

# Prefacio

## I

Este libro inició su andadura como capítulo final de *Jesus and the Victory of God* (1996), segundo volumen de la colección *Christian Origins and the Question of God*, cuyo primer volumen es *The New Testament and the People of God* (1992). La presente obra constituye el tercer volumen de la colección. Supone un cambio respecto al plan original, y, puesto que la gente me pregunta con frecuencia a qué se debe, tal vez una explicación sea de agradecer.

Unos meses antes de que terminara de trabajar sobre *Jesus and the Victory of God* (en lo sucesivo *JVG*), Simon Kingston, de SPCK, vino a verme para decirme que las cubiertas para el libro ya se habían impreso (de manera que el número máximo de páginas de la obra tenía un límite infranqueable) y para preguntarme qué me proponía hacer. Si el trabajo hubiera seguido el rumbo previsto, y el material de lo que actualmente es el presente libro hubiera quedado comprimido (como yo neciamente había creído poder hacerlo) en setenta páginas más o menos, *JVG* habría tenido una longitud mínima de 800 páginas, y habría reventado sus flamantes cubiertas, algo nada deseable para cualquier investigador de mediana edad.

Como si la providencia así lo hubiera dispuesto, en aquellos mismos días andaba yo dándole vueltas en la cabeza a la elección de tema para las Conferencias Shaffer que había de pronunciar en la Facultad de Teología de Yale en el otoño de 1996, poco después de la fecha de publicación prevista para *JVG*. Se suponía que el tema debía tener algo que ver con Jesús. Había estado cavilando cómo podría, bien comprimir material del voluminoso libro que para entonces habría acabado de salir, bien intentar dar mis conferencias sobre algún aspecto de Jesús que no había tratado en el li-

bro (libro que yo había esperado que fuera razonablemente exhaustivo; desde luego, no tenía la intención de dejar sin tratar material original susceptible de ser utilizado para elaborar tres conferencias). Los dos problemas se resolvieron mutuamente: dejar fuera de *JVG* el capítulo sobre la resurrección, dar mis tres conferencias de Yale sobre la resurrección y convertir éstas en un pequeño libro que se uniera a la presente colección, ocupando un lugar intermedio entre *JVG* y el volumen sobre Pablo, en un principio proyectado como tercer volumen y que de ese modo pasaría a ser el cuarto. (Esto tuvo el inesperado efecto de que algunos revisores de *JVG* me acusaron de no estar interesado, o de no creer, en la resurrección de Jesús. Confío en que tal acusación pueda ahora quedar poco a poco acallada.)

Las Conferencias Shaffer resultaron estimulantes, por lo menos para mí. Mis anfitriones en Yale nos dispensaron a mi esposa y a mí una cálida hospitalidad, y al honor que me habían hecho al invitarme le añadieron una respuesta siempre alentadora. Pero estaba claro que cada conferencia requería una ampliación considerable. Así, en los tres años siguientes, cuando daba conferencias en otros lugares, escogía con frecuencia el mismo tema para ayudarme con vistas a lo que todavía esperaba que fuera un libro corto: las Conferencias Drumwright en el Seminario Teológico Sudoccidental de Fort Worth (Texas), las Conferencias del Obispo en Winchester, las Conferencias Hoon-Bullock en la Universidad Trinity de San Antonio (Texas), las Conferencias DuBose en la Universidad del Sur en Sewanee (Tennessee), las Conferencias Kenneth W. Clark en la Facultad de Teología Duke de Durham (Carolina del Norte) y las Conferencias Sprunt en el Seminario de la Unión de Richmond (Virginia). (La versión de Sewanee fue publicada en la *Sewanee Theological Review* 41.2, 1998, 107-156; de vez en cuando he publicado también otras conferencias y ensayos sobre la materia, cuyos detalles están en la Bibliografía.) Di conferencias parecidas en la Escuela de Verano del Seminario Teológico de Princeton en St. Andrews; y comprimí la argumentación en una única conferencia para diversos centros, entre ellos el Seminario de St. Michael (Baltimore), la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y el Seminario Truett de la Universidad Baylor en Waco (Texas). Guardo un agradecido recuerdo de todas estas instituciones. Su hospitalidad fue, sin excepción, magnífica.

Pero el momento culminante que me permitió exponer el material con mucho más detalle y me dio espacio y tiempo para rebuscar y llenar montones de huecos llegó cuando se me designó para ocupar la Cátedra para visitantes MacDonald en la Facultad de Teología de Harvard durante el semestre de otoño de 1999. De repente, en lugar de tres o cuatro conferencias, tenía la oportunidad de dar más de veinte sobre el tema, a un nutrido auditorio de estudiantes inteligentes y críticos, en el mejor sentido de

la palabra. Por supuesto, salí de cada clase con la conciencia de que el material merecía aún una ampliación mucho mayor. Mi sueño inicial de poner por escrito este libro sobre la marcha (y mi expectativa inicial de que fuera un libro *pequeño*) resultaba(n) irrealizable(s). Pero fui capaz de sentar las bases para la presente obra con mucha mayor profundidad que antes, en un entorno maravillosamente agradable. Estoy sumamente agradecido a mis colegas y amigos de Harvard, y a Al MacDonald, el fundador de la Cátedra, cuyo apoyo y entusiasmo personal por mi trabajo ha sido un gran estímulo. Así, aunque el libro ha cambiado de forma considerablemente desde finales de 1999, las semillas sembradas en Yale dieron fruto en Harvard, fruto que finalmente se recolecta en este libro. Confío en que a mis amigos de estas dos augustas instituciones no les moleste encontrarse vinculados de este modo unos con otros.

