

# La resurrección de Jesucristo

## Estudio filológico de algunos textos neotestamentarios

### PRELIMINARES

«Creo en la resurrección de la carne», es el art. 11 del *Símbolo Apostólico* o *Credo*, que la Iglesia usó en el rezo del oficio divino y, aun mucho más antiguamente, antes de conferir el bautismo como profesión de fe. En latín *Credo in carnis resurrectionem*; en griego (*pisteúo eis*) *sarkós anástasin*<sup>1</sup>. El Símbolo de los Apóstoles existe en su fórmula actual sustancialmente a mediados del s. II<sup>2</sup>, y ciertamente procede de los apóstoles, puesto que a ellos se remiten los Padres, al tratar de él, como san Ireneo, † 202. El mismo Pablo, al enseñar a los Corintios la síntesis de la catequesis apostólica, quintaesencia a su vez del Evangelio, confiesa que él les transmitió lo que recibió de los apóstoles<sup>3</sup>.

Pero ¿cuál es la base para esta creencia en la resurrección futura? Nos la presenta Pablo en el lugar citado: *que Cristo ha resucitado*, lo cual se recoge en el Símbolo Apostólico, art. 5: *Al tercer día resucitó de entre los muertos, «tertia die resurrexit a mortuis»*.

La muerte y resurrección de Jesucristo es indudablemente el hecho más transcendental de la Historia de la salvación y, por lo mismo, de la Historia del mundo, entendiéndose por mundo no sólo el planeta Tierra, sino el cosmos universo (cf. Rom 8, 19-22). La Encarnación misma, con ser la obra más grande de Dios *ad extra*, tuvo *de facto* razón de medio, con que realizar la redención del género

1 H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 18-20 (Freiburg i.Br. 1932) 2.

2 Cf. E. Krebs, 'Apostolisches Glaubensbekenntnis', en M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i.Br. 1930) I, 570.

3 1 Cor 15, 3-4. Veremos este texto más adelante.

humano, mediante la muerte y resurrección de entre los muertos. El mensaje salvífico, el *kérygma* apostólico, sin esta muerte y resurrección, sería pura palabrería, pregón vano y vacío, carente de sentido, el lenguaje de la sinrazón.

La resurrección de Jesucristo es un tema incitante en los últimos tiempos, aunque, ya desde el Gólgota, fue siempre cuestión de actualidad perenne y candente. Algunos han pretendido releer los textos bíblicos y patristicos a través de un prisma hermenéutico consensuado con la moderna idiosincrasia, poco amiga de lo sobrenatural. Se impone, pues, un examen serio y exhaustivo —lo que se llama filológico— del texto original.

Sobre el tema hay una inmensa bibliografía contemporánea, que no he consultado. Para verla haría falta mucho dinero y mucho tiempo<sup>4</sup>. Por otra parte, en la investigación seria y científica, lo primordial, lo irrenunciable es enfrentarse con las fuentes (aquí el NT griego). El examen de las interpretaciones de otros autores —aun en el caso de que sean valiosas, pues, a veces, son invenciones imaginativas o apriorísticas, que se derrumban ante la crítica filológica— es cosa muy secundaria. Eso pertenece a los distintos ornatos y eruditos y embellecedores —como *hedýsmata* los concibe Aristóteles, «condimentos, especias»— que refinan el gusto, sin ser la sustancia de las viandas<sup>5</sup>.

Trataré de llevar a cabo un estudio ponderado, fundamentándome directamente en las fuentes, y me serviré para ello de los instrumentos filológicos de investigación: Diccionarios, gramáticas, cotejo de textos afines, ediciones críticas. Intento que sea una búsqueda objetiva de la verdad, si es que ha de ser científica.

Sería demasiado prolijo evocar todos los textos referentes a la resurrección, pues, siendo ésta el núcleo de la catequesis apostólica<sup>6</sup>, afloran a cada paso. Nos ceñiremos a unos cuantos lugares significativos<sup>7</sup>.

4 Sólo desde 1973 a 1980 Thomas Pola menciona más de 500 obras sobre la resurrección de Jesucristo, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 25, 1 (Berlín/New York 1982) 873-90.

5 Aristóteles, *Rhet.* 3, 3, 3; *Poet.* 6, 27.

6 Véanse, entre otros, los pasajes 1 Tes 1, 10; 1 Cor 15, 3-4.

7 Instrumentos de estudio usados expresamente:

EDICIONES CRÍTICAS: a) *Texto griego*: C. Tischendorf, *Novum Testamentum*

## CONSIDERACION ANTROPOLOGICA

Antes de adentrarnos en el estudio de los textos concretos creemos oportuno anticipar una breve consideración antropológica.

