendró hijos e hijas; vivió un total de trescientos sesenta y cinco años. Henoc trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó.

Ya recordamos anteriormente a los patriarcas antediluvianos. Henoc es uno de ellos. El tiempo de su vida puede parecernos más corto que el de los demás (entre 700 y 900 años). En realidad vivió 365 años de tiempo de un año solar, lo cual simboliza el tiempo de la plenitud. Por otra parte, no conoció la suerte común de los seres humanos: Dios se *lo llevó*, lo arrebató: es el mismo verbo con que nos encontramos en los salmos 49 y 73 Y en el relato sobre Elías.

2 Re 2, 1-14

3La comunidad de profetas de Betel salió a recibir a Eliseo. Le dijeron: -¿Ya sabes que el Señor te va a arrebatar a tu maestro por los aires por encima de tu cabeza?

1Mientras ellos seguían conversando por el camino, los separó un carro de fuego con caballos de fuego, y Elías subió al cielo en el torbellino.

Dt 34, 5-6

Y allí murió Moisés, siervo del Señor, en Moab, como había dicho el Señor. Lo enterraron en el valle de Moab, frente a Bet Fegor, y hasta el día de hoy nadie ha conocido el lugar de su tumba.

Este caso de Moisés no es un rapto propiamente dicho; sin embargo, el misterio sobre su tumba, su relación especial con Dios que se encarga, por así decirlo, de sepultarlo, contribuirán en la tradición judía a asemejar a Moisés con Henoc y Elías. El caso de estos tres personajes ¿revelará un privilegio aristocrático? Parece ser que estas figuras fueron consideradas en la reflexión de Israel como ejemplares de lo que Dios quiere ofrecer a los que «tratan con Dios» (Gén 5, 24) Y «son consumidos por el celo del Señor» (1 Re 19, 10), de todos los que fueron «servidores de Dios» como Moisés, «con quien trataba el Señor cara

a cara» (Dt 34, 10). Pudo entonces germinar una esperanza en la conciencia de los creyentes: ¿quién

sabe si Dios no reservará esta misma suerte a sus fieles?

La vida en Dios

Ya hemos indicado en varias ocasiones que para Israel (como para todos los pueblos de la tierra) la noción de bendición se pone espontáneamente en relación con la prosperidad, la felicidad, la riqueza, la longevidad. Basta con observar a nuestro alrededor (y en nosotros mismos) para comprobar que semejante actitud tiene profundas raíces en nuestro inconsciente.

Sin embargo, esta herencia de una especie de religión popular se irá afinando enseguida bajo la influencia de la fe en Yavé. En particular, a través de la práctica de la ley y la asistencia al culto, el concepto de vida recibirá una significación cada vez más independiente de la interpretación puramente material. Es verdad que Israel tendrá siempre tendencia a repetir que la observancia de los mandamientos traerá «largos años de tu vida y prosperidad» (Prov 3, 2), pero en los textos inspirados por la alianza la verdadera vida y la verdadera muerte no son biológicas. Esta connotación espiritual y religiosa aparece con claridad en los salmos, en donde la perspectiva de la muerte se teme sobre todo porque es separación del Dios vivo: «¿Acaso en los infiernos se levantan las sombras para alabarte?». Igualmente, la tierra de Israel, cuyo aspecto carnal hemos subrayado antes, es al mismo tiempo algo más: es un don de Dios, cuya finalidad última es permitir al pueblo rendir culto a su Dios. Cuando el Deuteronomista, unos años después del 587, escribe su obra, hace ya más de seis siglos que los hebreos tomaron posesión de la tierra prometida. Sin embargo, el autor los sitúa todavía «al otro lado del Jordán» (Dt 1, 1). Es la señal de que para Israel la posesión de la tierra no es efectiva más que si se traduce en el respeto a la alianza; el que se aparta del verdadero Dios para volverse a los ídolos, es ya un extranjero en la tierra ⁵.

Así, escoger la alianza es escoger la vida; volverse a los ídolos es optar por la muerte. Es verdad que las apariencias dicen a veces lo contrario: los impíos prosperan, mientras que los justos son perseguidos. Pero, por encima de la constatación siempre dolorosa, se afirma una certeza, arraigada en la fe, más verdadera que las realidades: el que escoge la ley, la sabiduría o los preceptos, está en la vida. El Deuteronomio reafirma constantemente la sanción de muerte que castiga a los pecadores, al mismo tiempo que el don de la vida que recompensa al justo (cf. Dt 4, 25-31; 5, 32-33; 6, 1-3; 7, 20-25); la sabiduría es «el camino de la vida» (Prov 3, 18; 15-24), «la «fuente de la vida» (Prov 13, 14), «el árbol de la vida» (Prov 3, 18; 11, 30; 15, 4). Es verdad que no todos los escritos de la Sabiduría están igualmente impregnados de fe, como veremos. Sin embargo, el sabio del libro de los Proverbios resume bastante bien la fe de Israel:

Prov 8, 35

*Quien me alcanza, alcanza la vida
y goza del favor del Señor.*

*Quien me pierde, se arruina a sí mismo;
los que me odian aman la muerte.*

Tenemos aquí una de las primeras respuestas de Israel a las dificultades con que se encontraron para explicar el mal que se deja sin castigar y el bien que no se recompensa. Los pecadores parecen vivir, mas no son más que muertos que viven ⁶; los creyentes, por la alianza, participan de la vida de Dios.

Para concluir, podemos volver sobre un texto que ya hemos evocado: Gén 2-3. En efecto, creo que es en

5. Puede leerse en este sentido J. Landouzies, *Le don de la terre de Palestine*: Nouvelle Revue Théologique 98 (1976) 324-336, Y. W. D. Davies, *La dimensión/territoriale du judaïsme*: Recherches Sciences Religieuses 66, 533-568.

6. Bultmann cita esta sentencia de Séneca: «El peor de los males es salir del número de los vivos antes de morir»: *De tranquillitate animi*, V, 5.

esta perspectiva donde se encuentra la interpretación más rica del árbol de la vida y de la amenaza de muerte vinculada al árbol del conocimiento. ¿Se trata en este texto de una inmortalidad física prometida al hombre? Es poco probable: ya hemos indicado que la perspectiva de la muerte biológica es connatural al hombre semita; la sabiduría consiste en decir, como la mujer de Tecua al rey David: «Todos hemos de morir; somos agua derramada en tierra, que no se puede recoger» (2 Sam 14, 14). Por otra parte, la sentencia de muerte prometida por Yavé sería muy ligera, puesto que de hecho la muerte no sobreviene. Al contrario, el texto de Gén 2-3 se ilumina cuando lo leemos como un relato marcado por el tema de la alianza. El jardín del Edén es como la tierra de Israel, el lugar en donde el pueblo (el hombre) es colocado para «cultivarlo» y «guardarlo». Pues bien, resulta que en hebreo estas dos palabras son expresiones técnicas para designar la «observancia» de los man-

damientos y el «culto» que hay que rendir a Dios ⁷. A mediados del siglo X a.C., en que se escriben los capítulos 2 y 3, el jardín en donde son colocados Adán y Eva es una especie de figura de la tierra prometida en donde el creyente puede encontrar la vida en Dios, si acepta plenamente la alianza que se le propone. Si la rechaza, entonces escoge la muerte, simbolizada aquí por la expulsión del jardín. ¿Son expulsados definitivamente? Parece que esta lectura a la luz de la alianza permite responder: ¡No! Cada vez que Israel acepte con todas sus exigencias la observancia de la ley y la práctica del culto, volverá a encontrar el camino del jardín y de la vida.

7. Esta relación con la sabiduría ha sido propuesta por L. Alonso Schoekel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gén 2-3*: *Biblica* 43 (1962) 295-316. N. Lohfink ha recogido este tema en *L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui*. Centurion, Paris 1969, 71-88.

LECCIONES DE LA HISTORIA Y DE LA VIDA

Hemos podido observar la estabilidad extraordinaria del universo bíblico en el que los creyentes encarnaron sus experiencias humanas y religiosas. Esta representación del hombre y del mundo tenía su grandeza, aunque difiere radicalmente de la nuestra, más marcada por lo que se ha llamado «el espíritu científico». En efecto, durante siglos constituyó una referencia simbólica, que en definitiva no funcionaba tan mal.

Sin embargo, hemos visto cómo algunos enigmas tan fundamentales como la muerte de los justos y la prosperidad de los impíos aguardaban todavía una

solución satisfactoria. También hemos visto que la concepción de la vida en Dios, no identificable con la prosperidad material ni con la longevidad, fue una primera respuesta. En ella ocupará un papel importante la oración de Israel más que una investigación metafísica, demasiado extraña a la mentalidad semítica. En este aspecto, el salterio, expresión de la oración colectiva, es un testigo importante de los cuestionamientos y de las esperanzas de Israel. Hay que añadir que la ruptura del destierro (587 a.C.) se aceleró y orientó favorablemente la reflexión del pueblo judío.

Toma de conciencia de la responsabilidad individual

Nada mejor para que broten las cuestiones fundamentales que una experiencia de desnudez. El destierro será el crisol que permitirá a Israel reelaborar ciertas cuestiones en una nueva perspectiva. Israel, desde su historia patriarcal, no pensó nunca en el individuo fuera del clan, de la familia y de la nación. Es la noción que llamábamos de «personalidad colectiva»¹. Esto supone que el pueblo entero puede

cargar con las consecuencias de unos actos puestos por las personalidades representativas, o incluso por un miembro de la familia. Se invoca esta solidaridad para dar cuenta de una desgracia o de una muerte aparentemente injusta. Puede ser que el justo tenga que soportar las consecuencias del pecado de sus padres, porque Dios «castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos» (Ex 34,7). Así, la caída de Samaría se presenta como la consecuencia de una apostasía que se remonta a Jeroboán, su primer rey (2 Re 17, 21-23).

1. W. Robinson, *The hebrew conception of corporate personality*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments*: B.Z.A.w., 1936, 495.

El destierro pondrá en crisis este principio. Ezequiel será el profeta que discuta la solidaridad en los méritos y en los fallos. «Atalaya en la casa de Israel», recibe la misión de decir que «el malvado morirá por su culpa» y que si *el justo* «no peca, ciertamente conservará la vida» (Ez 3, 16-21). Por eso rechaza el refrán tradicional que decía: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera». «Por mi vida os juro -oráculo del Señor- que nadie volverá a repetir ese refrán en Israel. Sabedlo, todas las vidas son mías; lo mismo que la vida del padre, es mía la vida del hijo; el que peca es el que morirá» (18, 3-4) ². Semejante afirmación, con su vigor, resulta bastante aislada en los escritos bíblicos contemporáneos del

destierro. Pero esto no impide que se vaya abriendo camino, aun cuando las explicitaciones tradicionales sigan funcionando, como atestiguan las reflexiones de los amigos de Job. Aunque solidario de su pueblo, tanto en los éxitos como en los fracasos, el creyente busca cada vez más la explicación de sus sufrimientos y de su muerte lejos de los pecados de su pueblo.

2. Se cita a menudo en este sentido la reflexión de Wellhausen: «Sobre el individuo pasaba la rueda de la historia. No le quedaba más que someterse sin esperanza. Tenía que encontrar su salario en el bienestar de su pueblo». Pero no hay que exagerar en este sentido: incluso antes del destierro hay una conciencia personal, como ha mostrado B. Lindars, *Ezekiel and individual responsibility*: VT 15 (1965) 452-467.

La restauración nacional

El destierro le dió a Israel la ocasión de realizar otra experiencia. En efecto, Israel conoció entonces una situación humana colectiva comparable a una muerte ³. Ya indiqué antes que la tierra es para el judío algo más que un territorio nacional: es el don de Dios, el espacio sagrado en donde se realiza para el creyente la plenitud de la vida.