## II

El libro ha alcanzado su longitud actual debido en parte a que, durante mi elaboración del material y mi lectura de la mayor cantidad posible de la abundantísima literatura secundaria, me pareció que con los años han acabado por ser aceptadas de manera generalizada toda clase de concepciones erróneas acerca de las ideas clave y también acerca de los textos clave. Como sucede con ciertos tipos de malas hierbas de jardín, hay ocasiones en las que lo único que se puede hacer es cavar más hondo hasta llegar debajo de las raíces. En particular, dentro de gran parte del ámbito de la investigación del Nuevo Testamento se ha llegado a aceptar que los primeros cristianos no pensaban que Jesús hubiera resucitado corporalmente de entre los muertos; se cita a Pablo con frecuencia como testigo principal de lo que la gente llama normalmente un punto de vista más “espiritual”. Esto es tan engañoso (a los especialistas no les gusta decir que sus colegas se equivocan de medio a medio, pero “engañoso” es, por supuesto, nuestra manera cifrada de decir lo mismo), y sin embargo está tan difundido, que desarraigar esta mala hierba ha requerido cavar muchísimo, y gran cantidad de siembra cuidadosa para plantar las semillas de lo que espero que sea la alternativa históricamente fundamentada. Los lectores tal vez se alegren de que no haya tenido espacio para destacar más que unos pocos ejemplos aquí y allá de lo que considero opiniones engañosas tanto sobre el judaísmo como sobre el Nuevo Testamento. He preferido exponer las fuentes primarias y dejar que ellas dieran forma al libro, en lugar de ofrecer un largo “estado de la cuestión” y permitir que éste dominara el horizonte. (La primera parte de *Jesus and the Victory of God* proporciona un trasfondo general al análisis.)

Lo mismo que el libro podría haber crecido considerablemente si hubiera entrado en debate con todos los autores de los que he aprendido algo, estuviera o no de acuerdo con ellos, o incluso si simplemente los hubiera citado, también podría haber doblado fácilmente su extensión si hubiera explorado todas las vías secundarias de aspecto interesante que parten de esta carretera en particular. De muchas cuestiones secundarias sólo hago una mención rápida, en el mejor de los casos. Quienes siguen trabajando sobre la Sábana santa de Turín, por ejemplo, tal vez se sientan decepcionados por no encontrar ninguna otra mención de ella en esta obra<sup>1</sup>. Soy consciente de que he comentado algunos análisis mucho más en detalle que otros, y de que en algunos casos una escueta declaración de mi propia opinión ha tenido que sustituir el detenido debate con colegas y amigos que en circunstancias ideales debiera haber tenido lugar. Éste es el caso particularmente en la Segunda parte, que versa sobre Pablo; espero subsanar estas deficiencias, en alguna medida al menos, en el siguiente volumen de la colección. Mi principal interés en la presente obra ha sido presentar a fondo los argumentos que a mi parecer están urgentemente necesitados de una exposición clara. Este libro, a diferencia de sus dos predecesores, lo concibo fundamentalmente como una monografía simple con un único hilo de pensamiento, del cual proporciono un mapa general en el capítulo primero. La forma de la argumentación no es precisamente novedosa, pero me parece que en concreto el punto introductorio –a saber, el estudio de cómo la “resurrección”, negada por los paganos pero afirmada por buen número de judíos, fue reafirmada y redefinida por los primeros cristianos– no se ha entendido nunca antes de esta manera. Ni tampoco se ha puesto de este modo al alcance de la gente un abanico parecido de material, parte del cual resulta inaccesible para muchos lectores. Espero que el libro contribuya a la claridad de futuros análisis, así como a una comprensión histórica y a una fe responsable.

Diversas cuestiones introductorias tocantes al estilo, e incluso el contenido, se abordan en los prefacios a *The New Testament and the People of God* (en lo sucesivo *NTPG*) y *JVG*. Las preguntas que a veces me hacen exigen un comentario nuevo. A los habitantes del mundo antiguo que no eran ni judíos ni cristianos los llamo “paganos” por la misma razón que los llaman así la mayoría de los especialistas en historia antigua: no por entenderlo en modo alguno como un insulto, sino porque parece el modo más práctico de designar a un gran número de pueblos por lo demás dispares. El término es, por supuesto, “nético” y no “émico” (es decir, no era, al menos en el período que nos ocupa, un término que nadie utilizara para describirse *a sí mismo*, sino que refleja más bien la perspectiva que tenían

<sup>1</sup> Véase, p.ej., Whanger - Whanger 1998.

otros, en este caso los judíos y los cristianos, sobre la gente en cuestión). En el presente libro tiene un valor puramente heurístico.

Pese a la preocupación de algunos, he seguido escribiendo la mayor parte del tiempo “dios” con “d” minúscula. No es una irreverencia. Es recordarme a mí mismo, y también al lector, que en el siglo I, lo mismo que cada vez más en el XXI, la cuestión no es si creemos o no en “Dios” (con lo cual se da por supuesto que todos sabemos a quién o a qué se refiere esa palabra), sino más bien preguntarse de qué dios, de entre los muchos candidatos disponibles, estamos hablando. Cuando los judíos del siglo I, y los primeros cristianos, hablaban de “el dios que resucita a los muertos”, estaban implícitamente sosteniendo que este dios, el dios creador, el dios de la alianza de Israel, era de hecho Dios, el ser uno y único al que esa palabra se refiere de manera apropiada. La mayoría de sus contemporáneos no lo veían de ese modo; no en vano los primeros cristianos eran conocidos como “ateos”<sup>2</sup>. Incluso los especialistas de Nuevo Testamento, al ver la palabra “Dios”, pueden caer fácilmente en la trampa de hacer suposiciones injustificadas acerca de la identidad del ser al que así se denomina —precisamente el tipo de suposiciones que una investigación como la presente ha de poner en tela de juicio—. Sin embargo, cuando exponga las opiniones de los primeros cristianos, y cite de sus escritos, utilizaré con frecuencia la mayúscula para indicar que los autores estaban diciendo precisamente esto, que el dios que ellos adoraban e invocaban era de hecho Dios. En los capítulos conclusivos empezaré también yo a utilizar la mayúscula, como hice en los puntos equivalentes de *JVG*, por razones que espero que resulten evidentes. Confío en que esto no cause demasiada confusión. La alternativa es adoptar el uso habitual y de ese modo, en lo que respecta a la mayoría de los lectores la mayor parte del tiempo, no alertarles acerca de la cuestión más importante que subyace tras la colección entera.