1.—En la lengua hebrea no hay una palabra precisa que signifique *cuerpo*. Esa noción se representa aproximativamente con *basar*, que es «carne», con la connotación primigenia de tejido musculoso (carne para comer). Este vocablo significa asimismo el hombre entero. No existe, pues, la antítesis griega —y, por ende, occidental o europea— entre cuerpo y alma, porque cada una de las voces hebreas —*basar*, carne; y *nefes*, aliento (aire, viento)— puede significar el hombre completo en el mundo hebreo, como se constata en la literatura bíblica. El término hebreo *nefes*, que originariamente denota «garganta» —como se comprueba en la Biblia— de donde «aliento, respiración, resuello, hálito vital», se acerca mucho a nuestra idea de «alma», aunque no haya perfecta equivalencia entre ambos.

*Graece* (Leipzig 1869; reimpresión fotomecánica, Graz 1965); A. Souter, *Novum Testamentum Graece* (Oxford 1956); Kurt Aland - Matthew Black - Carlo M. Martini - Bruce M. Metzger and Allen Wikgren, *The Greek New Testament* (Stuttgart 1977). b) *Texto griego y latino*: H. J. Vogels, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Freiburg i.Br./Barcelona 1955); A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Roma 1964); J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina* (Madrid 1968); Er. Nestle - Erw. Nestle - Kurt Aland - Barbara Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart 1983). c) *Texto griego, latino y castellano*: J. M. Bover - J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid 1977).

GRAMATICAS DEL N.T.: a) F. M. Abel, *Grammaire du Grec biblique* (Paris 1927); A. T. Robertson, *Grammar of the Greek Testament in the Light of Historical Research* (Nashville 1934); J. H. Moulton - W. F. Howard - N. Turner, *Grammar of New Testament Greek*, I-IV (Edinburgh 1957-63); F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1976; edición italiana de G. Pisi, Brescia 1982); M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento* (Burgos 1981). b) *Estilo*: D. Labey, *Manuel des Particules Grecques* (Paris 1950); E. W. Burton, *Syntax of the moods and tenses in New Testament Greek* (Edinburgh 1955); J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford 1959); C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge 1960); M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* (Leiden 1962); J. Blomqvist, *Greek Particles in Hellenistic Prose* (Lund 1969).

Sabido es que *alma* deriva del latín *anima*, «aire, aliento», en conexión con *ánemos*, «viento»<sup>8</sup>.

a) Dada la significación de *nefes* y de *anima*, ambas designan preponderantemente el «principio de la vida orgánica» o simplemente «principio vital», tanto del hombre como de los animales. Pero anotemos que, ya desde Cicerón (106-43 a.C.), *anima* llega a significar «alma, espíritu», tanto separada del cuerpo, como viviendo en él<sup>9</sup>. Tengamos también presente que *animus* (emparentado con *anima*, con *ánemos*, «viento») correspondiente conceptualmente a *thymós* y por oposición a *corpus*, significa siempre «principio pensante, mente, espíritu, alma». Según decimos, mientras *anima*, etimológica y primitivamente, es aire, viento, principio de la vida animal; *animus* es principio de la vida espiritual y pensante. *Animus* se comprueba desde Nevio, s. III a.C.<sup>10</sup>. Digamos, además, que por influencia de la Iglesia en las lenguas románicas, de *anima* derivó la expresión *alma*, que propiamente es principio de la vida vegetativa y animal, en el reino animal, al que pertenece el hombre, no de la vida psíquica (*animus*).

b) Al no existir en hebreo, como venimos diciendo, la oposición entre cuerpo y alma (ni siquiera existe la palabra «cuerpo»), no habla el Génesis de la creación del cuerpo y de la infusión del alma, sino que dice simplemente que Dios creó al *hombre* a su imagen y semejanza<sup>11</sup>. Más adelante se refiere de nuevo a la creación del hombre, de acuerdo con el relato yahvista, y dice expresamente que

8 Además de los grandes diccionarios de la lengua griega, nos valemos para el NT de: F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Paris 1931); G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933...); W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1952); J. H. Moulton - G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek-English Lexicon of the New Testament* (Edinburgh 1961); W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago, Ill. 1964); L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament* (Wuppertal 1972); M. Guerra Gómez, *Diccionario Morfológico de todas las palabras griegas del N.T., incluidas las del aparato crítico* (Burgos 1978).

9 Cf. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford 1968-1982) 132.

10 *Oxford Lat. Dict.* 134. A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1965) 49 s.; A. Ernout - A. Meillet, *Dict. Etym. de la Langue Latine* (Paris 1951) 60 ss.

11 Gen 1, 26 s. Esta es la narración de la creación del hombre, según el llamado documento sacerdotal.

Dios sopló en las narices de Adán, infundiéndole el espíritu vital: «Entonces formó Yahvé Dios al hombre (*adam*) del polvo del suelo (*adamá*), e insuflando en sus narices aliento vital, quedó constituido el hombre, ser vivo<sup>12</sup>.

