

La Pascua: ¿Mito, alucinación, o Historia?

Edwin M. Yamauchi¹

Traducción del inglés:

Santiago Escuain

Difícilmente se podrá negar que la fe pascual en la Resurrección de Cristo constituye el núcleo esencial del cristianismo. Con frecuencia se ha debatido si dicha convicción está arraigada en mitos, en alucinaciones o en la historia. Algunos han sostenido que la Resurrección de Cristo es un mito que sigue el modelo de prototipos de dioses de la fertilidad que mueren y resucitan. Otros arguyen que unas visiones subjetivas del Cristo resucitado fueron suficientes para convencer a los discípulos de que su Maestro no estaba muerto. Incluso aquellos que no abrigan dudas acerca de la historicidad de la vida y muerte de Cristo difieren acerca de cómo se puede considerar la Resurrección históricamente. Examinaremos las evidencias para estas alternativas.

La Pascua como Mito

A. *Dioses de la fertilidad que mueren y resucitan*

John H. Randall, profesor emérito de filosofía en la Universidad de Columbia, dice como sigue: «El cristianismo, en manos de Pablo, se convirtió en un sistema místico de redención, muy semejante al culto de Isis, y a los de otras religiones sacramentales o de misterio de su época» (*Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis* [*Formas helenísticas de liberación y la producción de la síntesis cristiana*], 1970, pág. 154). Hugh Schonfield ha declarado, en *Those Incredible Christians* [*Aquellos increíbles cristianos*] (1968, pág. XII): «Las revelaciones de Frazer en *La Rama Dorada* no habían llegado a las masas ... Los cristianos siguieron relacionados, más allá de diferencias superficiales, con los devotos de Adonis y Osiris, Dionisio y Mitras».

La teoría de que existía un culto muy extendido al dios de la fertilidad que moría y resucitaba —Tamuz en Mesopotamia, Adonis en Siria, Attis en Asia Menor y Osiris en Egipto— la propuso Sir James Frazer, que reunió una masa de paralelismos en la sección IV de su obra monumental *La Rama Dorada* (1906, reimpresión en 1961 en sus ediciones en inglés, *The Golden Bough*). Este punto de vista ha sido adoptado por muchos que no son bien sabedores de lo endeble de su fundamento. La explicación de la Resurrección cristiana mediante este enfoque de religiones comparadas quedó incluso reflejado en la propaganda oficial soviética (cp. Paul de Surgy, editor, *The Resurrection*

and Modern Biblical Thought [La Resurrección y el moderno pensamiento bíblico], 1966, págs. 1, 131).

En la década de 1930, tres influyentes eruditos franceses, M. Goguel, C. Guignebert y A. Loisy, interpretaron el cristianismo como una religión sincretista constituida bajo la influencia de las religiones helenísticas de misterio. Según A. Loisy («The Christian Mystery [El misterio cristiano]», *Hibbert Journal*, X [1911-12], 51), Cristo era «un salvador-dios a la manera de un Osiris, un Attis, un Mitra. ... Como Adonis, Osiris y Attis sufrió una muerte violenta, y como ellos volvió a la vida ...»

B. Reexaminando las evidencias

Un nuevo examen de las fuentes usadas para apoyar la teoría de un origen mítico de la resurrección de Cristo revela que las evidencias distan mucho de ser satisfactorias y que los paralelismos son demasiado superficiales.

En el caso del mesopotámico Tamuz (el sumerio Dumuzi), se ha dado por supuesta su pretendida resurrección por acción de la diosa Inanna-Ishtar aunque el final de los dos textos, tanto el sumerio como el acadio, el mito de «El Descenso de Inanna (Ishtar)» no ha quedado preservado. El profesor S. N. Gramer publicó en 1960 un nuevo poema, «La Muerte de Dumuzi», que demuestra de forma concluyente que en lugar de rescatar a Dumuzi del Mundo Inferior, Inanna lo envió allí como sustituto de ella (cp. mi artículo «Tammuz and the Bible [Tamuz y la Biblia]», *Journal of Biblical Literature*, LXXXIV [1965], 283-90). Una línea en un texto fragmentario y oscuro es la única evidencia positiva de que después de haber sido enviado al Mundo Inferior Dumuzi hubiera sido sustituido por su hermana durante la mitad del año (cp. S. N. Kramer, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 183 [1966], 31).

Tamuz fue identificado por escritores posteriores con el fenicio Adonis, el hermoso joven amado por Afrodita. Según Jerónimo, Adriano profanó la cueva en Belén que estaba asociada con el nacimiento de Jesús, consagrándola con un santuario de Tamuz-Adonis. Aunque su culto se extendía desde Biblos hasta el mundo grecorromano, el culto de Adonis nunca fue importante y se limitaba a mujeres. P. Lambrechts ha demostrado que no hay traza alguna de una resurrección en los antiguos textos o en las antiguas representaciones pictoriales de Adonis; los cuatro textos que hablan de su resurrección son muy tardíos, y proceden de los siglos segundo a cuarto d.C. («La “resurrection” d'Adonis,» en *Melanges Isidore Levy*, 1955, págs. 207-40). Lambrechts ha demostrado también que Attis, el consorte de Cibeles, no aparece como un dios «resucitado» hasta después del 150 d.C. («Les Fêtes “phrygiennes” de Cybele et d' Attis,» *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XXVII 11952], 141-70).