Pronto se hizo sentir el peso del destierro. Dispersos en medio de un pueblo todopoderoso, testigos de la pompa que rodea al omnipotente dios Marduk, los desterrados toman conciencia de que su situación es humanamente desesperada. Son como cadáveres cuyas esperanzas se las ha tragado definitivamente la tierra. En este contexto hay que situar el *capítulo 37 de Ezequiel*, capítulo fulgurante en el que la inspiración y la fe del profeta adquieren un tono impresionante. Parece tomar su inspiración en una parábola inspirada en un campo de batalla cubierto de cadáveres que llevan mucho tiempo abandonados. El espíritu deja al profeta en un valle lleno de huesos humanos totalmente secos: *ila* muerte es verdaderamente definitiva!

*-Hijo de Adán, ¿podrán revivir esos huesos?
Contesfé:
-Tú lo sabes, Señor.*

La respuesta del profeta contiene una doble afirmación: por una parte, la confesión de la impotencia del hombre ante la acción irreversible de las fuerzas destructoras de la muerte; por otra, la confesión creyente de que Dios, que está por encima de las fuerzas de la muerte, posee el poder de resucitar aquellos huesos calcinados ⁴. Lo que viene a continuación confirma que el espíritu de Dios es capaz de alentar sobre los muertos y hacerles vivir de nuevo:

*Pronuncié el conjuro que se me había mandado.
Penetré en ellos el aliento,
revivieron y se pusieron en pie:
era una muchedumbre inmensa.*

Algunos intérpretes judíos han tomado este relato al pie de la letra, creyendo que Ezequiel, animado por el aliento de Dios, había resucitado realmente a los muertos. Así, el rabino Eliecer decía: «Los muertos

3. Esta experiencia aparece también en el siglo VIII en Os 6, 1-2: «Vamos a volver al Señor; él nos despedazó y nos sanará, nos hirió y nos vendará la herida. En dos días nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá y viviremos en su presencia!».

4. Sigo aquí el excelente comentario de Zimmerli en *Biblischer Kommentar*.

LA VISION DE LOS HUESOS

(Ez 37, 1-14)

1La mano del Señor se posó sobre mí y el espíritu del Señor me llevó, dejándome en un valle todo lleno de huesos. 2Me los hizo pasar revista: eran muchísimos los que había en la cuenca del valle; estaban calcinados. 3Entonces me dijo:

-Hijo de Adán, ¿podrán revivir esos huesos?

Contesté:

-Tú lo sabes, Señor.

4Me ordenó:

-Conjura así a esos huesos: Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. 5Esto dice el Señor a esos huesos: Yo os vaya infundir espíritu para que reviváis. 6Os injertaré tendones, os haré criar carne; tensaré sobre vosotros la piel y os infundiré espíritu para que reviváis. Así sabréis que yo soy el Señor.

7Pronuncié el conjuro que se me había mandado, y mientras lo pronunciaba, resonó un trueno, luego un terremoto y los huesos se ensamblaron, hueso con hueso. 8Ví que habían prendido en ellos los tendones, que habían criado carne y tenían la piel tensa; pero no tenían aliento.

9Entonces me dijo:

-Conjura al aliento, conjura, hijo de Adán, diciéndole al aliento: Esto dice el Señor: Ven, aliento, desde los cuatro vientos y sopla en estos cadáveres para que revivan.

10Pronuncié el conjuro que se me había mandado. Penetró en ellos el aliento, revivieron y se pusieron en pie: era una muchedumbre ímense.

"Entonces me dijo:

-Hijo de Adán, esos huesos son la casa de Israel. Ahí los tienes diciendo: Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos perdidos. 12Por eso profetiza diciéndoles: Esto dice el Señor: Yo vaya abrir vuestros sepulcros, os vaya sacar de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os vaya llevar a la tierra de Israel. 13Sabréis que yo soy el Señor cuando abra vuestros sepulcros, cuando os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío. 14Infundiré mi espíritu en vosotros para que reviváis, os estableceré en vuestra tierra y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago -oráculo del Señor-o

que Ezequiel había hecho vivir se pusieron de pie, cantaron un cántico y murieron»⁵.

Pero la continuación del relato (37, 10-14), que es la explicación de la parábola, muestra que no es así:

Entonces me dijo:

-Hijo de Adán, esos huesos son toda la casa de Israel. Ahí los tienes diciendo: Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido: estamos perdidos. Por eso profetiza diciéndoles: Esto dice el Señor: Yo vaya abrir vuestros sepulcros, os vaya sacar de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os vaya llevar a la tierra de Israel.

El paralelismo de los dos últimos versículos demuestra con claridad que la salida del sepulcro no es

más que una imagen para describir la vuelta a la tierra de Israel.

Pero al mismo tiempo, ¡qué fuerza en la evocación! En el momento en que Ezequiel transcribe su visión faltan todavía cuatro siglos para la primera afirmación indiscutible de la resurrección de los justos. Pero de todas formas aquí se afirma algo decisivo que abre el camino por donde seguirá adelante la esperanza de Israel: Dios tiene poder para hacer vivir. Lo que la imaginación del hombre ni siquiera puede vislumbrar, Dios puede realizarlo, ese Dios que habla y que cumple con lo que dice.

5. Citado por Zimmerli, o.c., 899.

La experiencia individual

A la vuelta del destierro, la reflexión del pueblo judío se despliega en diversas direcciones. Me gustaría describir aquí dos corrientes muy distintas que se manifiestan en los escritos sapienciales.

LLAMADA A LA RESIGNACION

Hay en los libros sapienciales un movimiento importante que traduce una actitud lúcida y desengañada ante la fatalidad de la muerte. Pienso en esa sabiduría de la que se ha podido escribir que «es profana, orgullosa de sus orígenes humanos. Permanece fiel a sus horizontes terrenos. Producto de la educación y de la cultura, no de la vocación, la sabiduría no se preocupa para nada de lo absoluto. Cuando lo encuentra en su camino, se lo apropia, se lo explica, se las sabe manejar con él»⁶.

No hay que ser demasiado severos con esos escritos que transmiten una especie de filosofía y de sabiduría universal, que no han sufrido la influencia de la revelación. No hay referencia a la historia particular de Israel en algunos escritos como Job, los

Proverbios, el Qohelet o Eclesiastés, el Cantar de los cantares y en parte el Sirácida o Eclesiástico. En ellos se encuentra ante todo una lección de realismo: en la muerte «se dan cita todos los vivientes» (Job 30, 23); «el hombre nacido de mujer, corto de días, harto de inquietudes» (Job 14, 1). Por tanto, hay que vivir plenamente, apreciando día a día los dones de Dios.

Ecl 7, 14

*En tiempo de prosperiad disfruta,
en tiempo de adversidad reflexiona:
Dios ha creado los dos contrarios
para que el hombre no pueda averiguar su fortuna.*

Lo cierto es que permanece el misterio de la muerte; es éste el enigma radical que se cierne sobre todas las empresas del hombre sobre la tierra:

Ecl 9,4-6

*Para los vivos aún hay esperanza,
pues vale más perro vivo que león muerto.
Los vivos saben... que han de morir;
los muertos no saben nada,
no reciben un salario
cuando se olvida su nombre.*

6. A. Neher, *L'essence du prophétisme*. Calman-Levy, París 1972, 273-274 (trad. esp.: *La esencia del profetismo*. Sígueme, Salamanca 1975).

Se acabaron sus amores, odios y pasiones,
y jamás tomarán parte en lo que se hace bajo
el sol.

Además, la experiencia de cada día presenta al
sabio su buen lote de enigmas; entre ellos esta constatación:

Ecl 8, 14

En la tierra sucede otra vanidad:
hay honrados a quienes toca la suerte de los
malvados,
mientras que a los malvados les toca la suerte
de los honrados.

Este agudo sentido de la finitud y del misterio
conduce al sabio a buscar la moderación:

Cuando presentes un asunto a Dios,
que no te precipiten los labios ni te arrastre el
pensamiento.

Dios está en el cielo y tú en la tierra:
que sean tus palabras contadas (Ecl 5, 1).

Este realismo del sabio desemboca en cierto des-
prendimiento y hasta en una especie de escepticismo:
«¡todo es van/dad!». Esta es la frase dominante que
viene a coronar casi todas las observaciones del sa-
bio. Esto no quiere decir que Dios esté ausente de su
pensamiento: él preside a la creación (Ecl 3, 10-11),
pues «ha hecho todas las cosas». Entonces el sabio
invita a que se tome a manos llenas esa *vida* que Dios
distribuye (Ecl 5, 17; 9. 9-10), «antes de que lleguen
los días aciagos y el hombre se marche a la morada
eterna» (Ecl 12).

He citado sobre todo al Eclesiastés ⁷. Lo he hecho
porque el tono de este sabio sorprende y escandaliza
a veces a los cristianos. La biblia nos ha acostum-
brado a palabras más serenas y confiadas. Por otra
parte, la liturgia no hace prácticamente ningún caso
de este libro..., que también es un libro inspirado.
Pero creo que este gran escéptico tiene algo personal
que decirnos hoy a nosotros. Al enseñarnos que
«todo tiene su tiempo y sazón», nos pide que no
escamoteemos el *tiempo de la lucidez* frente a la
aventura humana. Por otra parte, se puede pensar
que este viaje al fondo de la *verdad* ha desempeñado

un papel en los desarrollos posteriores de la fe. Era
preciso sin duda asumir lo ridículo y lo trágico de la
aventura humana para que la revelación llegara a su
debido tiempo. También para nosotros el Eclesiastés
sigue siendo actual; lo mismo que él, tenemos que
poner todo nuestro esfuerzo en realizar nuestra *vida*
"antes de que se quiebre el cántaro en la fuente, y se
raje la polea del pozo, y el polvo *vuelva* a la tierra que
fue, y el espíritu *vuelva* a Dios. que lo dio» (Ecl 12,
6-7).

JOB O «EL EXCESO DEL MAL»

Cronológicamente, el libro de Job es unos 200
años anterior al del Eclesiastés, ya que ordinaria-
mente se le sitúa, por el año 400. Sin embargo, a
propósito del sufrimiento, de la muerte y de la retri-
bución, Job va más lejos, entablando con su Dios un
diálogo doloroso y purificador.

El sufrimiento y la *muerte* (prematura) han sido
considerados siempre en la fe de Israel como una
consecuencia directa del pecado. Job hace entrar a
un *nuevo* personaje, a Satanás, el adversario. Pon-
niendo entre Dios y el hombre a un personaje miste-
rioso, Job introduce «una etapa muy importante en el
discernimiento de las influencias invisibles que pesan
sobre el destino del hombre» ⁸; obliga a pensar en el
mal y en la muerte por encima del individuo y hasta
de la comunidad; hay un «exceso del mal» ⁹ a la vez
interior y exterior a cada hombre, cuyas consecuen-
cias repercuten sobre cada uno.

El Eclesiastés no quería entablar un proceso con-
tra DIOS; Job, al contrario, quiere llegar hasta el fondo
de la cuestión. dirigiéndose a Dios para hacerle salir
de su silencio. Empieza por rechazar la tesis tradicio-
nal que le exponen sus amigos (Job 8) sobre el casti-
go de los impíos y la recompensa de los justos:

13, 23

¿Cuántos son mis pecados y mis culpas?
Demuéstrame mis delitos y pecados...

7. El Eclesiastés es uno de los últimos libros (escrito por el 200); también se
le llama *Qohelet* (*gahal* = reunido en asamblea, "eclesiasta").