En hebreo *af* es lit. la *nariz*, y de ahí la *parte media de la cara*. El dual *afim*, lit. es «narices» (por la doble fosa nasal), pero también *rostro* (por *faciem* lo traduce bien la *Vulg.*). De aquí resulta que, para la mente hebrea, lo principal de la cara es la nariz, y desde luego es lo que más caracteriza a los judíos. Los latinos dieron más categoría a la boca, y, en efecto, *os*, *oris* es primero la *boca*, y de ahí, la *cara*. Para los griegos, más espiritualistas, lo más destacable en el rostro son los *ojos*. Por ello *ops*, *opós*, a la letra es *ojo*, *vista*; de donde *visaje*, *cara*, *rostro* (cf. el compuesto *prósopon*, *rostro*, *faz*, *frente*; y, por una admirable sinécdoque, *persona*, *hombre*). En nuestro romance *cara* debería ser la expresión más noble, seguramente en conexión con el griego *kára*, cabeza. Con ello se sugiere que la *cara* es lo principal de la *cabeza*; mientras *rostro*—de *rostrum*, «pico de ave» y «hocico de cerdo» y de otros animales— nos induce a una contemplación menguada y menos estética de la cara, etimológicamente. *Faz*, por su parte, viene del anodino término *facies*, lit. «hechura exterior, cosa hecha», de *facio*, *hacer*<sup>13</sup>.

Volvamos al texto hebreo, el cual antromórficamente supone que Yahvé, como alfarero del hombre<sup>14</sup>, plasmó

12 Gen 2, 7. Los LXX designan el aliento de Yahvé como *pnóé*, término bastante sinónimo de *pnéuma* (éste aparece en el s. vi a.C. con Esquilo, aunque antes lo debió usar Anaximenes, según afirman autores posteriores), mientras *pnóé* es homérico. En general *pnéuma* es el viento, dinámicamente considerado, *ruaj* en hebreo, frente al *nefes* hebreo, *psyché*, que es el aire respirado por el hombre y los animales: *principio vital*. Tanto *psyché* como *pnéuma* resultan a veces bastante parecidos semánticamente, hasta el punto de que *pneuma* es también principio vital. En la inmensa mayoría de los casos los LXX traducen *ruaj* por *pneuma*; *nefes*, por *psyche*.

13 Para el texto hebreo del AT nos valemos de la ed. crítica de R. Kittel, *Biblia Hebraica* (Stuttgart 1973). Para el texto griego de los LXX utilizamos las ed. críticas de H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge 1925); A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart 1965). Para el vocabulario hebreo nos valemos de los dicc. de W. Gesenius, *Thesaurus Philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti* (Leipzig 1829-1858); F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968); W. Baumgartner - B. Hartmann - E. Y. Kutscher, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967-1974).

14 En la plástica egipcia el dios *Knum* modela el cuerpo de un hombre en el torno; la diosa *Neith* le aproxima a las narices la señal de la vida,

primero el cuerpo, tomando polvo de la Tierra, y le inspiró su propio aliento en la nariz, para que fuera un «ser que respira aire», y un «ser respirante, respirador», un ser vivo, por lo mismo, *lenefes* (donde se ve la voz *nefes*). La finalidad de la insuflación, del sople transmisor de vida, está indicada con la primera sílaba *le*, formada por la consonante hebrea *lamed* (equivalente a nuestra *ele*), que tiene fuerza de prep. de dirección intencional, entre otras cosas<sup>15</sup>. Los Padres y los escritores cristianos entendieron siempre que con el aliento vital de Yahvé se infundía simultáneamente el alma humana.

c) *Nefes* se corresponde bastante exactamente con el sentido primitivo del gr. *psyché*, lo mismo que con el lat. *anima*. Las tres palabras expresan «aliento, hálito; aire, viento; principio vital». ¿Por qué estos tres vocablos llegan hasta significar, con idéntico desarrollo semántico, principio vital? Por una evolución muy elemental que se puede comprobar a diario. Al nacer, el niño se pone rojo y congestionado, hasta que de pronto realiza la primera *inspiración* del aire en sus pulmones, acompañada de llanto. Luego, al morir, *expirará*, es decir, exhalará y echará fuera su último aliento, generalmente acompañado de dos gruesas lágrimas.

d) Por ser el aire (*psyché, anima*) *principio vital*, como tal reconocido desde los orígenes de la Humanidad, repararemos: a) Anaxímenes (ca. 585-525 a.C.) establece el aire o viento como materia, o mejor dicho, como elemento primordial del cosmos. empleó para ello la expresión *aér*, de donde lat. *aer*, y español *aire*. También empleó, aunque menos, *pnéuma*, que lit. es «viento». b) Por ser el aire *principio vital*, la Tercera Persona de la santa Trinidad se llama en el NT *pnéuma*, lat. *spiritus*, esto es, *soplo, vien-*

consistente en una cruz de tres brazos, con una asa en la parte superior, en vez del cuarto brazo. Esta se llama «cruz de San Antonio», cf. *Dicc. Real Acad. Esp.* (Madrid 1984) 400. Cf. la reproducción del dios egipcio en L. Arnaldich, OFM, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957) portada.