En este punto se debe mencionar otro asunto vital, puesto que la limitación de espacio ha impedido tratarlo con más detalle en el cuerpo del texto<sup>3</sup>. Constantemente me tropiezo con afirmaciones poco meditadas acerca de una resurrección “literal” contrapuesta a otra “metafórica”. Sé lo que la gente tiene en la cabeza cuando dicen eso, pero tales palabras son medios poco útiles de decirlo. Los términos “literal” y “metafórico” hacen referencia, propiamente, a *los modos en que las palabras hacen referencia a las cosas*, no a las cosas a las que se refieren las palabras. Para desempeñar esta función, las palabras apropiadas podrían ser “concreto” y “abstracto”.

<sup>2</sup> Cf., p.ej., *Mart. Pol.* 9.2.

<sup>3</sup> He expuesto algo más ampliamente esta idea en “In Grateful Dialogue”, 261s. Véase, p.ej., *infra*, 154, 321s.

La expresión “la teoría de las formas de Platón” se refiere *literalmente* a una realidad *abstracta* (de hecho, doblemente abstracta). La expresión inglesa “la cuchara grasienta” se refiere *metafóricamente*, y quizá también metonímicamente, a una realidad *concreta*, a saber, al restaurante barato que está a la orilla de la carretera. De suyo, el hecho de que el lenguaje se utilice literal o metafóricamente no nos dice nada acerca del tipo de realidades al que se refiere.

Cuando los judíos, paganos y cristianos de la antigüedad utilizaban la palabra “sueño” para denotar la muerte, estaban utilizando una metáfora para referirse a un estado concreto de cosas. A veces utilizamos el mismo lenguaje en la otra dirección: quien duerme profundamente está “muerto para el mundo”. A veces, como en Ezequiel 37, los escritores judíos utilizaban el lenguaje de “resurrección” como una metáfora de acontecimientos políticos concretos, en el caso mencionado el del regreso de los judíos del exilio de Babilonia. La metáfora permitía al profeta *denotar* el acontecimiento concreto *connotando* al mismo tiempo la idea de un gran acto de nueva creación, un nuevo Génesis. Como veremos, los cristianos desarrollaron sus propios y nuevos usos metafóricos, que asimismo se referían a estados concretos de cosas. Pero, en la mayor parte de los casos, aquellos judíos y paganos que hablaban de resurrección, fuera para afirmarla (como los fariseos) o para negarla (como los saduceos, junto con el entero mundo del paganismo grecorromano), utilizaban esa palabra para referirse a un acontecimiento hipotético concreto que podría tener lugar en el futuro, a saber, la vuelta a la vida en un sentido pleno y corporal de quienes en el momento presente están muertos. Aunque las palabras que utilizaban (p. ej., *anastasis* en griego) tenían un significado más amplio (*anastasis* denota básicamente el acto de hacer que algo o alguien se ponga en pie o se levante, o el de hacerlo uno mismo), adquieren el significado especialmente fijo de este “resucitar” de entre los muertos. Así, el significado normal de este lenguaje podía referirse, literalmente, a un estado concreto de cosas. Una de las principales cuestiones que se plantean en el presente libro es la de si los primeros cristianos, que en tantos sentidos fueron innovadores dotados de buena disposición y entusiasmo, utilizaron también el lenguaje de resurrección de ese modo.

### III

Deseo expresar mi agradecimiento a las numerosas personas —miembros de mi familia, amigos, colegas y asistentes a mis conferencias y clases— que han analizado este tema conmigo a lo largo de los años. He aprendido mucho de muchos y espero seguir haciéndolo. Estoy especialmente

agradecido a mi querida esposa y mis amados hijos por su estímulo y apoyo, en particular a mi hijo el doctor Julian Wright por quitarle tiempo a su propia investigación histórica para leer íntegramente el texto y hacer docenas de comentarios útiles. Una de las modalidades más extraordinarias de estímulo me llegó de manera totalmente inesperada en forma de invitación a escribir el libreto del *Easter Oratorio* de Paul Spicer, basado en Jn 20 y 21. Esta obra se estrenó en el Festival de Lichfield en julio del 2000, y desde entonces se ha interpretado a ambos lados del Atlántico, además de ser emitida en parte en la emisora de la BBC. Paul y yo hemos escrito juntos acerca de esta experiencia en *Sounding the Depths*, editado por Jeremy Begbie (SCM Press, Londres 2002). Trabajar con Paul me hizo pensar sobre la resurrección desde varias perspectivas nuevas, y hoy es el día que no puedo leer las historias pascales joánicas sin pensar todo el tiempo en su música y sin un inmenso sentimiento de agradecimiento por el privilegio de que he sido objeto.

Tras haber explicado el retraso de *JVG* aludiendo a una mudanza de casa y de trabajo, me encuentro en este momento haciendo lo mismo; nuestro traslado a Westminster en 1999-2000 requirió tiempo y energía, e inevitablemente hizo más lentas las cosas. El hecho de que en este momento se hayan vuelto a acelerar se debe de manera especial al apoyo de mis nuevos colegas, particularmente el Deán de Westminster, el doctor Wesley Carr, y mis compañeros canónigos; y también a la agradable asistencia, en asuntos grandes y pequeños, de la secretaria de los canónigos, la señorita Avril Bottoms. En la parte técnica, hay que dar de nuevo la enhorabuena a Steve Siebert y los fabricantes del programa informático *Nota Bene* por el magnífico producto que a tantos estudiosos ha ayudado a generar su propia copia definitiva preparada para la imprenta, incluso en el caso de un trabajo de la complejidad de éste. Estoy muy agradecido a varios amigos y colegas que han leído en parte o en su totalidad el manuscrito y me han ayudado a evitar errores; por supuesto, no se les debe culpar de los que queden. Deseo dar las gracias de manera particular a los catedráticos Joel Marcus, Paul House, Gordon McConville y Scott Hafemann; a los doctores John Day, Jason König y Andrew Goddard; y a varios miembros de diversas facultades de la Universidad Baylor de Waco (Texas), particularmente a los profesores Stephen Evans, David Garland, Carey Newman, Roger Olson, Mikeal Parsons y Charles Talbert, cada uno de los cuales me proporcionó una crítica perspicaz y comentarios detallados cuando el libro estaba casi completo. La catedrática Morna Hooker me prestó generosamente su propia copia de un trabajo recientemente publicado para que pudiera tomar nota de él en el último minuto. Los muchos errores que quedan son, por supuesto, íntegra y únicamente imputables a mí mismo.