8. A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel*. Madrid 1959, 75.

9. Título que dió Ph. Nema a su libro, *Job ou l'excès du mal*.

16, 17

*En mis manos no hay violencia
y es sincera mi oración.*

Por tanto, tendrá que interrogar a Dios mismo. En este careo con su Dios se le imponen dos verdades, que de momento resultan difíciles de conciliar:

Dios inaccesible

Job está convencido de que sólo Dios podría explicar lo inexplicable; pero Dios está extrañamente ausente:

23, 1-3

*¡Ojalá supiera cómo encontrarlo,
cómo llegar a su tribunal!
Presentaría ante él mi causa
con la boca llena de argumentos,
sabría con qué palabras me replica,
y comprendería lo que me dice...
Pero me dirijo al levante, y no está allí;
al poniente y no lo distingo.*

Entonces al hombre no le queda más que escuchar de nuevo a la antigua sabiduría que proclama la pequeñez del hombre ante Dios y le remite al silencio; en este sentido es como hay que comprender las interpelaciones distantes de Dios al hombre:

38

*¿Dónde estabas tú cuando cimenté la tierra?
Dímelo, si es que sabes tanto...
¿Has mandado en tu vida a la mañana
o has señalado su puesto a la aurora...?
¿Has entrado por los hontanares del mar
o paseado por la hondura del océano?
¿Te han enseñado las puertas de la muerte
o has visto los portales de las sombras?*

A este desafío que le lanza Dios (Job 38-39), Job no puede responder más que renunciando a sus pretensiones:

40,3-5

*Me siento pequeño, ¿qué replicaré?
Me taparé la boca con la mano;
he hablado una vez y no insistiré;
dos veces y no añadiré nada.*

Dios cercano

Sin embargo, Job no se contenta con repetir la tradición. Después de hacer las cuentas con la asimilación entre el sufrimiento y el pecado, afirma su esperanza en un porvenir todavía misterioso:

16, 18-22

*Está en el cielo mi testigo
y en la altura mi defensor*¹⁰

La paradoja sigue en pie: «El Dios a quien acusa puede ser también el Dios que le salva... Job tiene que llegar a Dios a pesar de Dios, al Dios amigo a pesar del Dios guerrero»¹¹. Como se ve, la cuestión que plantea Job es la cuestión de Dios mismo en los signos contradictorios que da de sí. ¿Quién es él? ¿El Dios despreocupado, cansado y hasta malévolos? ¿O el Dios creador, justo y favorable? Hemos de citar aquí el texto más conocido del libro de Job:

19, 25-27

*Yo sé que está vivo mi vengador*¹²
*y que al final se alzaré sobre el polvo:
después que me arranquen la piel,
ya sin carne, veré a Dios;
yo mismo lo veré, y no otro...*

Pocas veces un texto ha planteado tantos enigmas al traductor¹³ y a los comentadores.

10. En el mismo sentido, cf. Job 17, 3.

11. J. Lévêque, *Job et son Dieu*, ff. Gabalda, Paris 1970, 464.

12. «Vengador» traduce a la palabra hebrea «goel» que designa al «vengador de la sangre» (2 Sam 4, 11) Y al defensor de los derechos del oprimido (Prov 23, 10-11). Se parece a nuestro «justiciero».

13. Sobre la calidad de la versión latina de San Jerónimo, el. J. Steinmann, *Le livre de Job*. Cerf. Paris 1955, 257 s.

LA FECUNDIDAD DE UN TEXTO: JOB 19, 25-27

Nos preguntamos a veces cómo un mismo texto puede engendrar interpretaciones tan distintas. Puede contestarse que siempre sucede 10 mismo. Pero -se dirá- la traducción de un texto no debería variar. El ejemplo de Job 19, 25-27 demuestra que no es así; veamos algunas traducciones del mismo original:

1. Texto hebreo

*Yo sé que está vivo mi vengador
y que después de estas cosas se alzaré sobre el
polvo
y detrás de mi piel ellos han golpeado esto (?)
y de mi carne veré a Eloah.
Yo mismo lo veré,
mis ojos lo verán, y no otro.*

2. Texto griego

*Yo sé efectivamente que él es eterno,
el que me librará sobre la tierra
para restaurar mi piel que soporta estas cosas.
En efecto, por el Señor se realizarán estas cosas.
Lo sé por mi mismo,
mi ojo lo ha visto y no otro.*

3. Texto latino (de la Vulgata)

*Sé efectivamente que mi redentor vive
y que en el último día me levantaré de la tierra
y de nuevo me veré cubierto por mi piel
y en mi carne veré a mi Dios.
Mis ojos lo contemplarán y no otro.*

4. Texto litúrgico

*Sé que mi liberador está vivo
y que al final se levantará sobre el polvo de los
muertos.*

*Con mi cuerpo me pondré en pie.
y con mis ojos de carne veré a Dios.
Yo mismo lo veré,
y cuando mis ojos lo miren, él no se volverá.*

¿Cómo es posible que un mismo original pueda dar origen a traducciones tan distintas? Digamos en primer lugar que el texto hebreo está muy corrompido. Especialmente el v. 26 resulta ininteligible: todos los traductores lo corrigen. A pesar de esta oscuridad, el pasaje abunda en imágenes: «vengador», «levantarse», «ver a Dios», «en la carne». Las traducciones que tenemos ante la vista demuestran cómo a partir de un «original» esotérico, y sin embargo evocador, cada uno ha reescrito su propio texto.

Detengámonos simplemente en el texto latino de san Jerónimo, que se impuso en la liturgia durante siglos. Podemos decir que produce, por medio de algunas modificaciones, un texto totalmente nuevo que confiesa expresamente la resurrección de la carne al final de los tiempos.

- traduce el «goel» hebreo por «redentor», palabra que tiene una fuerte connotación para los cristianos;
- introduce una nota escatológica: «después de estas cosas» se convierte en «el último día»;
- finalmente, corrige sorprendentemente la tercera persona («se alzaré») por la primera («me levantaré»).

Esto demuestra claramente que un texto está siempre disponible para una traducción, que «siempre añade algo» al texto de referencia. El sentido no está solamente en el texto, sino también en el lector.

Resulta difícil ver en este texto una confesión de fe explícita de Job en la resurrección. Si así fuera, no se comprendería por qué Job no utiliza un argumento tan decisivo en la discusión con sus amigos. La interpretación más probable es ésta: Job, incomprendido por sus amigos, realiza en su carne la experiencia de una injusticia aparente de Dios; afirma entonces una certeza que es una exigencia de su fe en Dios: en vida suya, Dios se manifestará y se hará su "protector" contra todos los que lo rechazaron.

«No se dice nada de lo que ocurrirá después de la muerte, y esta ignorancia del más allá hace a la esperanza de Job más indigente y más intensa a la

vez. Más indigente, ya que la última pregunta queda sin respuesta: ¿de qué le sirve a Job verse rehabilitado por Dios, si su amistad con él no puede atravesar la muerte? Y más intensa, porque así se aferra a Eloah y sólo a él ¹⁴.

Vemos así que son las pruebas, colectivas e individuales, las que han obligado al pueblo judío a profundizar más, a superar la enseñanza transmitida por los sabios. Nos queda por recorrer la última etapa que se desarrolló en los dos últimos siglos antes de Cristo.



Angel de la resurrección de Vezelay - Foto M. Fouca.

EN EL UMBRAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Hacia la auténtica solución

«Cuando desborda la miseria es cuando Dios está más cerca»: esta reflexión de un comentarista de Job constituye una buena transición. En efecto, la última etapa de la evolución de Israel será un período particularmente sombrío. Digamos, para simplificar las cosas, que se desarrolla a través de los doscientos años que preceden a Cristo. En estos momentos se ha

acabado ya la biblia hebrea; casi podemos decir que ya la ha canonizado el uso litúrgico ².

1. A. Weiser, *Das Buch Hiob*: ATO, 12.
2. La canonización oficial s610 se realizó a finales del siglo I p.C., en el concilio de Jabné.

El tiempo del silencio

Desde que volvió del destierro, a finales del siglo VI, el pueblo judío fue de desilusión en desilusión. Los sueños entusiastas que inspiraban al Segundo Isaías a finales del destierro se fueron desvaneciendo con el duro contacto de la realidad. Las grandes referencias simbólicas de Israel han perdido su esplendor: el segundo templo está lejos de igualar al de Salomón; la realeza portadora de las esperanzas mesiánicas desapareció el día en que Sedecías, último rey de Judá, vio degollar a sus hijos ante él, antes de que le sacaran los ojos (2 Re 25).

Junto con estas desilusiones, comienza en los años 400 el tiempo del silencio de Dios. Malaquías, Joel y Zacarías son las últimas voces proféticas que

resuenan en el pueblo. Los cielos se cierran. El autor del primer libro de los macabeos tiene conciencia de vivir «en un tiempo sin profetas» (1 Mac 9, 27).

Privados de la voz profética, los hebreos se sumergen en la noche. Dios parece haber abandonado a su pueblo. La historia misma parece confirmar esta ausencia de Dios en medio de Israel: la libertad se aleja cada vez más irremediadamente. Cuando el año 323 muere Alejandro Magno, Israel cae bajo el yugo relativamente suave de los láguidas de Egipto; a partir del 200 a.C., vendrá la opresión implacable de los seléucidas de Siria.

Si me detengo en este período es porque la miseria que va a conocer Israel provocará una reacción. La

tesis de la culpabilidad colectiva funciona cada vez menos. Los gritos de Job han demostrado que la justicia de Dios sigue a veces caminos incomprensibles. En tiempo de los seléucidas la copa rebosa: los

impíos prosperan y los justos mueren torturados por fidelidad a un Dios que sigue silencioso. En este desconcierto va a resonar la voz liberadora de los «apocalípticos».

La sucesión de los profetas

Es importante fijarse en la corriente apocalíptica, ya que es en ella donde nació y se elaboró la fe en la resurrección de los muertos y en la retribución. Con la etiqueta de «apocalíptica» figura toda una literatura abundante en Israel entre los años 200 a.C. y 100 p.C. Conviene superar el sentido peyorativo que corrientemente se le da a esta palabra. En griego *apokalypsis* significa *revelación*: de esto es de lo que se trata. Mientras que Israel recorre esos caminos sin salida por donde le ha llevado la historia, se elevan gritos en la noche para proclamar que los cielos se han vuelto a abrir y que, a pesar de todas las apariencias, Dios se prepara a *intervenir* para salvar a sus fieles. Esos visionarios de los nuevos tiempos prolongan a los

profetas al mismo tiempo que los superan; mientras que los profetas anunciaban una era de prosperidad y de felicidad que no era más que la continuidad de la historia, los apocalípticos predicen la creación de un mundo radicalmente nuevo que será obra solamente de Dios. Dios se prepara a venir para restaurar su justicia pisoteada, trayendo su consuelo a los creyentes que permanezcan fieles y su condenación a los impíos y apóstatas ³.

³. Sobre toda esta literatura, cf. *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos, n. 12). Los *Suplementos* a los Cuadernos bíblicos publicarán amplios extractos de estos escritos.

Daniel, el libro de la esperanza

Daniel es el primero y el mayor de todos los libros apocalípticos. Es un escrito de resistencia nacido como reacción contra la opresión de Antíoco Epífanes. En efecto, cuando este rey se hizo con el poder en el año 175, intentó crear un reino unificado suprimiendo las particularidades culturales y religiosas que pudieran ser gérmenes de protesta; intentó por eso reducir la identidad judía prohibiendo las prácticas religiosas y culturales (1 Mac 1, 41-53). Más aún, levantó «la abominación de la desolación.» (un altar dedicado a Zeus olímpico) sobre el altar de los holocaustos ⁴.

Fue entonces cuando en un impulso de fe los «hasidim» (hombres piadosos), «todos los voluntarios de la ley» (1 Mac 2, 42), decidieron formar un movi-

miento de resistencia.

El significado de la aventura de estos hombres religiosos es el que nos expone precisamente el libro de Daniel, escrito sin duda -al menos en su forma definitiva- por uno de estos resistentes. El texto que nos interesa especialmente es Dan 12, 1-4:

*Entonces se levantará Miguel,
el arcángel que se ocupa de tu pueblo:
serán tiempos difíciles, como no los ha habido
desde que hubo naciones hasta ahora.
Entonces se salvará tu pueblo:
todos los inscritos en el libro.
Muchos de los que duermen en el polvo des-
pertarán:
unos para vida eterna,
otros para ignominia perpetua.*

Este texto es considerado como «una de las revelaciones más esenciales del Antiguo Testamento y la

⁴. Este recuerdo quedará grabado en la memoria de Israel con la fiesta de la Dedicación (o *Hanukhah*) que celebra la purificación del templo profanado por Antíoco.

cima de la profecía de Daniel»⁵. Esta revelación puede incluso fecharse con precisión, ya que el autor conoce la profanación del templo que se sitúa en el 167 a.C. (Dan 11, 31) e ignora la muerte del rey perseguidor a finales del año 164. No vendrá mal recordar algunos pasos de los que se han dado en el tiempo: cuando por primera vez⁶ un creyente afirma su creencia en la resurrección de los muertos, hace 1.600 años que los patriarcas escucharon la voz de Dios, más de 1.000 años que Moisés se encontró con el Dios desconcertante del Sinaí... Doscientos años más tarde será el comenzo de la predicación de Jesús.