<sup>15</sup> Zorell, op. cit., 379 ss. En la *Capilla Sixtina* Miguel Angel se apartó conscientemente del relato del Génesis, para encargar al dedo índice vigoroso de Yahvé la transmisión de la vida por medio del contacto con el flácido índice de Adán.

to: así se manifestó en Pentecostés<sup>16</sup>. No se le denominó *aér*, *aire*, que es concepto estático y quedo; sino *pnéuma*, que es dinámico, activo, operante. ¿Por qué este nombre?

Todas las obras *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres Personas divinas. Así, en cuanto a la obra de la Redención, el Padre envió a su propio Hijo y aceptó su sacrificio como expiación por los pecados del mundo. El Hijo realizó la redención con su muerte. El Espíritu Santo aplica a la Iglesia y a cada alma cristiana los méritos de Cristo, con lo que activamente los vivifica: el viento es principio vital. Lo que son el aire y el viento para la vida animal, es el Espíritu Santo para la vida espiritual y sobrenatural, por los méritos de Cristo que el Espíritu nos aplica. Por algo se llama «alma de la Iglesia», pues, como el alma es principio vital del cuerpo, El lo es del espíritu. Esto lo confesamos con el Símbolo niceno-constantinopolitano: «Creemos en el Espíritu Santo, Señor y *dador de vida*», lit. «hacedor de vida», *dsoopoioúnta, vivificantem*, «vivificador», debido a esta aplicación y suministro de méritos.

En este contexto Pablo distingue el «hombre animal», que no puede recibir en su categoría mental, no capta las cosas que son del Espíritu de Dios. La *Vulg.* muy bien, *animalis homo, psychikós ánthropos*, lit. «hombre psíquico», esto es, que lleva una vida meramente natural y material y, si se quiere, humana, contraponiéndolo al *pneumatikós*, lit. «hombre pneumático», es decir, que vive una vida «espiritual», sobrehumana, sobrenatural<sup>17</sup>. Esta oposición es más chocante cuando se atreve a presentarnos «un cuerpo espiritual» (lo que incluye una contradicción), como resultado de la metamorfosis anatómico-fisiológica, por efecto de la resurrección del cuerpo<sup>18</sup>: «Se siembra un cuerpo animal, *sóma psychicón*, resucita un cuerpo espiritual, *sóma pneumatikón*, dice con antilogía tajante, acentuada con la musicalidad del original.

16 Act 2, 2 *proés bias, spiritus vehementis* de la *Vulg.* «viento impetuoso, violento».

17 1 Cor 2, 14 s. La *Biblia de Jerusalén* traduce el adj. *ψυχικός* por el adv. «naturalmente», lo que es un fallo, aunque podría concedérsele pasaporte al adj. «natural», si bien de las dos maneras se destruye la imagen del original.

18 1 Cor 15, 44.

Pablo es consciente de su aserto, cargado de energía contradictoria, por lo que prescinde del utilizadísimo módulo de la oposición griega *mén / dé*, prefiriendo el asíndeton, más impresionante; a la vez que resuena intensamente la rima. Lo ha dispuesto, en efecto, en forma de dístico mnemotécnico —dada la contundencia de la afirmación— con rima consonántica inicial y final, mientras el cuerpo, sometido al proceso de crisálida, queda impertérrito en el centro:

σπείρεται σῶμα ψυχικόν,  
ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.

La evolución semántica de *psyché* se comprueba ya en Homero. Primeramente es «aliento, hálito». Como éste es señal de la vida, pasa a denotar «el principio de la vida animal y humana, vida, alma»: *ton élípe psyché*, «le abandonó la vida»<sup>19</sup>. En una tercera fase es el «alma inmortal», que se separa del cuerpo por la muerte y permanece en el Hades (cavidad subterránea), con una vida rudimentaria, cual sombra del cuerpo, *éidolon*. Allí lleva más bien una vida inconsciente, al hallarse aislada de las *phrénés*, lit. «diafragma», considerado como sede de la inteligencia. Coincide esta concepción griega con la vida precaria del *seol* hebreo, como tantas veces se señala en el AT.

Pero para los hebreos la muerte no es la separación del alma y del cuerpo, sino la pérdida de la vida, aunque el hombre siga viviendo después de la muerte en el *seol*, todo entero, sin distinción de componentes, de acuerdo con la concepción hebraica. Allí lleva una vida muy imperfecta<sup>20</sup>. Prescindimos del estudio de *psyché* en los LXX, donde recurre más de 900 veces, la mayoría traduciendo a *nefes*.