El puesto de honor en el capítulo de los agradecimientos, sin embargo, corresponde esta vez a mis editores, SPCK, como tales. Tras haberme incitado a asumir un importante programa como autor, me han proporcionado un apoyo excelente, no sólo en el departamento de redacción, sino particularmente en forma de asistente de investigación. El doctor Nicholas Perrin, que es a su vez un investigador con obra publicada, ha desempeñado este papel con un incansable buen humor durante los últimos dos años, poniendo a mi disposición sus vastos conocimientos, rebuscando y encontrando fuentes antiguas y modernas, proporcionándome en una sola persona el equivalente de la sala común de una universidad (de manera que he podido poner a prueba ideas y conseguir al instante una reacción de calidad) y desempeñando en general las funciones de ayudante, consejero, crítico y amigo. Trabajar con él casi a diario ha sido una delicia intelectual y personal.

La dedicatoria refleja una doble y vieja deuda de amistad e investigación. Me encontré con Oliver O'Donovan (en una clase de hebreo) en mi primer día en Oxford; su sabia amistad, ejemplo investigador y profunda inteligencia teológica y filosófica han sido desde entonces una inspiración. Conocí a Rowan Williams cuando ambos regresamos a Oxford en 1986. Nuestra enseñanza compartida, y los muchos planos de amistad que la rodeaban, están entre mis recuerdos más felices de aquel tiempo. Oliver y Rowan, por supuesto, también han escrito a su vez libros destacados sobre la resurrección, y eso por sí solo habría ya justificado que les ofreciera esta muestra de afecto y respeto. Pero cuando, el día que escribí la sección final de este libro, me anunciaron que Rowan se había convertido en el nuevo arzobispo de Canterbury, mi justificada impresión se volvió obligación. Enhorabuena a él y gracias a los dos.

N. T. Wright  
Abadía de Westminster

# Capítulo 1

## La diana y las flechas

### 1. Introducción: La diana

El peregrino que visita la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén se encuentra frente a varios interrogantes. ¿Es éste, después de todo, el lugar donde Jesús de Nazaret fue crucificado y sepultado? ¿Por qué se encuentra dentro de los muros de la ciudad, y no en el exterior, como cabría suponer? ¿Qué relación guarda el actual edificio con el emplazamiento original? ¿Cómo llegó este lugar a transformarse en algo tan diferente de lo que el Nuevo Testamento nos induce a imaginar (una tumba en un jardín, en las cercanías de una colina llamada Gólgota)? Aun suponiendo que éste fuera el lugar correcto, ¿cómo saber dónde se encuentra el emplazamiento exacto? Este afloramiento rocoso que hoy en día se encuentra encerrado dentro de una capilla a la que se sube por unas escaleras, ¿es en realidad la cumbre del Gólgota? ¿Es realmente en esa lápida de mármol donde yació Jesús ya muerto? ¿Es este santuario sumamente adornado el verdadero emplazamiento de la tumba? Existe además otro interrogante de diferente naturaleza, pero tan apremiante como el anterior para algunos visitantes: ¿por qué todavía diferentes grupos de cristianos siguen peleándose acerca de quién posee el auténtico lugar? Sin embargo, estos interrogantes no le restan encanto al sitio. Pese a las peleas arqueológicas, históricas y eclesiásticas, la iglesia sigue conservando su poder evocador y espiritual. Son cientos de miles los peregrinos que siguen acudiendo a ella<sup>1</sup>.

Algunos de ellos todavía siguen preguntándose si realmente todo eso ocurrió: ¿realmente Jesús de Nazaret resucitó de entre los muertos? Pero, sean o no conscientes de ello, se unen a una muchedumbre muy diferen-

<sup>1</sup> Para los detalles, véase Murphy-O'Connor 1998 [1980]; Walker 1999.

te que se encamina hacia una diferente peregrinación: la acalorada multitud de los historiadores, en la que menudean los empujones, que investigan las extrañas informaciones sobre lo acontecido en la tumba de Jesús al tercer día de su ejecución. Llegados a este punto, todos se ven enfrentados a una serie parecida de problemas. La historia de la Pascua cristiana, como la iglesia situada en su supuesta ubicación, ha sido demolida y reconstruida una y otra vez en el transcurso de los años. Las seductoras narraciones de los evangelios resultan tan desconcertantes para quien las lee como el edificio lo es para quien lo visita. ¿Cómo encajan, si es que encajan? ¿Qué ocurrió exactamente? ¿Cuál de las escuelas actuales de pensamiento está contando la verdadera historia, si es que alguna la cuenta? Muchos han desesperado de descubrir lo que ocurrió, en el supuesto caso de que algo ocurriese, al tercer día de la crucifixión de Jesús. Sin embargo, pese a la perplejidad y el escepticismo, miles de millones de cristianos del mundo entero repiten habitualmente la confesión original de la fe pascual: al tercer día de su ejecución, Jesús resucitó.

¿Qué ocurrió, entonces, aquella mañana de Pascua? Esta pregunta de tipo histórico, tema central del presente libro, está íntimamente relacionada con la pregunta de por qué empezó el cristianismo, y por qué adoptó la forma que de hecho tomó<sup>2</sup>. A su vez, ésta es la cuarta de las cinco preguntas que formulé en la obra *Jesus and the Victory of God*, obra que proponía respuestas a las tres primeras (¿dónde se sitúa Jesús dentro del judaísmo?, ¿cuáles eran los objetivos de Jesús? y ¿por qué murió Jesús?). (Espero abordar en un volumen posterior la quinta pregunta: ¿por qué los evangelios son lo que son?) La cuestión acerca de los orígenes del cristianismo es inevitablemente una cuestión acerca de la figura de Jesús como tal, y también acerca de la iglesia primitiva. Independientemente de otras cosas que los primeros cristianos dijese de sí mismos, de manera habitual explicaban su propia existencia y sus actividades características hablando de Jesús.