¿De dónde ha brotado la luz? Del acercamiento, hasta lo insoportable, de dos extremos: por un lado, el mal llevado hasta el exceso a través de la actitud diabólica de Antíoco Epifanes desafiando al Dios de

5. M. Delcor, *Le livre de Daniel*. Gabalda, Paris 1971, 251.

6. Algunos autores ven esta primera expresión en Is 26, 19: «Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán». Otros prefieren no ver aquí más que una expresión metafórica de la restauración nacional que se espera de Dios. Además, este texto del siglo III ó IV a.C. forma parte de un conjunto apocalíptico que anuncia a Daniel. De todas maneras, no pensemos en fijar con certeza un comenzo; en general, cuando aparece una idea nueva a través de los escritos, es que ya llevaba algún tiempo difundida en el pueblo.

Israel en su propio santuario; por otro, la piedad vivida hasta el riesgo supremo de la muerte en el martirio. La contradicción suscitada después del destierro entre la justicia pisoteada de los creyentes y la felicidad inexplicable de los pecadores ha tomado aquí tales dimensiones que ha hecho nacer la fe en la resurrección.

Poco importa que la afirmación de Daniel no sea perfectamente clara. Algunos creen que no anuncia más que una resurrección selectiva de la que sólo gozarán los mártires que han muerto por su fe y los creyentes que vivan cuando tenga lugar esa resurrección. Lo esencial es que con Daniel abandonamos el uso metafórico de la palabra «resurrección» (utilizada hasta entonces para describir la curación de un enfermo o la restauración de Israel).

La cuestión de la retribución ha obtenido una respuesta: el Dios todopoderoso y justo librará a sus mártires del sheol para darles una recompensa que no acabe. Esta supervivencia exige evidentemente la resurrección de los cuerpos, aunque el autor no hable explícitamente de ella. En efecto, en la antropología semítica es absolutamente impensable una existencia fuera del cuerpo.

2 Macabeos: la confesión de los mártires

En el siglo 1 a.C., un autor anónimo nos refiere cómo la certeza de la resurrección llevó a los creyentes a asumir hasta el fondo el riesgo de la fidelidad a Yavé. Es el libro segundo de los macabeos⁷. El capítulo 7 en particular muestra cómo Daniel no hizo más que traducir la certeza que animaba a los siete hermanos enfrentados con el martirio.

7,9

Dios resucitará a los que mueren por fidelidad a su fe:

7. Ni este libro ni el de la Sab forman parte de la biblia hebrea. Fueron escritos directamente en griego. Entre los católicos tienen la misma autoridad que los otros libros; no así entre los protestantes.

«Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero cuando hayamos muerto por su ley, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna».

7,6

Se trata de algo *necesario* para la justicia de Dios:

«El Señor Dios nos *contempla* y de verdad se *compadece de nosotros*, como declaró Moisés en el cántico de denuncia contra Israel: 'Se compadecerá de sus siervos'».

Pero al mismo tiempo esta exigencia que viene de Dios mismo es *posible*, aunque choque con la antropología y la cosmología judías, ya que Dios es todopoderoso.

«Fue el creador del universo, el que modela la raza humana y determina el origen de todo. El,

con su misericordia, os devolverá el aliento y la vida si ahora os sacrificáis por su ley».

El libro de la Sabiduría

El último eslabón de la *cadena* antes del N.T. aparece por el año 50 a.C. en Alejandría. Un sabio, impregnado en la cultura griega, aborda la cuestión de la muerte de los justos. La antropología griega había permitido muy pronto un consenso sobre la inmortalidad del alma. Al morir, el cuerpo-cárcel (*so-ma-sema*) deja libre al alma para que goce de la inmortalidad. Sin llegar a afirmar que el autor de la Sabiduría adopta las categorías de la filosofía griega, podemos admitir que asimila «una creencia común, desprendida de sus presupuestos y pruebas filosóficas»⁸.

Para los que observan superficialmente las cosas, indica nuestro sabio, los paganos tienen razón: «la gente insensata pensaba que «los justos» morían, consideraba su tránsito como una desgracia, y su partida de nosotros como una destrucción» (Sab 3, 1-3). Pero en realidad las almas de los justos sobreviven: son «inmortales»⁹ y hasta «incorruptibles»¹⁰.

El argumento de la justicia de Dios vale aquí plenamente, como en Dan y en 2 Mac. Pero además, al contacto con la filosofía griega, ha desaparecido el

obstáculo antropológico: el alma «que aparece más desprendida de la materia, mucho menos inmersa en el cuerpo que el *nepshesh*»¹¹, sobrevive dotada de existencia autónoma, mucho más real que las «sombras» que conocían los judíos.

Con esto se ha llegado al final. Todo está arreglado: la esperanza del sabio coincide con la del profeta y la del visionario. El gran interrogante que angustiaba a Israel desde el comienzo de su historia y de su encuentro con el Dios vivo encuentra finalmente una solución. Para ello fue necesario el lento caminar de Israel, sus atascos antropológicos, su toma de conciencia de la responsabilidad individual y el eco de los fracasos individuales y colectivos. Cristo y los primeros cristianos son los herederos de esta historia.

8. E. Larcher, *Eludes sur le livre de la Sagesse*. Gabalda, París 1969, 299.

9. Sab 1,15; 3, 4; 4, 1; 8,17; 15,3. En este libro es donde encontramos por primera vez la palabra «inmortalidad».

10. el, 2, 13; 6, 18,19; 12, 1; 18,4.

11. E. Larcher, o.c., 278.

JESUS

ANTE LA VIDA Y LA MUERTE

Para los cristianos, Daniel y los macabeos no constituyen solamente el final de una larga maduración. Nos abren directamente hacia Cristo, que recogió lo más puro de su herencia.

Las páginas consagradas al Nuevo Testamento podrán parecer poco proporcionadas a las que hemos

dedicado al Antiguo. De hecho, uno de los objetivos de este cuaderno era poner de relieve el trasfondo bíblico de la enseñanza de Jesús sobre la vida y la muerte. Además, como la cuestión del Nuevo Testamento es más familiar a los lectores, nos contentaremos con subrayar lo esencial.

El Jesús de la historia

¿Nos permiten los evangelios conocer la experiencia de Jesús ante la muerte? No hemos de soñar con resultados totalmente satisfactorios; en efecto, los evangelistas no se preocupan mucho de las situaciones de ánimo de Jesús. Por otra parte, los relatos evangélicos no pretenden hacer historia en el sentido moderno de la palabra; llevan la marca de la comunidad creyente que los ha escrito, hasta el punto de que muchas veces cuesta trabajo distinguir entre lo que procede de la interpretación de la comunidad y lo que se remonta a Jesús. Sin embargo, los historiadores consideran que esta búsqueda es legítima, con tal de que se limiten sus ambiciones¹. Para el creyente, el

alcance de este debate es fundamental: ¿qué valor podía tener la interpretación de la muerte de Jesús por los primeros cristianos si no se arraiga en la actitud y en las palabras del propio Jesús?

Notemos ante todo que el lenguaje de Jesús es perfectamente coherente con lo que hemos dicho del Antiguo Testamento. Cuando habla de la «carne» designa al hombre entero en su fragilidad y finitud: «El espíritu es animoso, pero la *carne* es débil» (Mt 26, 41). A veces designa al universo humano, incapaz por sí mismo de llegar a la trascendencia de Dios: «Eso no te lo ha revelado la *carne* y la sangre, sino mi Padre del cielo» (Mt 16, 17). Lo mismo ocurre con la palabra «alma» que remite a la antropología semítica: «Mi *alma* está triste hasta la muerte» (Mt 26, 38) equivale a «Yo estoy triste...». Cuando en Lc 12, 20 se

1. En este capítulo me inspiré en la presentación clara y sintética de A. George. *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*: Lumière et Vis 101 (1971) 34-59.

lee: «Insensato, esta noche te van a reclamar el alma», hemos de comprender: «te van a reclamar la vida».

Para la representación del más allá, las imágenes utilizadas por Jesús son las mismas que circulan en los relatos apocalípticos. Así, la parábola del rico y de Lázaro (Lc 16, 19-31) recoge una representación corriente en la época de Jesús: los muertos habitan en el sheol en distintos lugares para recibir allí, ya antes del juicio, sus castigos y tormentos. Estos se describen además con los mismos clichés: «las tinieblas donde hay llanto y apretar de dientes» de Mt 8, 12

recuerdan a *Henoe* 63, 7: «La luz se disipó ante nosotros y las tinieblas son nuestra morada por los siglos de los siglos». El «horno encendido» (Mt 13, 42) aparece en *Barue* 11, 85,13: «No queda ya más que la sentencia de condenación, el camino hacia el fuego y el sendero que lleva a la gehenna» ².

² Jesús suele *designar* el infierno con la palabra *Gehenna*. Se trata en su origen del valle de Hinnom, al sur de Jerusalén; célebre por los sacrificios humanos que allí tuvieron lugar. era un vertedero público de donde se desprendía continuamente un humo y un olor nauseabundo. cf. Mt 5, 22,29; 10,28.

LA RESURRECCION EN LOS TEXTOS APOCALIPTICOS

El apocalipsis de Esdras (por el IDO p.C.)

y ocurrirá: después de los siete días un mundo que no ha surgido todavía se despertará y todo lo que haya corrompido en él morirá. La tierra devolverá a los que duermen en ella y el polvo a quienes lo habitan, y las reservas a las almas que les habían sido confiadas.

El Altísimo se revelará en el trono del juicio; las misericordias cesarán y la clemencia se acabará, y sólo el juicio perdurará. La verdad se establecerá y la fidelidad prosperará. La obra se realizará y la retribución será festejada; las justicias se despertarán y los crímenes ya no dormirán.

La fosa de los tormentos se hará ver y frente a ella el lugar del descanso; el horno de la Genna se mostrará y frente a él el paraíso de la alegría.

Apocalipsis siríaco de Baruc (por el 100 p.C.)

Después de esto, cuando sea cumplido el tiempo de la llegada del mesías y él vuelva en la gloria, todos los que durmieron esperando en él resucitarán. En este momento, se abrirán los depósitos que contienen el número (fijado) de las almas de los justos; saldrán y la multitud de las almas aparecerá en una sola asamblea unánime. Las primeras se regocijarán, las últimas no conocerán la angustia. En efecto, sabrán entonces que el día predicho para el final de los tiempos ha llegado. Las almas de los malvados, al contrario, cuando vean todo esto perecerán por completo. Saben, por su parte, que el suplicio les espera y que su perdición ha llegado.

Apoc. Esdr. 7, 31-36; cL P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978, 178.

30,1-5: cf. P. Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch*, t. 1. Cerf, Paris 1969.

Hay que señalar la relativa discreción de Jesús respecto a las descripciones pintorescas del más allá en los relatos populares. Lo importante es que Jesús recogió la fe en la resurrección tal como Daniel y los macabeos la habían afirmado explícitamente por primera vez. En efecto, no hemos de creer que, doscientos años después de Daniel, la fe en la resurrección estuviera tan generalizada entre los judíos. Es sobre todo en la corriente farisea donde se conservó esta herencia, transmitida por los resistentes piadosos del tiempo de los macabeos. Sus adversarios más virulentos eran los saduceos. Estos, como nos refiere el historiador Josefo, «niegan la inmortalidad del alma, así como los castigos y las recompensas en el más allá»³. Este debate teológico ha dejado huellas en el evangelio, cuando los saduceos se acercan a Jesús e intentan demostrarle lo absurdo e imposible que es la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27).

3. *La guerra de los judíos*, 11, 8.