Esto nos deja con la figura de Osiris como el único dios para el que hay una clara evidencia temprana de una «resurrección». Nuestra versión más completa del mito de su muerte y descuartizamiento por Set y de su doble resucitación por Isis se encuentra en Plutarco, que escribió en el siglo segundo d.C. (cp. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De*

Iside et Osiride, 1970). Su relato parece estar de acuerdo con declaraciones hechas en los textos egipcios antiguos. A partir del Nuevo Imperio (desde 1570 a.C. en adelante) incluso los hombres ordinarios aspiraban a la identificación con Osiris como alguien que había triunfado sobre la muerte.

Pero es un error fundamental identificar la perspectiva egipcia de la vida futura con la «resurrección» de las tradiciones hebreo-cristianas. A fin de alcanzar la inmortalidad, el egipcio debía cumplir tres condiciones: (1) Su cuerpo tenía que ser preservado, y de ahí la momificación. (2) Se debía proporcionar alimento, bien mediante la ofrenda material a diario de pan y cerveza, o bien mediante la ilustración mágica de alimentos en las paredes del sepulcro. (3) Se tenían que enterrar ensalmos mágicos con los muertos—Textos de las Pirámides en el Antiguo Imperio, Textos de Ataúdes en el Medio Imperio, y el Libro de los Muertos en el Nuevo Imperio. Además, los egipcios no resucitaban de los muertos; entidades separadas de su personalidad como su Ba y su Ka seguían sobrevolando sobre su cuerpo.

Desde luego, Osiris, que es *siempre* representado en forma momificada, no es una inspiración para el Cristo resucitado. Como ha observado Roland de Vaux:

¿Qué se significa por «levantar a la vida» a Osiris? Simplemente que, gracias a las ministraciones de Isis, puede llevar una vida más allá del sepulcro que es una réplica casi perfecta de la existencia terrenal. Pero nunca más volverá a estar entre los vivientes y reinará solo entre los muertos. ... Este dios redivivo es en realidad un dios «momia» (*The Bible and the Ancient Near East [La Biblia y el antiguo Cercano Oriente]*, 1971, pág. 236).

C. Paralelismos inexactos procedentes de fuentes tardías

Lo que debería ser evidente es que los pasados estudios de comparaciones fenomenológicas han descuidado de forma inexcusable las fechas y procedencia de sus fuentes cuando han intentado proporcionar prototipos para el cristianismo. Demos dos ejemplos, Mitra y el *taurobolium*.

Mitra era el dios persa cuyo culto se hizo popular entre los soldados romanos (su culto estaba limitado a los varones) y llegaría a ser un rival del cristianismo en el Imperio Romano tardío. Los textos zoroastrianos tempranos, como el *Mithra Yasht*, no se pueden emplear como una base de un misterio de Mitra, por cuanto presentan un dios que vigila los ganados y la santidad de los contratos. La evidencia mitraica posterior en occidente es principalmente iconográfica; no existen textos coherentes prolongados.

Los que tratan de presentar a Mitra como prototipo del Cristo resucitado pasan por alto la fecha tardía de la expansión del mitraísmo a occidente (cp. M. J. Vermaseren, *Mithras, The Secret God [Mitra, el dios secreto]*, 1963, pág. 76). Las únicas inscripciones mitraicas que datan del período precristiano son los textos de Antíoco I de Comagene (69-34 a.C.) en el este de Asia Menor. Después de éste, solo existe un texto,

posiblemente procedente del primer siglo d.C., de Capadocia, uno de Frigia que data del 77-78 d.C., y uno de Roma que data del reinado de Trajano (98-117 d.C.). Todas las otras inscripciones y los demás monumentos acerca de Mitra pertenecen a los siglos segundo (después del 140 d.C.), tercero y cuarto d.C. (M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 1956).

El *taurobolium* era un sangriento rito asociado con el culto de Mitra y de Attis en el que se degollaba un toro sobre «un enrejado por encima de un iniciado de pie en un hoyo abajo, que quedaba empapado de la sangre». Se ha sugerido este rito (p.e., por R. Reitzenstein) como la base de la redención cristiana por la sangre y de la imagería de Pablo en Romanos 6 de la muerte y resurrección del creyente. En su exhaustivo estudio *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* [*El bautismo paulino y los misterios paganos*] (1963) Gunter Wagner señala lo anacrónicas que son estas comparaciones:

El *taurobolium* en el culto de Attis aparece citado por primera vez en tiempos de Antonino Pío para el año 160 d.C. Hasta donde podamos saberlo, solo pasó a ser una consagración personal a principios del siglo tercero d.C. La idea de un renacimiento por medio del *taurobolium* surge solamente en ejemplos aislados hacia finales del siglo cuarto d.C.; originalmente no está asociado con este baño de sangre [pág. 266].

Lo cierto es que hay evidencias, por inscripciones del siglo cuarto d.C., de que, bien lejos de influir sobre el cristianismo, los que usaban el *taurobolium* fueron influidos por el cristianismo. Bruce Metzger observa, en su importante ensayo «Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity [Metodología en el estudio de las religiones de misterio y del cristianismo primitivo]» (*Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish and Christian* [*Estudios históricos y literarios: Paganos, judíos y cristianos* —1968]):

Así, por ejemplo, es indudable que se debe interpretar el cambio en la eficacia atribuida al rito del *taurobolium*. Al competir con el cristianismo, que prometía vida eterna a sus seguidores, el culto de Cibeles elevó de manera oficial u oficiosa la eficacia del baño de sangre de veinte años a la eternidad [pág. 11].