Resulta sorprendente, pero es verdad, que para poder determinar lo que ocurrió un día concreto de hace casi dos mil años nos vemos obligados a llamar de nuevo, y a contrastar, a una amplia variedad de testigos, algunos de los cuales están siendo interrogados simultáneamente por abogados de otras respuestas a la misma pregunta. El debate ha estado frecuentemente plagado de simplificaciones excesivas, y para evitar esto tendremos que exponer las cosas de manera razonablemente completa. Aun así, no hay espacio suficiente para exponer una historia extensa de la investigación sobre este tema. He seleccionado a algunos interlocutores, la-

<sup>2</sup> Véase *JVG* 109-112.

mentando la falta de espacio para incluir a más. La impresión que me ha dejado la lectura de la bibliografía al respecto es que las fuentes primarias como tales no se conocen suficientemente bien, o no se han estudiado con suficiente cuidado. Este libro pretende poner remedio a esto, sin señalar siempre a los especialistas que concuerdan con las opiniones aquí expuestas, o a los que discrepan de ellas<sup>3</sup>.

Como indica el título general del proyecto, y como aparece explicado en la Primera parte del primer volumen, mi intención es escribir sobre los comienzos históricos del cristianismo y sobre el tema de dios. Por supuesto soy consciente de que, durante más de doscientos años, los especialistas se han afanado por mantener las distancias entre la historia y la teología, o la historia y la fe. La intención que anima tal actitud es buena: cada una de estas disciplinas tiene su propia estructura y lógica, y ninguna se puede convertir sencillamente en una rama de la otra. Pero precisamente en este punto –los orígenes del cristianismo en general, y la resurrección en particular– están inevitablemente entrelazadas. De hecho, no reconocer esto equivale con frecuencia a optar tácitamente por un tipo particular de teología, quizá una forma de deísmo cuyo dios, al modo de un terrateniente absentista, se mantiene al margen de toda implicación histórica. Defender esta postura apelando a la “trascendencia” divina es una forma de replantear el problema, no de resolverlo<sup>4</sup>. Reflejo de esto es la adopción de un

<sup>3</sup> Bibliografías importantes sobre la resurrección, además de las que aparecen en otras obras mencionadas aquí, se pueden encontrar, p.ej., en Wissman - Stemberger - Hoffman et al. 1979; Alves 1989, 519-537; Ghiberti - Borgonovo 1993; Evans 2001, 526-529. Tengo entendido que G. Habermas va a publicar en breve una amplia bibliografía. Ha habido varios simposios recientes sobre la resurrección: p.ej., Avis 1993a; Barton - Stanton 1994; D’Costa 1996; Davis - Kendall - O’Collins 1997; Longenecker 1998; Porter - Hayes - Tombs 1999; Avemarie - Lichtenberger 2001; Mainville - Marguerat 2001; Bieringer et al. 2002. Cf. también *Ex Auditū* 1993. Entre las principales monografías con las que he estado en diálogo implícito a lo largo de esta obra están: Evans 1970; Perkins 1984; Carnley 1987; Riley 1995; Wedderburn 1999; y, en categorías bastante diferentes, Barr 1992, Lüdemann 1994 y Crossan 1998. (Sobre Lüdemann, véase actualmente Rese 2002.) Otras obras más antiguas, especialmente Moule 1968; Marxsen 1970 [1968]; Fuller 1971, se presuponen (a menudo con un grado parecido de discrepancia y de acuerdo), pero ha habido poco espacio para una interacción detallada, y lo mismo ha sucedido con investigadores recientes del Continente, p.ej. Oberlinner 1986; Müller 1998; Pesch 1999. Sobre Marxsen y Fuller véase la útil crítica de Alston 1997. Reconozco también mi deuda con Gerald O’Collins, cuyas muchas obras sobre la resurrección (p.ej. 1973; 1987; 1988; 1993; 1995 cap. 4) han sido un estímulo constante incluso allí donde, por otro lado, mantengo algunas discrepancias. También rindo aquí homenaje a C. F. D. Moule, cuyas observaciones iniciales en su monografía de 1967 me parecen absolutamente vigentes. A la forma lógica de su argumentación, aunque no a su sustancia ni a sus conclusiones en todos los aspectos, le muestro la forma más sincera de adulación (cf. también Moule - Cupitt 1972).

<sup>4</sup> Véase Via 2002, 83, 87, 91.

sobrenaturalismo flagrante cuyo dios taumaturgo pasa habitualmente por encima de la causalidad histórica. En otros puntos del mapa existen diversas formas de panteísmo, panenteísmo y teología del proceso, en las cuales “dios” forma parte del mundo espacio-temporal y el proceso histórico, o está íntimamente relacionado con ellos. Por tanto, reconocer el vínculo existente entre historia y teología no entraña tomar decisiones por adelantado sobre las cuestiones planteadas por una u otra, sino advertir del carácter necesariamente polifacético del tema.

Éste es casi el núcleo de los múltiples desacuerdos que encuentro entre mí mismo y uno de los principales autores que han escrito sobre este tema en los últimos veinte años, el arzobispo Peter Carnley<sup>5</sup>. En su obra (y en la de algunos otros) parece existir un argumento implícito según el cual: (a) la investigación histórico-crítica ha desconstruido minuciosamente los acontecimientos de la primera Pascua, pero (b) a quien intente entrar en diálogo con dicha investigación partiendo de sus mismos planteamientos se le dice que hacer tal cosa equivale a recortar la resurrección acomodándola a nuestro interés, a reducirla a un plano meramente mundano. Al parecer, el trabajo histórico es estupendo, necesario incluso, siempre y cuando aporte resultados escépticos, pero resulta peligroso y dañino —para la auténtica fe!— si pretende hacer otra cosa<sup>6</sup>. Si sale cara, pierdo yo, si sale cruz, ganas tú. Aunque no deseamos adoptar sin crítica los anteriores métodos histórico-críticos, debemos insistir en que el recurso a la historia sigue teniendo importancia y se puede seguir utilizando, sin con ello prejuzgar cuestiones teológicas en esta fase. No podemos conformarnos ni con “una colonización apologética del estudio histórico” ni con “una indiferencia de cuño teológico respecto a la historia”<sup>7</sup>. Coincido con Carnley (345, 365) en que no debemos dejarnos atrapar en una preocupación unilateral por el intento de establecer proposiciones objetivas sobre Jesús; pero él utiliza esta advertencia como un medio para permitir que reconstrucciones históricas demostrablemente falaces queden sin impugnar. Como bien insistía Moule, tomarse la historia en serio no constituye un voto a

<sup>5</sup> Carnley 1987, esp. cap. 2. Coakley 2002 cap. 8 toma a Carnley como su punto de partida sin llegar a ver en ningún caso, a mi juicio, los errores profundos de la postura de aquél.