Jesús procede de una región que parece haber estado menos tocada por los recientes desarrollos de la reflexión judía. Quizás en este sentido haya que buscar la solución de un pasaje bastante extraño del evangelio. Al final del relato de la transfiguración (Mc 9,2-10), «Jesús les mandó: 'No contéis a nadie lo que habéis visto, hasta que este hombre resucite de la muerte'. Esto se les quedó grabado, aunque *discutían qué quería decir aquello de resucitar de la muerte*».

No es nada extraño que unos pescadores galileos estuvieran totalmente al margen de una discusión que interesaba sobre todo a los teólogos⁴. Esta ignorancia sería doblemente preciosa: por una parte, explicaría por qué los anuncios de la resurrección en labios de Jesús eran ininteligibles para ellos; por otra, demostraría que la fe en la resurrección sólo pudo imponerse desde fuera.

4. La TOS, al contrario, dice: «No es la idea o el hecho de la resurrección lo que **extraña a los discípulos, sino la manera como Jesús habla de ella...** Para esto, el traductor ha tenido que modificar el texto griego: «**qué quería decir él**», mientras que en griego es neutro: «**qué quería decir aquello**».

Jesús ante la vida y la muerte

Así, pues, Jesús se descubrió a sí mismo como un ser-para-la-muerte lo mismo que los demás hombres, dentro de un sistema cultural concreto. Esta afirmación puede parecer extraña a un creyente convencido de que la divinidad de Jesús lo libraba del límite escandaloso que constituyen la interrogación y la angustia ante la muerte. Pero negarle ese límite a Jesús, ¿no es quitarle un rasgo constitutivo del hombre, que debe aceptarse como un ser finito, realizar su destino día a día e integrar lúcidamente los impulsos de muerte que lleva con él?

Antes de descubrir el sentido que Jesús le dio a su muerte, hemos de evitar un malentendido que consistiría en centrar en la muerte, de una forma morbosa, el destino de Jesús. Es verdad que conocemos muy poco sobre la manera como Jesús vivió el quehacer

cotidiano. Incidentalmente sabemos que algunos oponían su forma de vivir a la austeridad de Juan Bautista: «Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Viene este hombre, que come y bebe, y dicen: ¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos!» (Mt 11, 18-19). Pero el evangelio no nos dice nada del sentido profundo que Jesús le da a la vida. Cuando narran las tentaciones, los evangelistas ponen en labios de Jesús estas palabras inspiradas del Deuteronomio: «No de solo pan vive el hombre, sino también de todo lo que diga Dios por su boca» (Mt 4, 4). Hay en ello un recuerdo auténtico de la imagen que Jesús les había dejado: la de un hombre en la línea de los verdaderos creyentes de la biblia, para quien la verdadera vida consistía en estar en comunión con Dios: «Para mí es

alimento cumplir el designio del que me envió y llevar a cabo su obra» (Jn 4, 34). Entonces, el silencio de Jesús sobre sus «situaciones de ánimo» es el signo del desprendimiento de Jesús respecto a sí mismo; su vida es esencialmente su misión. Hombre de deseos impregnados de Dios, es al mismo tiempo el hombre de la fraternidad para con todos sus hermanos.

EL ACERCARSE DE LA MUERTE

Desde que Jesús entra en su vida pública, la perspectiva de la muerte violenta entra dentro de sus cálculos de probabilidad. Para ello no es necesario prestarle un conocimiento sobrehumano del futuro: la opción por un mesianismo contra corriente de las ilusiones populares, la denuncia de la hipocresía de los líderes judíos, la amenaza de los motines públicos: todo esto constituía para Jesús una advertencia muy clara de los riesgos que corría. He aquí algunos pasajes que aportan un poco de luz sobre la actitud de Jesús ante los peligros:

Le 13, 31-33

Id a decirle a ese don nadie: «Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; al tercer día acabo». Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén!

Todos los críticos están de acuerdo en notar el tono semítico de este pasaje. Además, la presentación excepcionalmente favorable de los fariseos confirma la verosimilitud histórica de esta escena. De estos versículos se pueden deducir dos indicaciones preciosas sobre la conciencia de Jesús: la primera afirma un sentimiento de que el final está cerca: «al tercer día acabó»; la segunda denota la conciencia profética de Jesús que sabe que su cita con la muerte tiene lugar en Jerusalén. «En el v.32 es interesante señalar que Jesús no ve su muerte únicamente como un sacrificio; la considera aquí como el término inevitable de su misión; quizás como el sello de su mensaje profético»⁵.

Me 14, 6-8

Dejadla, ¿por qué la molestáis? Está muy bien lo que ha hecho conmigo... Ella ha hecho lo que podía: ha embalsamado de antemano mi cuerpo para la sepultura.

El relato de la unción en Betania (Mc 14, 3-9) combina quizás dos interpretaciones distintas del mismo suceso⁶. La que aquí interesa está contenida en los versículos citados. Sabiendo que le acechan los enemigos, unos días antes de su arresto, Jesús interpreta la unción de una mujer como el consuelo anticipado de los muertos; presintiendo que va a recibir la sepultura infamante de los condenados, Jesús le da las gracias a esa mujer que, sin saberlo, le hace la muerte más llevadera dándole la unción de los muertos que le será negada dentro de pocos días.

Me 14, 32-42

Me muero de tristeza... Decía: ¡Abba, Padre! todo es posible para ti; aparta de mí este trago, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.

No se trata de hacer aquí un análisis literario de este relato, ni tampoco de hacer una lectura histórica ingenua. Para nuestro propósito basta que observemos la humanidad profunda de esta página, «la más sombría y la más terrible de la historia de Jesús»⁷. Hay dos rasgos fundamentales que me parecen reveladores de la actitud de Jesús ante la muerte:

El rechazo de la muerte

Terror, angustia, tristeza, soledad: estas palabras describen muy bien las reacciones de cualquier hombre

5. A. George, *art. cit.*, 37; se estudian allí otros textos.

6. Boismard, *Synopse*, 11, n. 313.

7. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Aubier, Paris 1971, 236.

ante la muerte. La juventud de Jesús aumenta más aún esta amargura. Hace tiempo que los teólogos han insistido en esta solidaridad de Jesús con la humanidad, al querer compartir en todo nuestra aventura de hombres, excepto en el pecado.

Sin embargo, creo que esta lectura psicológica de la actitud de Jesús no da cuenta de su conciencia profética: se puede ciertamente observar esta rebeldía insintiva de Jesús ante la inminencia de su desaparición; pero más profundamente Jesús se sitúa ante la muerte como creyente y como profeta. Su grito a Dios es más una referencia a su misión que una llamada en su favor. El peor de los sufrimientos de Jesús en el momento de su muerte es ver que su misión termina en un fracaso total. El plazo que le pide a Dios le permitiría intentar una vez más la conversión del pueblo de Israel.

La actitud creyente

La pasión constituye para Jesús la entrada en el silencio con los hombres. Comienza entonces para él un careo amante y doloroso con su Padre: uno de los términos más reveladores de la proximidad de Jesús con su Padre en el momento de la agonía es la palabra «*Abba*». Las primeras palabras de un niño son: «*abba, imma*» (papá, mamá). «Para una sensibilidad judía habría sido una falta de respeto, algo inconcebible, dirigirse a Dios con un término tan familiar. Que Jesús se haya atrevido a dar ese paso es algo nuevo e inaudito; cuando Jesús llama a Dios *Abba*, nos manifiesta cuál es el corazón de su relación con él»⁸.

Mt 27, 46

A media tarde gritó Jesús muy fuerte: Elí, Elí, lemá sabaktani. (Es decir: Dios mio, Dios mio, ¿por qué me has abandonado?)

Esta frase es una de las pocas que se nos han transmitido en arameo, la lengua materna de Jesús: es una garantía de autenticidad. De todas formas, no es la

clase de palabra que la comunidad primitiva habría podido inventar. Lucas tuvo miedo de que sus lectores comprendieran mal este grito que parece desesperado y lo sustituyó por una frase serena y confiada: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46).

Sin embargo, Mt y Mc la han conservado; es que nos querían dar a comprender que la miseria de Jesús en el momento de morir había llegado a tal extremo que Dios parecía haberlo abandonado. Así, pues, hay que mantener el sentido trágico de este grito final de Jesús. Pero no hay que olvidar que es al mismo tiempo una oración: cuando está a punto de acabar su existencia de hombre en medio de la injusticia y del fracaso, Jesús se sumerge en la oración del salmista (Sal 22) que llama a Dios en su ayuda. Cuando las tinieblas se ciernen a su alrededor y en su propio espíritu, Jesús se abandona en manos de su Padre.

EL SENTIDO DE LA MUERTE

Jesús se inserta así en la línea de los creyentes del Antiguo Testamento para quienes Dios es el último interlocutor en el momento supremo, de esos mártires que por fidelidad a Dios llevan al fondo su testimonio. Pero hace más que sus predecesores, dando a su destino contingente y particular un valor universal. Hemos de confesar que no es fácil encontrar las palabras literales con las que Jesús hizo de su muerte el signo de la salvación; la iglesia primitiva, al repasar la vida de Jesús a la luz de la resurrección, tendió a enriquecer con su propia fe sus recuerdos de Jesús. Pero hemos de admitir que no hizo más que desplegar en la claridad lo que estaba ya contenido oscuramente en ciertos gestos y palabras de Jesús.

Mc 8, 31-33⁹

y empezó a instruirlos: Este hombre tiene que padecer mucho: tiene que ser rechazado por los

8. J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*. Seuil, Paris 1972, 68-69.

9. Cf. los otros dos anuncios: Mc 9, 30-32; 10,33-34.

senadores, sumos sacerdotes y letrados, ser ejecutado y resucitar a los tres días.

Es verdad que los tres anuncios de la pasión (sobre todo el primero y el tercero) son en parte profecías «post eventum», escritas después de pascua: los detalles de las humillaciones infligidas a Jesús confirman esta hipótesis.

En estos anuncios hay un elemento que merece particularmente nuestra atención: la mención del *tercer día*. Hasta muy recientemente, la mayoría de los autores estaban de acuerdo en ver aquí un añadido cristiano. Sin embargo, es posible que tengamos aquí uno de los pasajes más reveladores del sentido que Jesús quería dar a su propia muerte. En efecto, un mejor conocimiento de las interpretaciones judías en tiempos de Jesús demuestra que la expresión «el tercer día» tenía un sentido escatológico (relativo al final de los tiempos) y no cronológico. Se conoce un comentario del Génesis («Midrash Rabbah,») que identificaba *el tercer día* con «*el día de la vivificación de los muertos*, según está escrito: dentro de dos días nos hará revivir, el tercer día nos resucitará y viviremos ante él»¹⁰. Esta lectura está confirmada por una paráfrasis aramea (tárgum) de Os 6, 1-2: «*Nos hará revivir en los días de las consolaciones venideras; el día que haga revivir a los muertos, nos resucitará y viviremos ante él*»¹¹.

Entonces, si la fórmula «*el tercer día*» evoca la resurrección general, no resulta del todo anacrónica en labios de Jesús. Sería, en *este* caso, la expresión más explícita del sentido que Jesús daba a su propia muerte: Jesús afirma que en su muerte se cumple el acontecimiento esperado para el final de los tiempos y para la comunidad entera.

Mc 14, 22-25: la cena eucarística

El último encuentro de Jesús con sus discípulos es una cena de despedida en la que transmite a sus amigos

10. P. Grelot, *Le résurrection du Christ et l'exégèse moderne*. Cerf. Paris 1969, 39. Otras menciones del «*tercer día*» en la literatura judía pueden verse en Strack-Billerbeck, a.c., I. 747.