Otro aspecto de las comparaciones entre la resurrección de Cristo y los misterios mitológicos es que los paralelismos que se pretenden son muy inexactos. Es un error, por ejemplo, creer que la iniciación en los misterios de Isis, como se describen en *El Asno de Oro* de Apuleyo, SEA comparable con el cristianismo. Por ejemplo, en uno de sus puntos, Lucio tuvo que pagar una fortuna para emprender su iniciación. Y, como lo observa correctamente Wagner: «Isis no promete inmortalidad al *mystes*, sino solo que en adelante vivirá bajo la protección de ella, y que cuando al final descienda al reino de los muertos, él será adorador de ella ...» (op. cit., pág. 112).

Por otra parte, los seguidores de Dionisio (Baco), el dios del vino, sí creían en la inmortalidad. Pero no esperaban la resurrección del cuerpo; ni basaban su fe en el Dionisio renacido de los Órficos, sino más bien en su experiencia del éxtasis de la embriaguez (cp. M. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* [*Los misterios dionisiacos de la edad helenística y romana*], 1957).

En cualquier caso, la muerte y resurrección de estas diversas figuras mitológicas, se presente como se presente, siempre tipificaba la muerte y el renacimiento anual de la vegetación. Este significado no puede atribuirse a la muerte y resurrección de Jesús. A. D. Nock establece el más singular contraste entre los conceptos pagano y cristiano de la «resurrección» como sigue:

En el cristianismo todo gira en torno a una experiencia en un tiempo determinado de una Persona histórica; se puede ver en 1 Corintios 15:3 que la declaración de la historia adoptó en época temprana la forma de una declaración credal. No hay nada en los casos paralelos que indique ningún intento de dar una base así de evidencia histórica para la creencia (*Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, [*El cristianismo gentil primitivo y su trasfondo helenístico*] 1964, pág. 107).

La Pascua como alucinación

La palabra latina que aparece en la raíz de «alucinación» significaba «divagar en el pensamiento» o «expresar incoherencias». El concepto moderno define «alucinaciones» como «experiencias subjetivas que son consecuencia de procesos mentales, a veces cumpliendo un propósito en la vida mental del individuo» (W. Keup, editors *Origin and Mechanisms of Hallucinations* [*Origen y mecanismos de las alucinaciones*], 1970, pág. V).

David Strauss sugería, en su famosa obra *Life of Jesus* [*Vida de Jesús*] (1835), que el recuerdo de las enseñanzas de Jesús en el claro aire de Galilea produjo entre algunos de los discípulos más emocionales alucinaciones de apariciones de Jesús a ellos. En una línea más positiva, Theodor Keim propuso en su obra acerca de Jesús (1867-72) que la base de la fe de la Pascua procedió de unos «telegramas procedentes del cielo» dados por Dios.

Las alucinaciones juegan desde luego un papel principal en las culturas religiosas, pero se inducen bien mediante drogas, o bien mediante una privación extrema de alimento, bebida y sueño (cp. E. Bourguignon, «Hallucination and Trance: An Anthropologist's Perspective» [*Alucinaciones y trances: Una perspectiva antropológica*]), en Keup, pág. 188). Estos factores no estuvieron presentes en las diversas apariciones del Cristo resucitado a sus discípulos.

Los detalles de las diversas epifanías de Cristo, que en algunos casos tuvieron lugar ante más de una persona y en una ocasión a más de quinientas, no son típicos de

alucinaciones. Una alucinación visual es un acontecimiento privado; es por definición la percepción de objetos o de pautas luminosas que no están objetivamente presentes (*ibid.*, pág. 81). La diversidad de condiciones bajo las que Cristo apareció militan también en contra de la alucinación. Las apariciones a María Magdalena, a Cleofas, a los discípulos en la ribera de Galilea, a Pablo en el camino a Damasco, todas ellas difieren en sus circunstancias. C. S. Lewis sugiere:

Y cualquier teoría de alucinación se derrumba ante el hecho (y si es una invención se trata de la más extraña invención que jamás haya entrado en la mente del hombre) de que en tres ocasiones separadas esta alucinación no fue inmediatamente reconocida como Jesús (Lc. 24:13- 31; Jn. 20:15, 21:4) (*Miracles [Milagros]*, 1947, pág. 153).

En *El complot de la Pascua* (1966), Hugh Schonfield concede: «En los Evangelios no estábamos tratando con alucinaciones, con fenómenos psíquicos o supervivencia en un sentido espiritista» (pág. 159). También observa lo siguiente: «Lo que surge de los registros es que los diversos discípulos vieron a alguien, una *persona viviente y real*. Sus experiencias no fueron subjetivas» (pág. 173).

Por fin, lo que elimina la teoría de las alucinaciones es el hecho de que los discípulos se sintieron totalmente abatidos por la muerte de Cristo, y que, a pesar de las predicciones de Cristo, no estaban esperando una resurrección de su Maestro. H. E. W. Turner observa:

Los discípulos a los que ellas [las mujeres] finalmente llevan su informe no creen de gozo. Nadie se aferra ávidamente a ningún clavo ardiendo. Había sucedido algo completamente inesperado, en lugar de que hubiese dejado de suceder algo que esperaban (*Jesus, Master and Lord [Jesús, Maestro y Señor]*, 1960, pág. 368).

La Pascua como Historia

A. ¿Un concepto existencial?

Se ha hecho común, en círculos que encuentran increíbles los aspectos sobrenaturales de la Resurrección, imponer una interpretación existencial sobre el acontecimiento de la Pascua. Según el modo de pensar de Bultmann, «Jesus ist auferstanden ins Kerygma»— Jesús resucitó en la fe y en la predicación de los discípulos. Para Emil Brunner la Resurrección no es un acontecimiento «que pueda ser introducido en la sucesión de acontecimientos históricos»; es un hecho sólo si ha tenido lugar «para nosotros». Karl Barth es más positivo aunque sin embargo ambiguo al afirmar que la Resurrección es un acontecimiento real aunque inaccesible a la investigación histórica. Barth niega cualquier relación entre las apariciones de Cristo que se citan en Primera Corintios 15 y la Resurrección, porque si éstas fuesen llevadas dentro del contexto de la historia, la

Resurrección «tendría que compartir en su oscuridad, error y su esencial carácter dudoso».