<sup>6</sup> Una postura diferente, aunque afín, se ha detectado en Barth: “que reivindica realidad histórica para la resurrección y sin embargo niega a los historiadores el derecho a pronunciarse sobre la cuestión” (O’Collins 1973, 90, 99; véase Coakley 2002, 134s.). Por desgracia, no hay espacio en esta obra para analizar la aportación de Barth en esta materia; una buena manera de introducirse es a través de Torrance 1976, otra obra sumamente valiosa de la que aquí no se podrá encontrar más que alguna mención ocasional.

<sup>7</sup> Williams 2000, 194.

favor del protestantismo liberal<sup>8</sup>. Ni la pregunta acerca de “qué ocurrió en realidad” se empezó a considerar importante únicamente a partir de John Locke<sup>9</sup>.

En gran parte de la investigación actual, la “cuestión de dios” se plantea de la siguiente manera: ¿qué creían los primeros cristianos acerca del dios del que hablaban?, ¿qué explicación daban en sus primeros días del ser y la actuación de este dios, y de qué forma esto expresaba y sustentaba sus razones para seguir existiendo como grupo después de la muerte de su líder? En otras palabras, en las partes Segunda, Tercera y Cuarta vamos a ocuparnos de la reconstrucción histórica de lo que los primeros cristianos creían sobre sí mismos, sobre Jesús y sobre su dios. Quedará claro que creían en el dios de los patriarcas y profetas israelitas, quien les había hecho promesas en el pasado y que en ese momento, de manera sorprendente pero poderosa, las había cumplido en y por Jesús. Hasta la última parte no tendremos que abordar otro problema mucho más difícil: a la hora de llegar a conclusiones históricas acerca de lo que sucedió en Pascua, no podemos evitar la cuestión relativa a la cosmovisión y teología propias del historiador. Soslayar este punto equivale normalmente a optar de manera tácita por una cosmovisión particular, a menudo la del escepticismo posilustrado. La estructura del libro queda, pues, determinada por las dos subcuestiones fundamentales en las que se divide la pregunta principal: ¿qué pensaban los primeros cristianos que le había ocurrido a Jesús? y ¿qué podemos decir sobre la admisibilidad de esas creencias? La primera pregunta constituye el tema de las partes Segunda, Tercera y Cuarta; la segunda se aborda en la Quinta parte. Obviamente las dos se solapan, puesto que parte de la razón por la que se llega a la conclusión de la Quinta parte son las sorprendentes creencias descubiertas en las partes Segunda, Tercera y Cuarta, y la dificultad de dar razón de dichas creencias a menos que aceptemos la

<sup>8</sup> Moule 1967, 78. Véase también 79: “Las alternativas no son ni la mera historia emparejada con una valoración racionalista de Jesús... ni el compromiso con un Señor predicado pero sin autenticar”. El credo cristiano, dice él, “no es una serie de afirmaciones hechas en el vacío”, sino que se relaciona ineludiblemente con un acontecimiento que como tal es “particular, pero trascendental”. Mi única discrepancia con estas afirmaciones es el “pero”, que a mi parecer le concede demasiado a la cosmovisión en dos niveles de la Ilustración (véase *NTPG* Segunda parte).

<sup>9</sup> Como Coakley 2002, cap. 8 parece dar a entender. Estoy plenamente de acuerdo con Coakley en que la resurrección plantea cuestiones relativas a una epistemología, y también a una ontología, renovadas, pero a mi parecer esta autora reduce la segunda a la primera, dando a entender que “ver a Jesús resucitado” es una manera cifrada de hablar acerca de una cosmovisión cristiana, haciendo caso omiso de la marcada distinción existente en todos los autores primitivos entre los encuentros con Jesús resucitado durante el breve período posterior a su resurrección y la subsiguiente experiencia cristiana.

hipótesis de su veracidad. Pero, en teoría, ambas cuestiones son separables. Es perfectamente posible que un estudioso llegue a la conclusión de (a) que los primeros cristianos creían que Jesús había sido resucitado corporalmente y de (b) que éstos se equivocaban<sup>10</sup>. Son muchos los que han adoptado esta opinión. Pero corresponde a quien tal haga ofrecer una explicación alternativa de por qué (a) llegó a darse, y uno de los rasgos interesantes de la historia de la investigación es el abanico sumamente variado de respuestas que se siguen dando a esta pregunta.

A medida que este libro y la investigación que condujo hasta él se han ido desarrollado a lo largo de estos últimos años, he ido tomando conciencia de que en la actualidad existe un paradigma predominante, en líneas generales, para entender la resurrección de Jesús, un paradigma que, pese a las numerosas voces discrepantes, está ampliamente aceptado tanto en el mundo de la investigación como en el de muchas de las principales iglesias. Aunque mi planteamiento a lo largo del libro va a ser positivo y expositivo, merece la pena señalar desde el comienzo que pretendo impugnar este paradigma dominante en todos y cada uno de sus elementos principales. En términos generales, esta opinión sostiene lo siguiente: (1) que el contexto judío proporciona sólo un marco confuso donde “resurrección” podía significar varias cosas diferentes; (2) que Pablo, el primer escritor cristiano, no creía en la resurrección *corporal*, sino que sostenía una opinión “más espiritual”; (3) que los primeros cristianos creían, no en la resurrección corporal de Jesús, sino en su exaltación/ascensión/glorificación, en su “subida a los cielos” en virtud de una especie de capacidad especial, y que empezaron a emplear el lenguaje de “resurrección” para referirse a esa creencia, y sólo posteriormente para hablar de una tumba vacía o de “ver” a Jesús resucitado; (4) que las historias de los evangelios sobre la resurrección son invenciones tardías destinadas a reafirmar esta creencia surgida en un segundo momento; (5) que la mejor manera de entender tales “vistas” de Jesús, fuera cual fuera el modo en que tuvieran lugar, es partir de la experiencia de conversión de Pablo, que como tal se puede explicar como una experiencia “religiosa”, interna al sujeto, que no conlleva la visión de ninguna realidad externa, y que los primeros cristianos experimentaron algún tipo de fantasía o alucinación; (6) que, independientemente de lo que le ocurriera al cuerpo de Jesús (las opiniones di-