11. Citado por Grelot, a.c., 38.

SOCRATES ANTE LA MUERTE

En los comienzos del siglo IV a.C., Platón escribió una apología de Sócrates en la que traduce muchos de sus propios sentimientos. He aquí el discurso que pone en labios de Sócrates poco antes de morir:

«*Cuántas razones para esperar que la muerte es un bien! Porque una de dos: o bien el que ha muerto no es nada, y en ese caso ya no hay absolutamente ningún sentimiento de nada; o bien, según se ha dicho, la muerte es un traslado, un paso del alma de este lugar a otro.*

Si el sentimiento no existe, si la muerte es uno de esos sueños en los que ya no se ve nada, ni siquiera imaginario, ¡qué maravillosa ventaja tiene que ser esa muerte!... Por otra parte, si la muerte es como un traslado de este sitio a otro, si es verdad que allí abajo están reunidos, como se dijo, todos los que han muerto, ¿qué cosa mejor podríamos imaginar?

Pero ya llega la hora de marcharnos, yo para morir, vosotros para vivir. Entre mi suerte y la vuestra, ¿cuál es mejor? Nadie lo sabe más que la divinidad».

(Platón, *Apología de Sócrates*, 40-42).

lo más precioso que tiene. Antes de ser entregado, impotente, a sus enemigos, antes de que se le escape su propia muerte, hace de ella un don libre, le da un sentido: «Esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos», Refiriéndose a la alianza original del Sinaí y aludiendo a la muerte expiatoria del siervo doliente (Is 53), Jesús hace del don de

su vida ¹² la reiteración y el cumplimiento del primer éxodo, paso definitivo de todos los hombres de la muerte a la vida ¹³.

12. R. Girard, *Des éhoses eahéées depuis la fondation du monde*. Grasset. Paris 1978. nos aconseja que no hagamos de la muerte de Jesús una especie de auto-inmolación morbosa. Jesús acepta morir para denunciar la violencia que reina entre los hombres e intentar ponerle fin.

13. e1. en este mismo sentido, Ml. 10, 20.

Esta selección de textos del Nuevo Testamento demuestra que Jesús asume su destino de hombre mortal inscribiéndose en el camino abierto por Daniel y los mártires del siglo 11. Fiel a su misión profética, acepta con coraje y lucidez la violencia desencadenada contra él. Pero al hacer de su muerte el acontecimiento de los últimos tiempos, da un sentido nuevo a la esperanza milenaria de Israel: será necesaria la resurrección de Jesús para que los hombres tomen realmente conciencia de ello.

«DESCENDIO A LOS INFIERNOS, SUBIO A LOS CIELOS»

El catecismo nos enseñaba que las palabras «descendió a los infiernos» quieren decir que, después de morir Jesús, su alma bajó a los limbos para visitar a las almas de los justos muertos después de Adán y anunciarles su próxima entrada en el cielo ¹. Esta interpretación literal manifestaba un desconocimiento del simbolismo bíblico. En realidad, esta expresión es una herencia del Antiguo Testamento, una manera de afirmar la realidad de la muerte de Jesús; «descender a los infiernos» (o al Sheol) significa simplemente realizar la misma experiencia de muerte que los demás hombres. Así, pues, «se suscitaría un falso problema si se preguntase en qué lugar se encontraba Cristo entre su muerte y su resurrección, y cómo hay que representarse ese sheol en donde estaba entonces su alma. No hay que ignorar los convencionalismos del lenguaje mítico que sirve aquí para traducir el misterio, interpretando de manera material y *objetivante* lo que hay que comprender según las leyes de la simbólica, donde la yuxtaposición de imágenes no expresa necesariamente una secuencia cronológica, sino que sirve más bien para detallar los diversos aspectos de una realidad compleja» ².

Con este mismo criterio hay que comprender la ascensión de Jesús. Esta, por otra parte, se nos describe

con términos parecidos a otros relatos de raptó en el Antiguo Testamento: «Se lo llevaron al cielo» (Lc 24, 51), «lo vieron subir, hasta que una nube lo ocultó a sus ojos» (Hech 1, 9). En el texto griego los dos verbos están en pasiva. Puede pensarse que estamos en presencia de lo que los gramáticos llaman «pasivos divinos» que permiten evitar por respeto el uso de! nombre de Dios. Podría entonces traducirse: «Dios se lo llevó al cielo». Interpretar literalmente el misterio de la ascensión es dar pie a la objeción ridícula de! astronauta soviético que proclamaba no haberse tropezado con Dios en su vuelo. Afirmar esto no es negar la muerte ni la exaltación de Dios en Jesús; es simplemente reconocer que la revelación se encarna en una cultura particular, adoptando su visión del mundo, su visión del hombre, su lenguaje. Esto nos hace pensar en Bernanos: «Una de las gracias más incomprensibles del hombre es que tiene que confiar lo más precioso que tiene a algo tan inestable, tan plástico, como la palabra» ³.

1. *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*. Mame, Tours 1947,66.

2. P. Grelot, *De la mori à la vie éternelle*, o.c., 90.

3. G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, 39.



Cristo en los Limbos - Iglesia de San Clemente de Roma

RESURRECCION y MUERTE EN LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Sólo la resurrección autentifica la pretensión exorbitante de Cristo de hacer de su vida y de su muerte la manifestación definitiva de Dios entre los hombres. Me gustaría mostrar ante todo cómo los primeros cristianos reconocieron en la resurrección el acontecimiento escatológico que culmina el largo camino de Israel y da valor universal al destino contingente de Jesús de Nazaret. En adelante, Jesús es la novedad radical que,

según la expresión de la carta de Bernabé, «da a conocer el pasado, explica el presente y da la inteligencia del porvenir»¹. En un segundo tiempo, señalaremos cómo esta nueva luz iluminó los interrogantes de los primeros cristianos sobre la muerte y la vida.

1. Carta de Bernabé, 1, 5.

La resurrección, irrupción de Dios en la historia

Los primeros cristianos acogieron la resurrección como el nuevo *acontecimiento original* que sustituye y cumple la revelación del Sinaí. Los Hechos de los apóstoles indican que, tras la irrupción del espíritu en pentecostés, son ellos la definitiva comunidad del espíritu, la Jerusalén de los últimos tiempos y el nuevo «qahal» (la nueva asamblea del desierto)².

En el primer capítulo veíamos cómo la experiencia del Sinaí acompañó a Israel a lo largo de toda su historia y dio sentido a todas sus aventuras. La resurrección cumplirá estas mismas funciones en la primitiva comunidad.

Mc 16, 1-8: el nacimiento de la fe cristiana

El relato de la visita de las mujeres al sepulcro conserva las huellas del trastorno provocado por la experiencia del resucitado. Más que un recuerdo puramente

2. Para profundizar más, cf. A. Marehadour, *Visages de l'Eglise primitive: Vivante Eglise*, 5 151-154.

anecdótico, este texto describe la irrupción de Dios en la historia humana señalando «el carácter inesperado, desconcertante, asombroso de un hecho que se escapa al hombre, por el que Jesús elude la comprensión de los hombres y sólo puede ser revelado por Dios»³.

«Terminado el descanso del sábado...»: el primer día de la semana

El autor nos hace sentir que comienza algo radicalmente nuevo. El sábado ha pasado; el autor da a entender que ha acabado ya el orden judío para dejar sitio al «primer día de la semana»; ha vuelto una página, la era cristiana inaugura un comienzo nuevo.

«Muy de mañana, recién salido el **sol**»

El texto muestra cierta incoherencia que es sin duda voluntaria: «muy de mañana» afirma la permanencia de la oscuridad de la noche, mientras que «salido el sol» proclama que la luz ya brilla. En la muerte de Jesús las tinieblas se hicieron densas sobre el mundo. Pero el sol brilla ya; esta contradicción textual ¿no es la afirmación en la fe de que la muerte de Jesús señala la victoria de la vida?

El cadáver y el que vive

Esta construcción en antítesis prosigue en el texto. Se insiste con cierta pesadez en el objeto de la búsqueda de las mujeres; compran aromas para embalsamar a Jesús. Van en busca de un cadáver cuya presen-

cia intentan perpetuar. Vienen a constatar y a consagrar definitivamente la muerte de Jesús. Su pregunta sobre la piedra va en este mismo sentido: la piedra simboliza el hundimiento en la tierra, el fin de la aventura, la inaccesibilidad insuperable del mundo de los muertos.

Su extrañeza y luego su susto nacen precisamente de la subversión de la lógica y de la fatalidad humanas. Se ha corrido la piedra: es la primera brecha en la lógica de la muerte que quiere que las piedras sepulcrales caigan siempre sobre los muertos. Pero hay más: no sólo está abierta la tumba, sino vacía. Buscaban un cadáver (que conservar) y encuentran una sorpresa, un mensajero que les *revela* una buena noticia inaudita: *Ha resucitado*.

En este aspecto es esencial mantener el carácter primero de la revelación. A veces una presentación demasiado apologética ha invertido la secuencia «sepulcro vacío-resurrección» en este sentido: el sepulcro está vacío, luego Jesús ha resucitado. Pero entonces la resurrección se disuelve, el misterio se transforma en problema, el signo se reduce a una prueba. La verdadera secuencia del texto es ésta: el Señor ha resucitado (es la revelación); he aquí un signo: el sepulcro está vacío. El signo no es elocuente más que para los que acogieron ya antes la palabra reveladora de Dios.

Esta revelación es tan desconcertante que las mujeres regresan sumergidas en el terror y el silencio. Si ellas venían a poner un término definitivo a la historia de Jesús, se han encontrado con que Dios ha derribado sus proyectos humanos y transforma en un comienzo lo que ellas creían que era un final. Por eso su huida del sepulcro confirma lo que los primeros versículos hacían sentir: en la tumba abierta y vacía se inaugura algo nuevo. Con la resurrección de Jesús llega a su término el tiempo judío; acaba el poder de la muerte; el cristianismo nace en la revelación del ángel de Dios: Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado.

3. J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, a.c., 107.

La experiencia cristiana de la resurrección

Hemos tenido frecuentemente la ocasión de repetir que el encuentro con el Dios vivo del Sinaí no libró a Israel de los titubeos y de las vacilaciones. Lo mismo ocurrió con la iglesia primitiva que, a la luz de la resurrección, tuvo que abrirse caminos no trillados. Guardémonos de considerar la época de los primeros cristianos como una especie de edad de oro de certezas y de claridad.

Para la cuestión que nos concierne se van presentando interpretaciones sucesivas, seguidas de correcciones, de afinamientos, bajo la influencia de cuestiones nuevas, de dificultades o de errores. Más que hacer una síntesis de la existencia cristiana, me gustaría, a partir de algunos textos, señalar la evolución de Pablo en la interpretación de la resurrección⁴.

PABLO

1 Tes 4, 13-18

Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los que mueren, para que no os aflijáis como esos otros que no tienen esperanza.

Poco después de llegar a Corinto, Pablo recibe noticias de la comunidad de Tesalónica que acaba de fundar. Con los motivos de satisfacción (1 Tes 1, 2-10) se mezclan los de preocupación: ante la muerte reciente de algunos miembros de la comunidad, los creyentes se ven envueltos por la duda y la tristeza. Para comprenderlo, hemos de recordar que Pablo y los primeros cristianos estaban tan convencidos de

que los tiempos escatológicos estaban inaugurados, que vivían en la espera inminente de la «parusía»⁵ (la vuelta de Jesús). Durante la liturgia eucarística cantaban: *iMaranatha!*, fórmula equivalente a una aspiración urgente «¿Ven, Señor!» o a una certeza de fe «¡el Señor viene!»). Esta fórmula aparece en 1 Cor 16, 22 Y Apoc 22, 20.

A nosotros, que respiramos otro clima cultural y religioso, nos cuesta trabajo comprender la fiebre de los primeros cristianos en su deseo de la vuelta de Cristo, hasta el punto de que, unos meses después de haber escrito esta primera carta a los tesalonicenses, Pablo tuvo que escribirles otra para ponerles en guardia contra una especie de movilización general: algunos habían dejado de trabajar (2 Tes 3, 11): viviendo en la espera habían llegado a vivir de la espera.