En una conferencia celebrada en el Seminario Teológico de Pittsburgh, el Profesor Samuel Sandmel del Colegio Superior Hebrew Union hizo la siguiente sugerencia a los cristianos:

Creo, si lo entiendo bien, que la cuestión acerca de la resurrección que nos ha ocupado esta tarde surge del hecho de que lo que era en un tiempo fácilmente creíble, en nuestro ambiente no es creíble. ... Si yo fuese cristiano, creo que no me desalentaría por la idea de la resurrección. Creo que [encontraría una simple prosa] que diría: Aquí tenemos un mensaje que tiene que ver con la perfección potencial del hombre. ... No dejaría que este conjunto de valores sufriera porque un elemento —a la vista del presente ambiente— tenga que interpretarse de forma alegórica o tenga que quedar privado de su significado evidente y recibir un significado diferente. El mundo necesita demasiado el cristianismo en su mejor aspecto (D. G. Miller y D. Y. Hadidian, editores, *Jesus and Man's Hope [Jesús y la esperanza del hombre]*, 1971, pág. 324).

B. ¿Una cuestión histórica?

Es bien cierto que no debe negarse que ha de haber una decisión personal para que la Resurrección tenga sentido para nosotros como individuos, y que la Resurrección de Cristo trasciende en su significado a la historia ordinaria. Pero lo que está en cuestión es si la Resurrección de Cristo está arraigada en la historia como un acontecimiento objetivo o si es simplemente una creación de la fe subjetiva de los discípulos.

Algunos objetan que hacer de la Resurrección una cuestión de investigación histórica sería suponer que los caminos de Dios están abiertos a nuestra observación. Pero, ¿no es ésta precisamente una característica distintiva de la revelación de Dios tal como ha sido registrada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento? Otros objetan que por cuanto los juicios históricos nunca pueden alcanzar una certidumbre absoluta, no deberían formar la base de nuestra fe.

A este falaz argumento, Peter Carnley replica:

Lo importante es que no es legítimo arguir que la fe no se pueda basar en *ningunos* juicios históricos o que deba ser *totalmente* independiente de la investigación histórica y autónoma, debido a que *no hay ningún* juicio histórico que sea *jamás* presentado de manera justificable con certidumbre (S. W. Sykes y J. P. Clayton, editores, *Christ, Faith and History [Cristo, Fe e Historia]*, 1972, pág. 189).

Esto es, los historiadores no tratan acerca de certidumbres, sino de probabilidades, pero esto no invalida la investigación histórica acerca de la cuestión de la Resurrección.

En su discurso presidencial ante la Asociación Histórica Americana, Kenneth Scott Latourette concluyó con estas palabras:

El historiador, tanto si es cristiano como si no, puede que no sepa si Dios triunfará plenamente dentro de la historia. No puede demostrar de forma concluyente la validez de la comprensión cristiana de la historia. Pero puede establecer una alta probabilidad para la fiabilidad de sus percepciones («The Christian Understanding of History [La comprensión cristiana de la Historia]» *The American Historical Review* LIV [1949], 276).

Como ha argumentado J. C. O'Neill:

Quedará claro de inmediato que al afirmar que la resurrección es una cuestión histórica no he estado afirmando que un historiador como tal pueda establecer que Jesús resucitó de entre los muertos. En este caso, el historiador puede solamente mostrar si la evidencia hace que sea plausible o no afirmar que Jesús resucitó de entre los muertos [Sykes y Clayton, *op. cit.*, pág. 217].

C. Conceptos antiguos de la vida futura

Si la Resurrección de Cristo se puede investigar como una cuestión histórica, uno puede indagar acerca de los antiguos conceptos de la vida futura en la época de Jesús y preguntar si la Resurrección de Cristo fue una doctrina que surgió de creencias coetáneas.

Los antiguos mesopotámicos tenían una perspectiva pesimista de la vida futura, que ellos concebían como una existencia oscura, de sombras. Gilgamesh buscó en vano el secreto de la inmortalidad. Cuando Ishtar dice al guardián de la puerta del Mundo Inferior «Yo levantaré a los muertos», lo pronuncia como una amenaza, «de modo que los muertos superarán en número a los vivientes» —¡una calamidad, y no una esperanza! (cp. S. N. Kramer, «Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts [La muerte y el Mundo Inferior según los textos literarios sumerios]», *Iraq*, XXII (1960). 59-68; H. W. F. Saggs, «Some Ancient Semitic Conceptions of the Afterlife [Algunos antiguos conceptos semíticos sobre la vida futura]», *Faith and Thought [Fe y Pensamiento]*, XC [1958], 157-82).

Los egipcios, como se ha observado en nuestra discusión anterior acerca de Osiris, tenían una perspectiva más optimista de su vida futura. Pero llamar «resurrección» a la supervivencia del Ba y Ka, sobrevolando sobre el cuerpo momificado, es oscurecer las diferencias esenciales de conceptos.

La antigua actitud griega era esencialmente una expectativa trágica. Los epitafios reflejan un pesimismo casi universal acerca de la vida más allá del sepulcro. Aquiles en el Hades dice que preferiría ser un campesino asalariado en la tierra que rey del Mundo Inferior. Después de los tiempos de Homero se extendió una esperanza de una existencia

dichosa en los Campos Elíseos, pero solo para los héroes (cp. Lewis R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* [*El culto a los héroes griegos e ideas de la inmortalidad*], 1921).