<sup>10</sup> Por supuesto, sería lógicamente posible que alguien concluyera (a) que los primeros cristianos no pensaban que Jesús hubiera resucitado corporalmente y (b) que de hecho había resucitado así. No sé de nadie, especialista o no, que haya adoptado esta opinión. En un orden más importante de cosas, resulta vital no reducir la propia opinión sobre lo que “debió de” suceder, o lo que “pudo” o “tuvo que” suceder, a declaraciones seudo-históricas sobre lo que los primeros cristianos *afirmaban que había* sucedido. Sobre esto, véase O’Collins 1995, 89s.

fieren ya de entrada respecto a si fue sepultado, siquiera), dicho cuerpo no fue objeto de una “resucitación”, y ciertamente no fue “resucitado de entre los muertos” en el sentido en que las historias evangélicas, leídas en su sentido aparente, parecen requerir<sup>11</sup>. Por supuesto, los diferentes especialistas subrayan de diferente manera los distintos elementos que integran este paquete; pero el cuadro seguirá resultando familiar a quien haya hecho siquiera escarceos en este tema, o haya escuchado algunos sermones de Pascua, o incluso sermones fúnebres, de la corriente dominante en las últimas décadas. La carga negativa del presente libro es que existen excelentes argumentos históricos, seguros y bien fundados, contra cada una de esas posiciones.

La idea central positiva es establecer (1) un punto de vista diferente con respecto al contexto y los materiales judíos, (2) una nueva manera de entender a Pablo y (3) a todos los demás cristianos primitivos, y (4) una nueva lectura de las historias evangélicas; y sostener (5) que la *única* razón posible por la que el cristianismo empezó y tomó la forma que tomó es que la tumba realmente estaba vacía y que hubo gente que realmente se encontró con Jesús, vivo de nuevo, y (6) que, aun cuando admitirlo supone aceptar un reto en lo que a la cosmovisión como tal se refiere, la mejor explicación histórica de todos estos fenómenos es que Jesús, en efecto, fue resucitado corporalmente de entre los muertos. (La numeración de estos argumentos corresponde a las partes de este volumen, a excepción de [5] y [6], que corresponden a los dos capítulos [18 y 19] de la Quinta parte.)

El debate se ha centrado en una docena o así de puntos clave dentro de estos temas. Lo mismo que los excursionistas que visitan el Distrito inglés de los Lagos se dirigen a las principales ciudades (Windermere, Ambleside, Keswick) y se mantienen a pocos kilómetros de ellas, quienes escriben artículos y monografías sobre la resurrección vuelven una y otra vez sobre los mismos puntos clave (las ideas judías sobre la vida tras la muerte, el “cuerpo espiritual” de Pablo, la tumba vacía, las “visiones” de Jesús, etc.). El excursionista, sin embargo, no saca de los Lagos el mejor partido posible; en realidad, quizá no entienda en absoluto la región. Mi propuesta en este libro es dirigirnos a los montes y a los estrechos senderos rurales, así como a las zonas más pobladas. Un ejemplo obvio (aunque es increíble cuántos parecen pasarlo por alto): escribir sobre la opi-

<sup>11</sup> Como señala Davis 1997, 132-134, es más fácil encontrar especialistas que declaren que Jesús no fue objeto de una “resucitación” que encontrar un solo autor que diga lo contrario. La negación de la “resucitación” se utiliza frecuentemente como la punta de lanza hacia la negación de la “resurrección” como tal, cosa que, como veremos, es una falta de lógica.

nión que Pablo tiene de la resurrección sin mencionar 2 Cor 5 o Rom 8 –como han hecho muchos– es como decir que “conoces” el Distrito de los Lagos cuando nunca has subido el Scalfell Pike o el Helvellyn (las montañas más altas de Inglaterra). Una de las razones por las que este libro es más largo de lo previsto es precisamente mi determinación a incluir todas las pruebas.

Antes de llegar al núcleo de la cuestión, hay dos temas preliminares, ambos controvertidos, que debemos examinar. En primer lugar, ¿qué clase de tarea histórica acometemos al hablar de la resurrección? El presente capítulo introductorio pretende despejar el terreno necesario en este punto. Sin él, algunos lectores objetarían que un servidor eludía la cuestión de si es siquiera posible escribir desde un punto de vista histórico sobre la resurrección.

En segundo lugar, ¿cómo pensaban y hablaban sobre los muertos y su destino futuro las gentes de la época de Jesús, tanto gentiles como judíos? En concreto, ¿qué significado tenía, dentro de aquel abanico de creencias, la palabra “resurrección” (*anastasis* y sus afines, el verbo *egeiro* y sus afines en griego, y *qum* y sus afines en hebreo)?<sup>12</sup> Los capítulos 2 y 3 abordan esta cuestión, aclarando en particular –un paso fundamental, como veremos– qué entendían los primeros cristianos, y cómo les entendían, cuando hablaban y escribían sobre la resurrección de Jesús. Como señaló una vez George Caird, cuando un hablante declara “*I’m mad about my flat*”, resulta útil saber si es estadounidense (en cuyo caso está expresando su cólera por un pinchazo) o británico (en cuyo caso está expresando lo contento que se siente con su vivienda)<sup>13</sup>. Cuando los primeros cristianos decían “El Mesías fue resucitado de entre los muertos al tercer día”, ¿qué podían entender quienes les escuchaban? Esto puede parecer evidente para algunos lectores, pero no fue evidente en absoluto, según los evangelistas, cuando Jesús dijo cosas similares a sus seguidores, y una ojeada a la bibliografía contemporánea dejará patente que, para muchos especialistas actuales, sigue distando mucho de ser evidente<sup>14</sup>. Además de la cuestión del *significado* (¿qué significaba esta manera de hablar en aquel entonces?), debemos considerar también la cuestión de la *derivación*: ¿qué le debía al contexto más amplio, judío y no judío, si es que le debía algo, la configuración cristiana de las ideas y el lenguaje acerca de la Pascua? El capítulo 2 examina

<sup>12</sup> La palabra latina *resurrectio* parece ser de cuño cristiano; las primeras refs. señaladas en LS 1585 son Tert. *Res.* 1 y Agus. *Ciudad de Dios* 22.28, y luego la Vulgata de los evangelios. En lo que sigue se presuponen los artículos habituales de *TDNT* etc. Véase también el reciente estudio de O’Donnell 1999.