Precisando más la concepción griega, la *psyché* está encerrada en el cuerpo y atada a él, como en una cárcel, hasta que se rompen por la muerte las ataduras que a él lo sujetan, y entonces escapa por la boca o por la herida,

<sup>19</sup> Homero, *Il* 5, 696 y en otros muchos lugares de la *Iliada* y de la *Odisea*.

<sup>20</sup> Cf. X. León-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982) 285.



como ya dijimos<sup>21</sup>. Así la muerte de un auriga la expresa el padre de la poesía en Europa, diciendo que «se le soltó el alma y la fuerza»<sup>22</sup>, *lythe psyché te ménos te*. Esta doctrina psicocarcelaria es de origen órfico-pitagórico, profesada también por Píndaro y más tarde muy claramente por Sócrates-Platón<sup>23</sup>. El eco del tema «cuerpo, cárcel del alma» se escucha frecuente en los Padres de ambas Iglesias, Griega y Latina.

Insistimos en que el dualismo antitético cuerpo-alma es desconocido en el mundo hebreo. En cambio esta dualidad domina la mentalidad helénica, culminando con Sócrates-Platón, pero hace acto de presencia muy temprano, pues se registra en la misma obertura de la *Iliada*, incluyendo ya entonces la nota esencial de la inmortalidad del alma, cuanto está separada del cuerpo<sup>24</sup>. Tampoco el pueblo hebreo dejó de creer en la inmortalidad del hombre en ningún momento de su Historia, aunque lo concibiera no como un compuesto, sino como hombre, una sola cosa, de la que el cuerpo es su manifestación exterior.

e) El pensamiento helénico, más observador y más filosófico que el semita, descubre en el hombre dos elementos constitutivos y principales, el cuerpo y el espíritu, que son antagónicos<sup>25</sup>. La lucha de los dos principios antagónicos en la palestra del alma, la describe dramáticamente Ovidio (*Met.* 7, 20), presentando a la parricida Medea, con el corazón desgarrado por la pasión que le arrastra a matar a sus dos hijos: *infelix*, «desgraciada», la anatemiza el poeta —la misma palabra que la *Vulg.* pone en labios de Pablo, como veremos en seguida— mientras su espíritu (*mens*, mente) la persuade de lo contrario. En ese paroxismo antagónico pronuncia Medea el célebre verso: «...v<sup>o</sup>do meliora, proboque: / deteriora sequor», «veo lo mejor

21 *Il* 9, 409; 14, 134 respectivamente.

22 *Il* 8, 123. Sobre la concepción del alma en Homero, puede verse la todavía obra clásica de C. F. von Naegelsbach, *Homerische Theologie* (Nürnberg 1861) I 380 ss.

23 R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires 1942) I 30, 53, 71 ss.

24 *Il* 1, 3-4.

25 La consiguiente representación de la lucha entre el bien (espíritu) y el mal (materia, cuerpo) es de origen oriental, concretamente iraní o persa, y es un intento de explicar la presencia del mal en el mundo. El

y lo apruebo; / sigo lo peor»<sup>26</sup>. Aun más trágico que el poeta latino, Prudencio de Calahorra escenifica la pugna encarnizada entre vicios y virtudes en el corazón humano, con su poema *Psicomaquia*, de fines del s. iv o principios del v, que tanta influencia ejerció en la literatura y artes plásticas medievales y renacentistas de Europa, incluido Francisco de Asís en su *Saludo a las Virtudes*<sup>27</sup>.

f) Nos atrevemos a afirmar que el fragor más estrepitoso en el duelo psíquico entre el hombre interior y exterior, entre carne y espíritu, y esto con perfecta aleación de la mentalidad griega y hebrea —cual corresponde a un apóstol, judío de sangre y de religión, pero griego por su lengua materna y por su cultura— se escucha en una perícopa de la *Epístola a los Romanos*, la más teológica del NT, cap. 7, 13-25. Se distinguen en el palenque los actores más trágicos de la Historia: la Muerte y su padre el Pecado. Este actúa de protagonista; y que por ello resuena siniestramente su nombre hasta ocho veces en el corto pasaje. Los actores aparecen personificados, como luego en Prudencio y Francisco.

Pablo constata, aterrado, en sus *miembros* corporales una *ley* que pelea contra la *ley* de su *mente* (espíritu). *Mente*, la misma palabra de la *Medea* de Ovidio. Esta ley carnal reduce al apóstol a cautiverio, a punta de lanza —eso significa lit. la gran palabra *aichmalotidsonta*— encerrándolo en la ley del pecado, que está en sus miembros, repite con énfasis trágico. Ante este panorama desolador exclama con emoción profunda: «¡Qué hombre desgraciado (soy) yo!». La frase gr. y su correcta traducción lat. son

problema se elevó a esfera cosmogónica y resultaron los dos principios: el bueno (Ormuz) y el malo (Ahrimón), que tiene categoría de dioses.