En el período clásico se resaltó la inmortalidad del alma en oposición al cuerpo, que fue descrito por los órficos como *soma sema*, «el cuerpo un sepulcro». En *Fedo*, Platón enseñó que el cuerpo es el principal obstáculo para la sabiduría y la verdad.

En la era helenística los filósofos griegos variaban en sus perspectivas acerca de la inmortalidad, pero estaban de acuerdo acerca de lo indeseable de revivir el cuerpo. Los estoicos, que eran panteístas, creían que las almas abandonaban el cuerpo para ascender a las regiones celestes de la luna antes de ser absorbidas en el Todo. Un epitafio estoico dice: «Las cenizas tienen mi cuerpo; el aire sagrado ha transportado mi alma» (cp. Franz Cumont. *After Life in Roman Paganism* [*La vida futura en el paganismo romano*], 1922, reimpresión 1959, pág. 15). Séneca, el tutor estoico de Nerón y coetáneo de Pablo, se refirió a «la detestable habitación del cuerpo, y la vana carne en la que está encarcelada el alma».

Epicuro, cuya filosofía se basaba en la cosmología atomista de Demócrito, enseñaba que al morir los átomos del cuerpo, simplemente se desintegraban. No había inmortalidad, sino libertad de los terrores del Más Allá. La indiferencia epicúrea ante una vida futura se refleja en epitafios como: *Non fui, fui, non sum, non curo*, «No era, fui, no soy, tanto me da», y *Es, bibe, lude, veni*, «Come, bebe, juega, ven aquí» —(cp. 1 Co. 15:32). Por ello, no sorprende que los estoicos y los epicúreos en el Areópago en Atenas despidieran con displicencia a Pablo cuando comenzó a predicarles la Resurrección (Hch. 17:31, 32). Según Robert Grant («The Resurrection of the Body [La resurrección del cuerpo]», *Journal of Religion*, XXVIII [1948], 189): «En los círculos educados solo se valora el alma del hombre. Para los que tomaban esta postura como axiomática, el cumplimiento de la esperanza cristiana era imposible, y en todo caso indeseable».

Que el concepto de la resurrección del cuerpo era tan difícil de aceptar en los comienzos del cristianismo como lo es para algunos en la actualidad —aunque por diferentes razones, desde luego— se hace patente por la reacción de los críticos paganos y de los gnósticos. La resurrección de un cadáver fue ridiculizada como un acto vergonzoso por Celso, Porfirio y Julián. Maestros gnósticos como Valentín enseñaron una perspectiva docetista de que la «resurrección» involucró solo los elementos no corpóreos de la personalidad (cp. Malcolm Peel, *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection* [*La epístola a Regino: Una carta valentiniana acerca de la resurrección*], 1969).

Si los primeros apóstoles del Evangelio hubieran alterado su enseñanza de la resurrección para hacer su mensaje más aceptable para sus coetáneos, como se nos aconseja a nosotros a veces que hagamos, no hubiera existido una continuidad histórica del cristianismo, sino solo modelos cambiantes azotados a uno u otro lado por cada pasajera moda intelectual.

D. Conceptos judíos de la Resurrección

Como es bien sabido, la fe en la resurrección de los muertos surgió solo de manera intermitente y gradual en la conciencia hebrea, culminando con la declaración de Daniel 12:2 (cp. R. Martin-Achard, *From Death to Life [De muerte a vida]*, 1960; G. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism [Resurrección, inmortalidad y vida eterna en el judaísmo intertestamentario]*, 1972). Sobre la base de la lexicografía ugarítica, M. Dahood afirma que aparecen más referencias a la resurrección en los Salmos de lo que habíamos sido conscientes (cp. Elmer B. Smick, «Ugaritic and the Theology of the Psalms» [El ugarítico y la teología de los Salmos], J. B. Payne, editor, *New Perspectives on the Old Testament [Nuevas perspectivas sobre el Antiguo Testamento]*, 1970, págs. 104-16).

La fe en la resurrección, generalmente solo para los justos, queda claramente expresada en algunos de los libros apócrifos y pseudoepigráficos como Segundo de Macabeos, Segundo de Baruc y Cuarto de Esdras, pero no se menciona en Jubileos ni en el Libro de Enoc. Filón, en su *Legum Allegoria* (III, 69), mantiene que el cuerpo «es malvado y un maquinador contra el alma, y es incluso un cadáver y una cosa muerta».

Según el documento farisaico de la *Misná, Sanhedrín X*, 1:

Todos los israelitas tienen una parte en el mundo venidero. ... Y éstos son los que no tienen parte en el mundo venidero: el que dice que no hay resurrección de los muertos prescrita en la Ley, y [el que dice] que la Ley no es del cielo, y un epicúreo.

En cambio, los saduceos rechazaban la resurrección —división de pareceres que Pablo explotó en su juicio ante el Sanedrín (Hch. 23:6).