<sup>13</sup> Caird 1997 [1980], 50.

<sup>14</sup> Cf. Mc 9,9s.; Lc 18,34.

el mundo no judío del siglo I con estas dos cuestiones en mente; los capítulos 3 y 4, que desarrollan el breve análisis recogido en el primer volumen de esta colección, analizan el mundo judío<sup>15</sup>.

Permítaseme exponer algo más detalladamente la explicación breve, casi formularia, que acabo de dar hace un momento acerca de cómo va a proceder la argumentación a partir de allí. Abordaré la cuestión principal de las partes Segunda a Cuarta preguntando: dado el amplio abanico de opiniones sobre la vida después de la muerte en general, y sobre la resurrección en particular, ¿qué creían los primeros cristianos sobre estos temas, y qué explicación podemos dar de sus creencias? Descubriremos que, aun cuando los primeros cristianos se situaban en cierto sentido dentro de la gama judía de opiniones, sus puntos de vista sobre el tema se habían clarificado, y hasta cristalizado, en un grado que no tenía parangón dentro del judaísmo. La explicación que daban, de esto y de muchas más cosas, era la afirmación igualmente sin parangón de que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Las partes Segunda, Tercera y Cuarta pondrán de manifiesto que esta creencia sobre la resurrección en general, y sobre Jesús en particular, ejerce presión sobre el historiador para que dé razón de tan repentina y espectacular mutación producida desde el interior mismo de la cosmovisión judía.

Para examinar estas cuestiones voy a seguir una vía que no es tradicional. La mayoría de los análisis han empezado con las historias sobre la resurrección contenidas en los últimos capítulos de los cuatro evangelios canónicos, y luego, a partir de ahí, han ampliado la perspectiva. Puesto que esos capítulos están entre las partes más difíciles del material que tenemos ante nosotros, y dado que según un consenso unánime fueron escritos después de nuestro principal testigo literario, Pablo, propongo dejarlos para el final, y preparar el camino centrándonos en Pablo como tal (Segunda parte) y en los demás escritores paleocristianos, tanto canónicos como no canónicos (Tercera parte). Pese a lo que a veces se dice, descubriremos una unanimidad sustancial en el punto básico: prácticamente todos los primeros cristianos de los que tenemos pruebas sólidas afirmaban que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Cuando decían “fue resucitado al tercer día”, querían decir literalmente esto. Sólo podremos hacer justicia a las historias evangélicas sobre la resurrección, que nos ocuparán en la Cuarta parte, cuando hayamos percibido la fuerza de esta argumentación.

Luego, la Quinta parte se acercará a esta cuestión: ¿qué pueden decir sobre la Pascua los historiadores del siglo XXI basándose en las pruebas e

<sup>15</sup> Cf. *NTPG* 320-334.

indicios históricos? Sostendré que la mejor explicación, con mucho, de la mutación paleocristiana que se produjo dentro de la creencia judía sobre la resurrección consiste en admitir que habían sucedido dos cosas. En primer lugar, que la tumba de Jesús fue encontrada vacía. En segundo lugar, que varias personas –entre ellas al menos una, o quizá más, que anteriormente no había sido seguidora de Jesús– afirmaban haberlo visto vivo de una manera para la cual el lenguaje inmediatamente disponible de fantasmas, espíritus y cosas parecidas, resultaba inadecuado, y para la cual sus creencias anteriores sobre la vida después de la muerte, y sobre la resurrección en particular, no las habían preparado. Si quitamos cualquiera de estas conclusiones históricas, la creencia de la iglesia primitiva se convierte como tal en inexplicable.

La pregunta siguiente es: ¿por qué estaba la tumba vacía, y qué explicación cabe dar de que se haya visto a Jesús aparentemente resucitado? Voy a sostener que la mejor explicación *histórica* es la que inevitablemente plantea todo tipo de cuestiones *teológicas*: la tumba estaba, en efecto, vacía, y Jesús fue visto con vida, en efecto, porque realmente fue resucitado de entre los muertos.

Afirmar que Jesús de Nazaret fue resucitado de entre los muertos resultaba tan controvertido hace mil novecientos años como lo es hoy. Los filósofos de la Ilustración no fueron los primeros en descubrir que los muertos permanecían muertos. El historiador que desee hacer semejante afirmación se ve obligado, por tanto, a poner en tela de juicio un presupuesto básico y fundamental –no sólo, como se dice a veces, la postura del escepticismo del siglo XVIII, o de la “cosmovisión científica”, en cuanto opuestas a una “visión pre-científica”, sino también la de casi todos los pueblos antiguos y modernos situados al margen de las tradiciones judías y cristianas–<sup>16</sup>. Voy a presentar argumentos históricos y teológicos a favor de dar este paso tan radical, echando mano al mismo tiempo de las reflexiones teológicas de los inicios del cristianismo, derivadas de la resurrección de Jesús –las reflexiones que desde muy, muy pronto llegaron a la conclusión de que la resurrección demostraba que Jesús era el hijo de Dios y de que, cosa igualmente importante, el único Dios verdadero era a partir de ese momento cognoscible con toda verdad como el padre de Jesús–. El círculo del libro quedará así completo.

Antes de poder siquiera apuntar a las dianas, debemos preguntarnos: ¿es posible, siquiera, tal tarea?

<sup>16</sup> Contra p.ej. Avis 1993b, que da a entender que éste es principalmente un problema moderno.