<sup>26</sup> Eurípides llevó a las tablas la tragedia *Medea* el año 431 a.C., que sirvió de modelo a la literatura universal, comenzando por nuestro Séneca. En el arte dramático moderno citamos sólo, entre otros muchos, a P. Corneille, 1635, y acabamos, aunque no es el último, con J. Anouilh 1946. Tenemos de *Medea* un relieve de tres figuras, conservado en el Museo de Letrán de Roma, anterior al mismo Eurípides, del s. v a.C. Ha llegado hasta nosotros un fresco de *Medea*, conservado en Pompeya. La pintura ha reproducido muchas veces este tema. Sólo M. Delacroix lo ha pintado tres veces. Por lo menos seis óperas se basan en *Medea*. Cf. H. Hunger, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Viena 1953) 210 ss.

<sup>27</sup> Puede verse este hermoso *Canto a las Virtudes* en Isidoro Rodríguez Herrera - Alfonso Ortega Carmona, *Los Escritos de San Francisco de Asís* (Murcia 1985).

intraducibles en nuestro idioma: *talaíporos egó ánthropos*, *infelix ego homo*. Lit. «desgraciado yo hombre», sin v., lo que acrece el pesimismo.

La expresión inicial se comprueba desde Píndaro y de ella hacen mucho consumo los trágicos griegos, como es comprensible. Fatídicamente se adelanta esta gran palabra cuadrisílaba *talaíporos*, de fuerte contenido patético. Por otra cuadrisílaba española *desgraciado* o *desdichado*, se vierte mejor que el lat. *infelix*, trisílaba. Sigue el pron. personal *egó*, pegado al adj. como si la desgracia y Pablo fueran una misma cosa. El pron. personal siempre denota énfasis en gr., lat. y castellano; no siempre en francés, inglés, alemán.

Tengamos en cuenta, además, que el orden de las palabras es importantísimo para detectar los matices del pensamiento y acaso más aún para conocer el estado emocional. Muy débil e incolora la traducción de la Biblia de Jerusalén: «¡Pobre de mí!». Peor *Cantera-Iglesias*: «¡Qué pobre soy!». Son pobres traducciones. La segunda omite totalmente el pron. pers., cargado de energía enfática. Los dos vierten la gran expresión griega por «pobre». Ahora bien, ni los pequeños ni los grandes dicc. griegos acotan esa acepción<sup>28</sup>.

Después de sentirse desdichado por la atadura morbosa, Pablo exclama angustiosamente: «¿Quién me librará del cuerpo de la muerte ésta?». Notemos que ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου naturalmente es «del cuerpo de la muerte ésta». Aunque de por sí —*apó koinou*, como dicen los retóricos gr.— el demostrativo *toutou* pueda concertar con *sómatos*, cuerpo («del cuerpo éste») y también con *thanátou*, muerte («de la muerte ésta»), dado el orden de las palabras, se infiere violencia al texto, si se traduce de este cuerpo», como hacen *Bover-Cantera* y *Cantera-Iglesias*. La *Biblia de Jerusalén*: «de este cuerpo» asimismo, si bien

28 Por ej., A. Bailly, *Dict. Grec.-Français* (Paris 1963) 1893. Ni el gran dicc. alemán (4 vols.) de F. Passow (Leipzig 1857) IV 1814. Tampoco L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano* (Roma 1949) 1798 s. Ni Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford 1983) 1753; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago 1964) 811 (donde traduce esta frase: «wretched...», desgraciado... Incluso el monumental *Thesaurus Graecae Linguae* de Henricus Stephanus (9 gruesos vols., reimpresos en Graz 1954) VIII, 1780 s., no anota la pretendida significación.

en la nota trae la variante «del cuerpo de esta muerte». Otra cosa: No es lo mismo «de esta muerte», que «de la muerte ésta», según el orden del original, con lo que el dem. adquiere coloración despectiva, como otras veces, y que aquí le cuadra muy bien. La respuesta a la inquietante pregunta es: «Gracias, en verdad (sean dadas) a Dios, por Jesucristo, Señor nuestro», *χαρίς δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*.

Con esto manifiesta Pablo quién es el autor de su liberación<sup>29</sup>.

## LA RESURRECCION DE JESUCRISTO

La resurrección de Jesucristo, la fe en ella, es la base única de la Iglesia. En cuanto a la fe en la resurrección de entre los muertos, también es Jesucristo la piedra angular, sin cuyo fundamento no se puede construir la cristología, tampoco la ciencia teológica, ni siquiera alzarse el edificio de la Iglesia, «comunidad de fe en Jesucristo, muerto y resucitado». Consideremos algunos textos<sup>30</sup>.

### I. 1 Tes 1, 10

... καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν βυβόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης,

«y para aguardar a su Hijo de los cielos, a quien resucitó de entre [los] muertos, Jesús, el que nos libra de la ira venidera».