A pesar de las precipitadas pretensiones de unos pocos escritores de que se creía que el dirigente de la comunidad de Qumrán había resucitado de los muertos (cp. mi artículo «The Teacher of Righteousness From Qumran and Jesus of Nazareth [El Maestro de Justicia de Qumrán y Jesús de Nazaret]», *Christianity Today*, X [13 Mayo 1966], 12-14), no es en absoluto seguro que los Rollos del Mar Muerto afirmen una fe en la resurrección. John Pryke comenta: «La dicha de los elegidos tal como se describe en el Manual está mucho más cerca de la “inmortalidad del alma” que de la “resurrección de la carne”» («Eschatology in the Dead Sea Scrolls [Escatología en los Rollos del Mar Muerto]», en W. F. Albright *et al.*, *The Scrolls and Christianity [Los rollos y el cristianismo]*, 1969, pág. 57). Matthew Black observa también: «Es sorprendente que no se haya presentado hasta ahora ninguna evidencia inequívoca que dé apoyo a ninguna creencia de parte de la secta de Qumrán en ninguna resurrección» («The Dead Sea Scrolls and Christian Origins [Los rollos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo]», *ibid.*, pág. 106).

Aunque hubiera indicaciones esparcidas por el Antiguo Testamento de una fe germinal en la resurrección y aunque importantes segmentos del judaísmo mantenían esta

convicción, ni en el Antiguo Testamento ni en la tradición judía coetánea había la creencia en la resurrección del Mesías (cp. P. Grelot, «The Resurrection of Jesus [La Resurrección de Jesús]», en P. de Surgy, *op. cit.*, págs. 24, 136). Como concluye Merrill Tenney:

La idea no formaba una parte tan esencial de la teología judía que fuese a ser introducida en el fenómeno de la vida de Jesús ni a ser superpuesta de forma arbitraria sobre Sus enseñanzas. Sus predicciones de que iba a resucitar de los muertos y Su interpretación del Antiguo Testamento eran originales de Él; no eran los ecos de la teología coetánea que Él hubiera absorbido y repetido irreflexivamente (*The Reality of the Resurrection [La realidad de la Resurrección]*, 1963, reimpresión 1972, pág. 28).

E. La evidencia paulina

Nadie cuestiona la centralidad de la Resurrección de Cristo en la enseñanza de Pablo (cp. D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology [La resurrección de Cristo en la soteriología paulina]*, 1961). Tampoco nadie niega la genuinidad de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, escrita solo 25 años después de la crucifixión de Cristo. En Primera Corintios 15:1-8 Pablo da una lista de las apariciones del Cristo resucitado a diversos creyentes incluyendo él mismo. Además, Pablo dice que él había recibido esta tradición de una forma que indica su gran antigüedad. Según M. Carrez:

Enmarcados por estas dos palabras, *gospel* y *kerygma*, encontramos un texto y una tradición cuyo tenor arameo, carácter arcaico y primitiva forma catequética han sido recientemente objeto de observación por B. Klappert. ... Las apariciones a Pedro, confirmadas por la alusión a Lc. 24:34, y la aparición a Jacobo ... exponen el carácter jerosolimitano de esta tradición. ¿Qué deberíamos derivar de ella? Que, en cualquier caso, esta formulación ya existía de una forma establecida como mucho seis años después de los acontecimientos del drama redentor, y que todo concurre a resaltar la gran antigüedad de esta formulación («The Pauline Hermeneutics of the Resurrection [La hermenéutica paulina de la resurrección]», en F. de Surgy, *op. cit.*, pág. 40).

Tiene un significado crucial el hecho de que Pablo pueda afirmar en Primera Corintios 15:6 que de más de 500 discípulos a los que se apareció Cristo simultáneamente, la mayoría (*hoi pleiones*) seguían viviendo en el tiempo en que Pablo escribía. Como observa William Lillie, director del Departamento de Estudios Bíblicos en la Universidad de Aberdeen:

Lo que da una especial autoridad a la lista como evidencia histórica es la referencia a la mayor parte de los quinientos hermanos todavía vivos. San Pablo viene a decir: «Si no me creéis, se lo podéis preguntar a ellos». Una declaración así en una carta que se

admite genuina escrita dentro de los treinta años del acontecimiento es una evidencia tan poderosa como se pudiera esperar acerca de algo que sucedió hace casi dos mil años («The Empty Tomb and the Resurrection [El sepulcro vacío y la resurrección]», en D. E. Nineham *et al.* *Historicity and Chronology in the New Testament* [*Historicidad y Cronología en el Nuevo Testamento*], 1965, pág. 125).

F. La evidencia de los evangelios

Los Evangelios canónicos fueron todos escritos antes del fin del primer siglo d.C. como muy tarde, y Marcos pudo haber sido escrito en fecha tan temprana como el 50 d.C. Aunque difieren en detalles, concurren en el punto básico: los dos factores que juntos convencieron a los discípulos que Cristo había resucitado fueron el sepulcro vacío y las apariciones del Cristo resucitado en al menos diez ocasiones. Como ha señalado C. H. Dodd, las narraciones del evangelio están exentas de los embellecimientos legendarios de los relatos apócrifos posteriores. Se limitan a narrar la sorpresa del sepulcro vacío y el reconocimiento gradual de su significación después de varios encuentros con el Cristo resucitado. En contraste, el Evangelio apócrifo de Pedro no se contenta con estas cándidas narraciones. Pretende que los soldados de la guardia vieron:

... a tres hombres que salían del sepulcro, y dos de ellos sosteniendo al otro, y una cruz que los seguía, y las cabezas de los dos que llegaban al cielo, pero la de aquel que estaba siendo llevado de la mano por ellos rebasaba los cielos (E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha 1* [Apócrifos del Nuevo Testamento], 1963, pág. 186).

Un rasgo de las narraciones de la Resurrección que indica que no fueron invenciones posteriores de la iglesia es el llamativo hecho de que las primeras apariciones del Cristo resucitado no fueron ante los apóstoles, sino a mujeres. Como comenta C. F. D. Moule:

Además, es difícil explicar cómo una historia que fue acreciendo en fecha tardía y que se conformó meramente en conformidad con las supuestas demandas de la apologética llegó a presentarse en términos casi exclusivamente de mujeres como testigos, que, como tales, eran notoriamente testimonios inválidos según los principios de evidencia judíos (C. F. D. Moule, editor, *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* [*La significación del mensaje de la resurrección para la fe en Jesucristo*], 1968, pág. 9).