Unos veinte años después de la resurrección de Jesús, por el año 52, Pablo elabora una primera respuesta: su punto de partida es la fe que comparte con los tesalonicenses: «¿No creemos que Jesús murió y resucitó?» (1 Tes 4, 14). En efecto, los fieles escucharon en este punto la enseñanza básica de Pablo, que afirmaba que era menester «servir al Dios vivo y verdadero y *aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte*, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene» (1 Tes 1, 9-10). Si la muerte de algunos⁶ provoca la consternación de los creyentes y pone en crisis su fe, es que ha creado una situación que no estaba prevista.

Parece ser que Pablo se sitúa en la misma perspectiva de sus lectores, en el sentido de que por el momento considera a los *muer*tos antes de la parusía como *excepciones*, mientras que la situación normal es la de «*los que quedemos vivos para cuando venga el Señor*» (4, 15). Pero aunque sean casos excepcionales, los cristianos fallecidos se consideran como

5. Palabra técnica usada en el NT para significar la vuelta gloriosa de Jesús (cf. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23).

6. Después de 20 años de la muerte de Jesús, debía haber ya varios muertos en las comunidades cristianas. Los casos de Esteban (Hech 7) y de Santiago (Hech 12) no eran problema, pues se trataba de mártires. Aquí debe pensarse en los primeros muertos entre los tesalonicenses.

4. Para estas ideas me inspiró en J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*. Stuttgarter Bibel Studien 1976.

«dormidos en Jesús»⁷. «muertos en Jesús». Esta fórmula un tanto extraña afirma una convicción existencial: los que estuvieron durante su *vida* unidos con Jesús, lo seguirán estando misteriosamente en su muerte.

El interés de este pasaje es el de reflejar un momento del pensamiento de Pablo; aunque bajo la influencia de las representaciones apocalípticas (cf. el arcángel, las nubes, la trompeta), Pablo cree que la venida próxima de Cristo beneficia ante todo a los cristianos en *vida*, y luego excepcionalmente a los que ya hayan muerto. Sin embargo, más allá de los clichés apocalípticos, más allá de las oscilaciones sobre el carácter universal de la salvación, lo esencial está dicho en este pasaje: *"así estaremos siempre con el Señor"* (1 Tes 4, 18)

1 Cor 15, 1-58

Es interesante confrontar la respuesta de Pablo a los tesalonicenses con las reflexiones más elaboradas que tendrá que hacer cinco años más tarde a los corintios (año 57) sobre el mismo tema. No hemos de olvidar que los dos pasajes son distintos en amplitud y en solemnidad. Además, la comparación nos hace *ver* modificaciones importantes en el lenguaje de Pablo. Recorramos sencillamente las grandes secciones de este capítulo 15, marcando las diferencias que se han producido en el pensamiento paulino.

-15, 1-11:

Como había hecho con los tesalonicenses, Pablo recuerda aquí la fe que comparte con sus lectores. Lo hace con solemnidad, recurriendo a las expresiones técnicas utilizadas por los rabinos para marcar la fidelidad a la tradición: «lo que os *transmití* fue ante todo lo que yo *había recibido*». Sigue la formulación de esa fe tan antigua que él mismo había recibido: «el mesías murió...»

¿Por qué este recuerdo con la enumeración solemne de testigos? No porque se discuta la resurrección de Jesús: esto no aparece en ninguna parte de este capítulo. La razón parece ser que es dar un texto de referencia, compartido con sus lectores, para apoyar en él las reflexiones siguientes.

-15, 12-19:

No se sabe con certeza el error que Pablo denuncia aquí. Puede ser que algunos, como en Tesalónica, excluyan a los muertos de la *vida* en Jesús. Más radicalmente podemos *ver* aquí a los que niegan toda *vida* después de la muerte. Pablo recuerda que la resurrección de Cristo carece de sentido «si no hay resurrección de muertos» y «si la esperanza que tenemos en el mesías es sólo para esta *vida*».

El punto de *vista* que aquí se expone es el de 1 Tes. Pero aquí la argumentación es más apretada: la conexión necesaria entre la resurrección de Cristo y la de los muertos se subraya con más energía; además, Pablo *no considera* ya a los muertos como *excepciones, sino como lo normal*. Cree que él y otros muchos *verán* al mesías antes de morir ««no todos moriremos»: 15, 51), pero el retraso de la parusía modifica su punto de *vista*.

-15, 20-34:

En este pasaje *va* mucho más allá que en 1 Tes. Mientras que allí la esperanza se limitaba a los cristianos muertos y *vivos*, aquí se amplía a toda la humanidad. «Lo mismo que *por Adán* todos mueren, así también *por el mesías* todos recibirán la vida» (15, 22). Lo mismo que Adán fue por quien entró la muerte en el mundo, también Cristo es el «primer fruto de los que mueren». En el paralelismo entre los dos Adanes brota una interpretación universal de Jesús-Salvador que estaba ausente en 1 Tes 4.

Al mismo tiempo, Pablo tiene que denunciar un peligro serio en el mundo de los corintios: el entusiasmo helenista, una herejía que consideraba que los bautizados habían alcanzado la plenitud de la salvación y se habían instalado ya aquí abajo en la existencia celestial. Pablo les recuerda que el hombre en la tierra está en el tiempo del «*todavía* no»; «todos recibirán la *vida*, aunque *cada uno en su propio turno*: como primer fruto, el mesías; después, los del mesías, el día de su venida» (15, 22-23).

-15, 35-49: el cuerpo de los resucitados

A los corintios, curiosos de percibir el secreto de la resurrección, Pablo les enseña, a *través* de la parábola de la planta que muere para renacer distinta, que

7. La TOS une "en Jesús. al verbo anterior (dormidos en Jesús), y no a la frase siguiente: «a los dormidos, Dios Se los llevará en Jesús». Nosotros preferimos la primera lectura.

entre la muerte y la vida hay una ruptura necesaria. Para un semita como él es inconcebible que el hombre pueda vivir sin cuerpo, pero para señalar bien el abismo que hay entre lo terreno y lo celestial utiliza una fórmula contradictoria para nuestra lógica y habla de «cuerpo espiritual»: en definitiva, esta transformación sólo puede ser obra de la omnipotencia de Dios: «Quiero decir, hermanos, que esta carne y hueso no pueden heredar el reino de Dios ni lo ya corrompido heredar la incorrupción» (15, 50).

-15, 50-58: reinterpretación de tesalonicenses

En este último desarrollo sobre la resurrección, Pablo revela a sus lectores un misterio, es decir, una enseñanza que él ha recibido del espíritu. En primer lugar, Pablo sigue creyendo que la parusía del Señor tendrá lugar antes de que él muera, pero mientras que en Tes consideraba su estado como la condición normal de los creyentes en el momento de la vuelta de Jesús, en 1 Cor la condición mortal se ha convertido en la ley común.

La novedad esencial respecto a 1 Tes es que todos, muertos o vivos, quedarán radicalmente modificados: «Los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados» (15,53). Pablo saca aquí las consecuencias de la discontinuidad evocada anteriormente entre el grano que se siembra y la planta nacida de la tierra: «esto corruptible tiene que vestirse de incorrupción y esto mortal de inmortalidad» (15, 53). Sólo entonces se realizará la victoria definitiva sobre la muerte: «Se aniquiló la muerte para siempre. Muerte, ¿dónde está tu victoria?, ¿dónde está, muerte, tu aguijón?» (15, 54-55).

La carta a los filipenses (3, 20-21)

La incertidumbre en la fecha de esta carta (según se sitúe durante la prisión de Pablo en Efeso, en Cesarea o en Roma) hace problemático sacar conclusiones definitivas sobre la evolución de Pablo. Sin embargo, es cierto que esta carta, lo mismo que 2 Cor (5, 1-10), manifiesta un cambio de actitud en Pablo. Se va borrando la perspectiva de la resurrección general en provecho de la aventura individual del creyente. Pablo piensa en la probabilidad de su muerte: «Deseo morirme y estar con Cristo» (1, 21-23). La

cárcel y los peligros que ha corrido debieron influir no poco en este cambio de actitud.

La carta a los filipenses expresa también con nuevos acentos la conciencia de haberse hecho extraño a las realidades terrenas: «Nosotros somos *ciudadanos* del cielo, de donde aguardamos como salvador al Señor Jesús, el mesías; el transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo, con esa energía que le permite incluso someterse el universo» (3, 20-21).

Esquemáticamente, señalemos la última etapa de la evolución de Pablo: en las cartas de la cautividad en Roma (años 62-63) la resurrección no es ya sólo una esperanza futura: se ha realizado ya en la experiencia del bautismo: «Al sepultaros con él en el bautismo, fue él quien os asoció a su resurrección, por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó a él de la muerte» (Col 2, 12) s.

Ha desaparecido la fiebre de la espera inminente. En el espacio de quince años se ha precisado la fe en Jesús resucitado. La negación de la historia, mantenida por la certeza del retorno inminente, ha dejado su lugar al tiempo de la iglesia, que es participación ya realizada -por la fe y el bautismo- en la vida de Cristo. Ha existido ciertamente la tentación de instalarse en una espera perezosa, pero por encima de estas peripecias, los primeros cristianos han encarnado en su vida cotidiana la existencia nueva arraigada en Cristo. Las recomendaciones de Pablo son preciosas para darnos a conocer las sombras y las luces 9.

JUAN

MUERTE Y VIDA EN EL EVANGELIO DE JUAN

La experiencia de Pablo se va escalonando a través de unos doce años. Hay que tenerlo en cuenta para pesar la importancia de la reflexión cristiana que

8. Cl. Rom 6, 4; Col 2, 12; 3, 1; El 2,6.

9. M. Q'Connor. *L'existence chrétienne selon saint Pauli*. Cerf, Paris 1974.

se enfrentó tan pronto con nuevos cuestionamientos, bajo la amenaza a veces de los sistemas religiosos que por entonces estaban de moda.

El evangelio de Juan ofrece un interés distinto. A finales del siglo 1, se ha apagado la ilusión de un regreso inminente de Jesús. Es ya la tercera generación cristiana la que se esfuerza en encarnar su mensaje. Los grandes testigos de Jesús han ido desapareciendo uno tras otro. La cuestión que se palpa en este evangelio es muy actual: ¿cómo conjurar la ausencia física del Señor?

Sería demasiado afirmar que el evangelista ha eliminado por completo la espera del retorno; esta espera subsiste en algunos elementos tradicionales: «La casa de mi Padre tiene muchos aposentos. Si así no fuera, ¿os habría dicho que vaya prepararos sitio? Cuando vaya y os lo prepare, *volveré para llevaros conmigo*; así, donde esté yo, estaréis también vosotros» (Jn 14,2-3). Pero hay que reconocer que esta afirmación se borra en provecho de una «escatología realizada», o sea, de una conciencia nueva de que *el final de los tiempos ya ha tenido lugar*. El pasaje más claro en este sentido es Jn 5,19 s: «Igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, también el Hijo da vida a quien quiere... Os lo aseguro: quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, *posee vida eterna* y no se le llama a juicio; no, ya *ha pasado de la muerte a la vida*».

Jn 11: la resurrección de Lázaro

Más que entresacar del evangelio algunos versículos, convendrá que nos detengamos en un relato en donde el autor refleja admirablemente su concepción *de la muerte y de la vida*. Quizás *el lector se sorprenda a priori de que una historia aparentemente tan sencilla contenga una enseñanza tan profunda*. Pero en la biblia no hay «historias sencillas». Esto es particularmente cierto de Juan, que da siempre a sus relatos un valor simbólico.

y éste es el caso de la resurrección de Lázaro. La interpretación simbólica que me parece estructurar todo el relato es la siguiente: ¿cómo resolver el enigma con que se enfrentan los lectores de Juan?

Jesús llega siempre con retraso. La cuestión de la muerte que había preocupado a la comunidad de Tesalónica se ha hecho evidente para los cristianos de finales del siglo 1: la muerte es *la condición común de todos* sin excepción. Hasta el discípulo al que amaba Jesús conoció la muerte, a pesar de la leyenda que circulaba sobre él (Jn 21, 23: «pero Jesús no dijo que no moriría, sino... »).