29 La conj. *δέ* es *lectio difficilior*, por lo que la admiten Kurt Aland, Nestle-Aland y Vogels en sus ed. críticas, pero no Merk y Bover. Este, por supuesto, no la traduce, pero tampoco Nácar-Colunga, ni Cantera-Iglesias, ni la *Biblia de Jerusalén*, etc. Ahora bien, en pasajes apasionados, como aquí, es aseverativa, «en verdad, ciertamente». La mayoría de las versiones leen, contra el orden original, «nuestro Señor», siendo más efectiva la colocación predicativa del pron. personal: «Señor nuestro», muy lit. «Señor de nosotros». Los codd. más importantes, como el B (Vaticanos), leen *cháris*, sin artículo, con el sentido que hemos traducido. Así leen las ed. críticas de Tischendorf, Bover, Kurt Aland, Merk, Nestle-Aland, W. J. Bradnock, Souter. Vogels lee *euchucharistoo too theoo*, poco atestiguado. La *Vulg.* también leyó *he cháris*. Las dos últimas lecciones son *faciliores*.

30 Reproducimos los textos griegos de la ed. crítica de E. Nestle - K. Aland del NT, ed. 26 (Stuttgart 1983). Los textos latinos son de la *Vulgata*, según la nueva edición de los Benedictinos del Monasterio de san Girolamo en Roma, que acepta la mencionada edición de E. Nestle - K. Aland.

*Crítica textual*

a) *Texto griego*. No hay variantes de importancia. En vez de *anaménein* el muy notable papiro 46, ca. 200 d.C., lee *hypoménein*, con lo que se acentúa la idea de una espera dolorosa por el deseo acuciante del segundo advenimiento de Jesús en la parusía final<sup>31</sup>.

*Tōn nekrōn*. La mayoría de los cód. y los más importantes traen el artículo determinado.

b) *Texto latino*. En cuanto a la versión latina, unos cód. leen, *qui eripit nos*, de acuerdo con el original. Otros en cambio leen *qui eripiet* (lo que supone *rhysómenon*) y aun *eripuit*, *rhysámenon*. El contexto corre bien con las tres lecciones, si bien *eripit* destaca mejor el carácter durativo y siempre actual de la obra redentora de Jesús.

El primer relato escrito en la tierra, documentalmente demostrable, acerca de un hombre muerto y luego resucitado, hombre que a la vez es Dios, se contiene en 1 Tes 1, 10. Se puede dar por enteramente cierto que antes de este documento los cristianos mencionaron la resurrección de Jesucristo en sus conversaciones y homilias así como en la catequesis, lo mismo que en sus escritos. Así lo hicieron los dos de Emaús<sup>32</sup>. Lc en su prólogo del Evangelio se refiere a escritos anteriores. De tales escritos no existe ninguna prueba documental.

Cronológicamente hablando, el escrito más antiguo del NT es esta I Epístola del apóstol san Pablo a los cristianos de Tesalónica, en Macedonia de Grecia. Fue compuesta en Corinto, a fines del año 50 o principios del 51, es decir, poco más de una quincena de años después de la muerte y resurrección de Jesús. Las dos cartas a los tesalonicenses son marcadamente escatológicas, más que ningún otro escrito neotestamentario, aun teniendo en cuenta que todo el NT, y aun el AT, muestran tendencia y finalidad escatológicas. Ya desde el principio de la epístola, v. 9-10, se

31 Para las variantes del texto latino nos valemos de las ed. ss.: E. Nestle - K. Aland, A. Merk, I. Wordsworth - H. I. White, *Novum Testamentum Latine*, ed. minor (Oxford 1965); P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica* III (Reims 1743). Seguimos el texto reestablecido por los Benedictinos del monasterio de san Jerónimo de Roma.

32 Lc 24, 13 ss.

engarza el tema de la segunda venida de Cristo con el tema de su resurrección, dos temas exuberantemente presentes en la catequesis apostólica, de la que son eco y médula, y que, por lo mismo, constituyen parte esencial del símbolo de los apóstoles, ya vigente sustancialmente por estas fechas.

Después de recordar a sus fieles cómo se convirtieron a Dios, abandonando el culto a los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero, añade: «y para aguardar a su Hijo de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la ira venidera».

### Vocabulario y comentario

*Anaménein*: aguardar, esperar. Pero con triple matización:

a) La prep. componente *aná* es intensiva y denota movimiento ascendente (lat. *sursum*), en castellano «arriba», en cuya acep. 1 DRA dice: «a lo alto, hacia lo alto». Su acep. 2 es estática: en lo alto: *aguardar* con deseo y elevando la mirada al cielo, como en seguida se dice.

b) Ya el simple *meno* es aguardar permanentemente y pacientemente. Esta connotación paciente se echa de ver en la variante del notable papiro 46, que, casi con absoluta seguridad lee *hypoménein*, «soportar, aguantar, sufrir».

c) Por ser el infinitivo tema verbal de presente se pone nuevamente de manifiesto la idea durativa de la esperanza. Todos estos detalles se perciben la única vez que este v. recurre en Homero —también en el NT, sólo se encuentra aquí— al contar Ulises que muchas noches durmió en un camastro indecente y *aguardó, anémeina*, a la resplandeciente aurora divina<sup>33</sup>.