Si uno rechaza la interpretación tradicional del sepulcro vacío como debido a la Resurrección de Cristo, queda obligado a proporcionar una mejor alternativa. Estas teorías han sido tratadas con frecuencia —p.e., Frank Morrison, *¿Quién movió la piedra?* (original inglés *Who Moved the Stone?*, 1930, reimpresión 1963); Daniel P.

Fuller, *Easter Faith and History* [*La fe de la Pascua y la Historia*] (1965). Podemos recapitular brevemente estas propuestas y las objeciones a las mismas.

Heinrich Paulus, en su *Life of Jesus* [*Vida de Jesús*] (1828), sugirió que Jesús no estaba muerto cuando fue bajado de la cruz. El frescor del sepulcro lo reanimó. Después de cambiar sus ropas mortuorias por las ropas del hortelano, Jesús habló con sus discípulos durante cuarenta días y luego entró en una nube en un monte y fue a algún lugar a morir. La implausibilidad de esta reconstrucción la reconoció Strauss, que escribió:

Es imposible que alguien que acabase de salir del sepulcro medio muerto, que se arrastraba débil y enfermo, que necesitaba tratamiento médico ..., y que al final sucumbió a los sufrimientos, hubiera podido dar jamás a los discípulos la impresión de que Él era el vencedor de la muerte y del sepulcro ... (*Life of Jesus* [*Vida de Jesús*], 1879 1, 412, citada por Wilbur Smith, *The Supernaturalness of Christ* [*La sobrenaturalidad de Cristo*], 1940, pág. 208).

Schonfield ha propuesto una moderna variación de esto mismo en su célebre obra *El complot de la Pascua*. Jesús maquinó con José de Arimatea, Lázaro, un sacerdote judío y un «joven» anónimo para fingir una muerte en la cruz tomando un fármaco. Schonfield intenta establecer que ni Jesús ni sus cómplices fueron culpables de ningún fraude. Sin embargo, el misterioso joven es confundido con el Jesús resucitado en las cuatro ocasiones de las «apariciones» admitidas por Schonfield sin que jamás corrigiera la equivocación de los discípulos. Se nos pide que creamos que los escépticos discípulos quedaron confundidos por la aparición de este joven, llegando a creer que Jesús había resucitado, y que quedaron tan transformados que trastornaron Jerusalén con su predicación (cp. mi reseña en *Gordon Review*, X [1967], 150-60; reimpresión en *Journal of the American Scientific Affiliation*, XXI [1969], 27-32).

En *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus* [*La evidencia histórica de la resurrección de Jesús*] (1907), Kirsopp Lake enmendó Marcos 16:6 de modo que leyese: «No está aquí, mirad (señalando al sepulcro verdadero) el lugar donde lo pusieron». Su ingeniosa teoría de que las mujeres vieron un sepulcro vacío pero que se trataba del equivocado difícilmente explica su asombro y temor. Tampoco es plausible a la vista de que Jesús había sido sepultado en el huerto privado de José de Arimatea, y que las mujeres vieron donde le enterraban (Marcos 15:47). J. Jeremias ha demostrado que los judíos veneraban cincuenta sepulcros antes de la época de Jesús. A la vista de tal interés en los sepulcros de hombres santos, J. Delorme pregunta:

En estas circunstancias, ¿es acaso posible que la comunidad original de Jerusalén pudiera haber manifestado una total ausencia de interés en el sepulcro en el que Jesús fue depositado tras su muerte? ... ¿Se puede explicar como una creación puramente

legendaria la existencia de esta tradición en Jerusalén, centrada alrededor de un lugar específico, en un lapso relativamente corto de tiempo después de los acontecimientos? ¿Podría nadie mostrar un sepulcro ordinario como el sepulcro de Jesús? ¿Puede alguien, sin fundamento alguno, poner en tela de juicio a personas conocidas, a las mujeres designadas por sus nombres y a José de Arimatea? («The Resurrection and Jesus' Tomb: Mark 16, 1-8 in the Gospel Tradition [La Resurrección y el sepulcro de Jesús: Marcos 16:1-8 en la Tradición del Evangelio]», en P. de Surgy, *op. cit.*, págs. 88, 101).

Si el sepulcro donde Jesús fue depositado estaba verdaderamente vacío, ¿podría ser que su cuerpo hubiera sido robado por alguien? Para suponer que el cuerpo fue robado, primero se tiene que pasar totalmente por alto la historia de la guardia puesta ante el sepulcro (Mt. 28:65, 66) . Entonces debemos preguntar: ¿Quién habría robado el cuerpo, y por qué? Los romanos no tenían motivo alguno para ello; habían entregado el cuerpo a José de Arimatea. Es ilógico suponer que los judíos robasen el cuerpo, porque hubieran podido suprimir fácilmente el naciente movimiento cristiano y desenmascarar la falsa pretensión de los cristianos de la Resurrección de Cristo, sencillamente presentando su cuerpo.

Hermann Reimarus, cuyas obras fueron publicadas póstumamente por Gotthold Lessing en el siglo dieciocho, sugirió que fueron los cristianos los que robaron el cuerpo y que lo ocultaron en alguna parte. Pero esto es psicológicamente increíble, por cuanto los discípulos no solo perpetrarían un fraude con ello, sino que morirían por un engaño deliberado. Los lienzos sepulcrales y el sudario cuidadosamente depositados, como observaron Pedro y Juan (Jn. 20:7), son evidencia en contra de un robo del sepulcro por parte de ladrones vulgares, porque no se hubieran tomado el tiempo para dejar el sepulcro de manera ordenada.