Esta interpretación me parece válida, pues es la única que integra varios datos del texto que de lo contrario resultan faltos de coherencia:

-el retraso de Jesús no se explica en el texto, porque es *inexplicable*. Cuando las hermanas de Lázaro avisan a Jesús, éste está «al otro lado» del Jordán, un «al otro lado» que no es solamente geográfico... Además, aunque le avisan, él da largas al asunto: «esperó dos días donde estaba». Sin embargo, lo quería mucho. La continuación del relato, con las sucesivas paradas de Jesús, aumenta esta lentitud insoportable, escandalosa no sólo para la lógica del relato, sino sobre todo para la experiencia cotidiana de los cristianos de Juan: Jesús los quiere como quería a Lázaro, pero siempre llega tarde.

-Lázaro queda borrado. Es verdad que no hay que pedir a Lázaro que siga actuando, dado que es el muerto que remite a los demás a la experiencia de la muerte. Sin embargo, la lógica del relato pide que su salida del sepulcro sea tanto más solemne y brillante cuanto más se ha retrasado. Pues bien, contra todas las leyes del «suspense», se escamotea el final del relato. Lázaro queda en silencio; vuelve sencillamente a la vulgaridad de lo cotidiano. «Desatado y dejadle que ande». Los novelistas y los pintores han intentado superar esta frustración pintando a Lázaro con esa mirada vacía del que ha visto lo invisible, o narrando *lo que había visto* en su *experiencia de la muerte*. Si *el relato del evangelio nos priva del final que todos esperábamos*, es sin duda porque *su cima está en otra parte*.

-el sitio de la revelación no coincide precisamente con el milagro, sino que lo precede. Lo esencial tiene lugar en la conversación entre Marta y Jesús (v. 20-27), antes incluso de que el milagro se realice.

Estos tres elementos del relato, que serían ilógicos en una lectura puramente anecdótica, resultan coherentes en la lectura simbólica que proponemos ¹⁰. El relato de Lázaro se convierte para Juan en el punto de partida para una enseñanza: a sus cristianos que no acaban de comprender por qué Jesús deja morir a los que él ama, Jesús les recuerda que en Jesús la muerte no es ya lo que era. La revelación central está en el diálogo «cristiano») entre Jesús y Marta. Su interpelación de Jesús, según se ha dicho, es más «una confesión de fe que una petición» ". En un primer tiempo, Jesús le hace confesar la fe judía tradicional: «Ya sé que resucitará en la resurrección del último día» (v. 24).

Pero hay que ir más allá, acoger la revelación que se da en el v. 25: «Yo soy la resurrección y la vida: *el que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que está vivo y tiene fe en mí, no morirá nunca*". Esto es lo esencial, lo que -por encima del caso contingente y único de Lázaro- es válido para los cristianos de Juan: la muerte biológica es una quimera para el creyente. El que cree y ama (las dos realidades son inseparables) ha pasado ya de la muerte a la vida.

Según el comentario incisivo de Bultmann, para el creyente que todavía está en esta vida terrena no existe la muerte en sentido definitivo. Morir se ha hecho para él una quimera. La vida y la muerte en sentido biológico -o sea, el bien más grande y el horror más profundo- son irreales. En la medida en que por la fe ve al revelador, ve a Dios mismo» ¹².

De las cartas de Pablo al evangelio de Juan hay casi medio siglo. A los titubeos de las primeras reflexiones ha sucedido la madurez y la serenidad de Juan. Para Juan, el Dios vivo ha irrumpido entre los hombres en la persona de su Hijo. El paso de la muerte a la vida se realiza ya ahora, pues «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él» (3, 16).

10. La lectura simbólica no niega la lectura histórica. Lo que pasa es que en los evangelios, sobre todo en Jn, no hay nunca hechos «brutos», **no-significantes**.

11. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 306.

12. *Ibid*, 308.

CONCLUSIONES

Israel...

El itinerario que hemos seguido ha ido situando las diversas etapas de Israel desde su origen hasta el Nuevo Testamento. Hemos ido abriendo un camino a través del bosque de la biblia plantando unos mojones, testigos de la evolución de Israel en su relación con la muerte y la vida.

Los textos estudiados son hitos donde se refleja la esperanza de Israel, con sus limitaciones y sus aberturas al mismo tiempo. Creo que esta investigación es útil y hasta esencial, ya que nos hace comprender cómo nuestros padres en la fe se situaban ante la cuestión de la muerte y de la vida de manera distinta de nosotros; no es extraño si tenemos en cuenta que tenían otra visión del mundo y del hombre. La fuerza de una civilización se mide por las armas que pone en manos de sus hombres para que se enfrenten con la muerte. Y en este punto la cultura semítica estaba bien provista: su sentido comunitario, su ausencia de egocentrismo, su abertura natural a Dios, su conciencia de la finitud: todo esto predisponía a Israel para que concediera a la vida todo su valor y al mismo tiempo aceptase los límites de su destino. Podemos incluso añadir que su antropología «unitaria» era más bien una oportunidad que un obstáculo.

Jesús...

Cristo, frente a la muerte, encarna lo que el judaísmo había encarnado de mayor pureza. Se presenta como el creyente totalmente despojado de sí mismo, que pone toda su existencia bajo la mirada de Dios. Encarnando en esta tierra el rostro más perfecto que jamás haya producido la humanidad, vive y muere como ningún otro hombre lo había hecho. Arrancándolo de la muerte, el Padre nos revela lo que nuestros ojos carnales no habrían podido ver: Dios estaba presente en él. A través de lo que decía y de lo que hacía, Dios iba trazando el rostro del hombre nuevo, el nuevo Adán, la «primicia» de la nueva humanidad. Sólo la resurrección, palabra de Dios sobre su Hijo, nos lo podía revelar. Desde entonces, su destino contingente y particular toma un valor de eternidad y universalidad para todos los hombres. Al morir, «da» su espíritu: la expresión griega dice a la vez que muere y que transmite su espíritu. Ese espíritu mora ahora entre los creyentes, dando a su vida y a su muerte una nueva profundidad.

Esto no quiere decir que Jesús suprima para sus creyentes la tragedia de la aventura humana. Llevando hasta el fondo su agonía en lágrimas y sangre, abraza el miedo de los hombres ante ese paso. Ante la tumba de Lázaro, gime interiormente, se turba, llora... Por tanto, también él sufrió por la desaparición del amigo y por la cercanía de la muerte.

Por tanto, impide así a los creyentes que prediquen una resignación irénica o una alegría ingenua

ante la muerte. La finitud (que se manifiesta radicalmente ante la muerte) es demasiado fundamental en la experiencia humana para que se la quiera escamotear en nombre de una presunta fe.

Pero lo cierto es que la resurrección de Jesús transforma la mirada que los hombres dirigen a su propia vida. «Murió por todos para que los que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15). En resumen, vivir plenamente es creer, amar y esperar como lo hizo Jesús. Por desgracia, las apariencias muchas veces engañan, como señala el reproche de Juan al ángel de la iglesia de Sardes: «Nominalmente vives, pero estás muerto» (Apoc 3, 1).

Vivir ya ahora una vida distinta, en la esperanza de una *vida distinta*: es esa la plenitud del mensaje evangélico. Jesús reveló a Marta que la verdadera vida empieza *ya ahora*, con la única condición que resume la hermosa fórmula de 1 Jn 3, 23: «Su mandamiento es éste: que demos *fe* a su Hijo Jesús, el mesías, y *nos amemos* unos a otros como él nos mandó». Y esa vida en Dios, comenzada ya ahora, no se agota en nuestra existencia terrena: los hebreos lo habían sentido, Cristo lo ha afirmado claramente y su resurrección nos da la certeza de ello.

ANTROPOLOGIA BIBLICA y PSICOANALISIS

El dualismo platónico ha dejado sus huellas en algunas de las fórmulas de nuestros catecismos: «la muerte es la *separación* del alma y del cuerpo». Citemos para ilustrar la perspectiva griega esta fórmula concisa de Plutarco: «El cuerpo de todos soporta la muerte irresistible, pero deja viva tras de sí su imagen de eternidad, pues sólo ella emana de los cielos. En efecto, ella ha venido del cielo y allá vuelve, no con el cuerpo, sino sólo cuando se ha desprendido lo más posible y se *ha separado* de él, cuando se ha hecho pura, desencarnada y santa» (*Romulus*, 28, 8).

Las reflexiones siguientes son obra de un psicólogo; rehabilitan la antropología unitaria de la biblia:

«Ante la angustia de la muerte, el temor y la resistencia a perderse a *sí* mismo, la concepción dualista -¿no habrá nacido precisamente de aquí?- me parece que ofrece toda libertad de captación al mecanismo de defensa llamado *negación* o también *anulación*. Sólo se muere un poco, y sólo en el cuerpo, cuya contingencia y carácter perecedero sólo puede ignorar un loco. Todo está organizado para no *sentirse* totalmente destruido en lo que de nosotros es accesible a la conciencia refleja. Basta con pensar en los egipcios o en el mundo grecorromano en donde el viviente conoce de antemano el más allá de su muerte, especializado con tanta meticulosidad y detalle como en un plano de un Estado Mayor.

En la perspectiva cristiana, la presentación de la «muerte-resurrección» puede correr este mismo riesgo aumentado. Es evidente que algunas esperanzas de resurrección son muy narcisistas y que esto se ve en las presentaciones del catecismo.

El lenguaje de la escritura que afirma que seremos «como ángeles» pone en discusión estos proyectos narcisistas siempre vivaces. Nos obliga a considerarlos como conductas alienantes que hay que purificar continuamente en el abismo del acto de fe»¹.

1. R. Velut. psicólogo.

En los puntos particulares, el lector puede acudir a las notas en donde señalo los libros que me han inspirado. Aquí recojo los libros más sintéticos en los que el lector puede ahondar en su trabajo:

Bibliografía

1. ANTIGUO TESTAMENTO

P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*. Cerf, Paris 1971; especialmente el capítulo 2: **El** hombre ante la muerte.

R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección*. Marova, Madrid 1967. Es la obra más sintética, a la que deben mucho estas páginas.

2. NUEVO TESTAMENTO

J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Aubier, Paris 1971. Muy recomendable por la seriedad del trabajo y su calidad pastoral.

H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa propre mort?* Cerf, Paris 1977. Más técnico que el anterior.

Mort-Vie-Résurrection. Labor et Fides, Gêneve 1971. Es la traducción de algunos artículos sobre la vida y la muerte del famoso diccionario alemán TWNT (Diccionario teológico del Nuevo testamento).

Número 101 de «Lumiere et Vie»: la muerte de Cristo.

CONTENIDO

En este cuaderno, Alain Marchadour, del equipo «Evangile et Vie» y profesor en el Instituto Católico de Toulouse, abre un camino a través del bosque bíblico, señalando diversos mojones que atestiguan la evolución de Israel en su relación con la muerte y la vida.

La experiencia original de Israel	
El acontecimiento original de Israel	5
Una alianza para la vida y la muerte	6
Ilustración: Dt 30, 15-20	6
El sentido	6
Muerte-Vida en la cultura semítica	9
El universo semítico. Cielo, tierra, sheol	9
La representación de la vida. Cielo, tierra, sheol	10
Vida y muerte en el quehacer cotidiano	15
Vivir es tener largos días	15
Vivir es tener una posteridad	16
Vivir es habitar la tierra prometida	11
La muerte, una fatalidad	18
La fe en la vida en la encrucijada	21
La muerte violenta	21
La muerte prematura	22
La vida en Dios	25
Lecciones de la historia y de la vida	27
Toma de conciencia de la responsabilidad individual	27
La restauración nacional	28
La experiencia individual	30
En el umbral del Nuevo Testamento	39
El tiempo del silencio	39
La sucesión de los profetas	40
Daniel, el libro de la esperanza	40
2 Macabeos: la confesión de los mártires	41
El libro de la Sabiduría	42
Jesús ante la vida y la muerte	43
El Jesús de la historia	43
Jesús ante la vida y la muerte	45
Resurrección y muerte en la experiencia cristiana	51
La resurrección, irrupción de Dios en la historia	51
La experiencia cristiana y la resurrección	53
Pablo	53
Juan	55
Conclusiones	58