G. La consecuencia de la Resurrección

Ni los más escépticos pueden negar el testimonio histórico de la fe de los cristianos primitivos en la Resurrección de Cristo. Este simple hecho tiene importancia si aceptamos como genuinas las numerosas predicciones *de Jesús* acerca de su propia muerte y resurrección (Mt. 16:21; 17:9, 22, 23; 20:18, 19; 26:2; etc.). Los charlatanes como Teudas (Josefo, *Antigüedades XX*. 5.1), que pretendía tener el poder de dividir el río Jordán, o como el gnóstico Menandro, que pretendía que sus discípulos permanecerían sin envejecer, quedaron rápidamente desenmascarados por el fracaso de sus pretensiones. La comunidad de Qumrán, que tiene algunos rasgos en común con la comunidad cristiana, no sobrevivió a la destrucción de su monasterio a manos de los romanos en el 68 d.C., porque sus adeptos no tenían una fe comparable que pudieran sostenerlos.

Algo trascendental debió transformar a los desesperanzados discípulos. A. M. Ramsey (*The Resurrection of Christ*, 1946) nos recuerda: «No se debe olvidar que la enseñanza y el ministerio de Jesús no proporcionó un Evangelio a los discípulos, y los fue llevando de perplejidad a paradoja hasta que la Resurrección les dio una clave» (pág. 40).

Debería ser evidente que los cristianos primitivos estaban totalmente convencidos de la Resurrección. Si no fuera así, tenían todo que perder y nada que ganar. Por su predicación de la Resurrección de Cristo se indisponían todavía más con las autoridades judías, y más aún, las acusaban de haber dado muerte al Mesías (Hch. 2:23, 24, 36; 3:14, 15, 4:10; etc.). Como observa H. C. Cadbury:

Difícilmente podrá exagerarse el efecto de la creencia en la resurrección de Jesús sobre la primitiva creencia cristiana en la más amplia experiencia de la resurrección. Era la clase de certidumbre, coetánea y concreta, que las más ardientes aunque especulativas convicciones de los fariseos o de otros judíos no cristianos no hubieran podido igualar («Intimations of Immortality in the Thought of Jesus [Indicaciones de la inmortalidad en el pensamiento de Jesús]», en T. T. Ramsey *et al.*, *The Miracles and the Resurrection* [*Los milagros y la resurrección*], 1964, pág. 84).

El profesor Lillie concluye:

Los seguidores de un grupo religioso no preservan tradiciones de que sus dirigentes se olvidaron de su maestro y se comportaron de una forma cobarde y desesperada, excepto si sucede que las tradiciones son ciertas. El hecho de que el Evangelio fue predicado de forma valerosa y con éxito por estos mismos seguidores está atestiguado no solo por el registro del Nuevo Testamento, sino también por la realidad histórica del crecimiento de la Iglesia Cristiana. Es desde luego uno de los pocos hechos del Nuevo Testamento para los que tenemos evidencia independiente fuera de las tradiciones de los propios cristianos. El historiador romano Tácito (*Anales XV. 44*) dice que «una superstición sumamente maligna que había quedado así reprimida por el momento [por la crucifixión de Jesús] *estalló de nuevo*» [en D. E. Nineham *et al.*, *op. cit.*].

Yo sostengo que solo la aparición del Cristo resucitado puede explicar de forma satisfactoria cómo el escéptico hermano de Jesús, Jacobo (Jn. 7:5), pasó a ser un dirigente en la Iglesia primitiva (1 Co. 15:7; Hch. 15); cómo el abatido Pedro se convirtió en un audaz predicador en Pentecostés, y cómo un fanático perseguidor de los cristianos se convirtió en Pablo, el más grande de los misioneros del Evangelio.

Un reto final

He tratado de exponer que las teorías que atribuyen la Resurrección de Cristo a un préstamo de temas mitológicos, a alucinaciones, o a explicaciones alternativas del sepulcro vacío son improbables y que son además inadecuadas para explicar el origen y crecimiento del cristianismo. Desde luego, la Resurrección de Jesús es algo sin precedentes, pero Jesús mismo es *sui generis*, singular. Como observa Tenney: «Aunque la resurrección fue sin precedente, no fue algo anormal para Cristo ... Él resucitó de los muertos porque ésta era la prerrogativa lógica y normal del Hijo de Dios» (*op. cit.*, pág. 133).

La cuestión histórica de la Resurrección de Cristo difiere de otros problemas históricos en que plantea un reto a cada persona de forma individual. Cristo dijo (Jn. 11:25): «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá». Para que la Resurrección de Cristo sea algo más que una hermosa historia de la Pascua, cada persona tiene que creer en su corazón que Dios ha resucitado a Cristo de los muertos, y confesar con su boca que Jesús es el Señor.

1. *Edwin M. Yamauchi es profesor de historia en Miami University, Oxford, Ohio.*

Este artículo, empleado con permiso del autor, apareció por primera vez en dos partes en *Christianity Today* el 15 y el 29 de marzo de 1974.

Copyright © 1974 Edwin M. Yamauchi. Todos los derechos reservados.

Copyright © 2002 SEDIN de la traducción al castellano. Todos los derechos reservados.

SEDIM - Servicio Evangélico de Documentación e Información

Apartado 126

17244 Cassà de la Selva

(Girona) ESPAÑA

www.sedin.org

info@sedin.org