Echemos un vistazo algo detenido a la prep. *ek*. Digamos, ante todo, que la vemos tres veces en este pasaje: cuando dice que el Hijo vendrá *de* los cielos, del interior de los cielos; que lo resucitó *de* entre los muertos; y que nos libra *de* la ira venidera, como si esta ira antropomórficamente residiera dentro de Dios, por su intrínseca detestación del pecado. Demasiado fuerte pareció esto a al-

33 Odisea 19, 342.

gunos testigos, por lo que algunos cód. lo atenuaron, sustituyéndola por *apó*: ira que parte de junto a Dios, y con esa fuerza está empleada aquí, como otras veces, pues la ira no pertenece a la intimidad de Dios. Pero *ek* es más intensiva que *apó*.

Etim. *ek* significa «fuera de, del interior de a fuera», equivaliendo a lat. *ex*, *e* y menos a *de*<sup>34</sup>. Todas las prep. griegas y latinas en su primera fase son locativas o espaciales; luego se hacen también temporales, lógicas, etc. Este es el caso de *ek*. La razón de esta evolución semántica es que, para los griegos y europeos, la primera categoría mental es espacial, mientras para los hebreos lo primero es el tiempo. No hay que exagerar, porque en ambas culturas se entremezclan las dos categorías. Se trata de lo predominante. De ahí que para la estimativa europea el sentido más importante sea la vista, mientras que los hebreos dan preferencia al oído. En favor de esto podemos alegar dos hechos externos: En las concordancias de los LXX, *horao*, «ver», ocupa siete columnas; en cambio, *akouo*, «oír», catorce<sup>35</sup>. Por otra parte, Europa dio importancia singular a las artes de la vista, las artes plásticas: arquitectura, escultura, pintura, aunque sin descuidar las artes dinámicas o acústicas, poesía y música. El pueblo hebreo no sintió tendencia por la plástica, independientemente de la prohibición mosaica.

En realidad la categoría mental del tiempo es oriental —Babilonia, Caldea, Persia... de donde pasa a Israel—; la categoría espacial, que es propia de los griegos, se acentúa más en el Helenismo (s. iv a.C.), de donde deriva a Europa.

Penetremos más en el sentido de la prep. *ek*. De ella deriva el adv. y prep. secundaria *éxo*, «fuera, fuera de», que da origen al adj. *exotikós*, el cual pasa, a través del lat. *exoticus*, a nuestra lengua con *exótico*, es decir, *extranjero*, que ha nacido y procede de fuera<sup>36</sup>.

34 E. Boisacq, *Dict. étym. de la langue grecque*, ed. 3 (Heidelberg/Paris 1938) 259 s.; P. Chantraine, *Dict. étym. de la langue grecque* (Paris 1983-84) 391; H. Wrisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1960-72) I, 527; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (München 1971) 85.

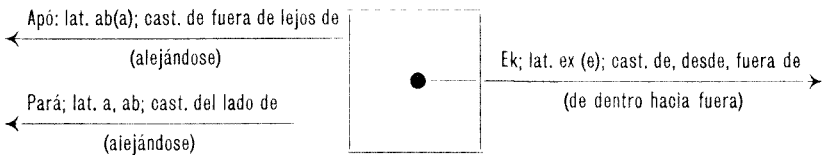
35 E. Hatch - H. A. Redpath, *Concordance to the Septuagint* (Graz 1954) 1005 ss. y 45 ss. respectivamente.

36 Cf. *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, ed. 20 (Madrid 1984) = DRA, p. 620.

La prep. *ek* indica movimiento de dentro a fuera, frecuentemente con la matización de «hacia arriba». Para ilustrar el movimiento interior hacia afuera tenemos en Física el término *exósmosis*, es decir, «corriente de dentro a fuera», tratándose de procesos entre los líquidos<sup>37</sup>. La idea ascendente de esta prep. se capta en otra palabra técnica de la Física, *exotérmico*: «Dícese del proceso que va acompañado de elevación de temperatura»<sup>38</sup>.

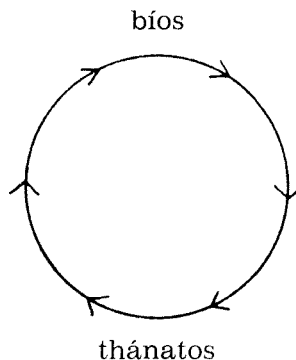
Antes de proceder adelante, ofrecemos un diagrama de las prep. *ek*, *apó*, *pará*, que son de gran importancia para comprender mejor los textos de la resurrección y aun los demás textos bíblicos.

### Diagrama de *apó*, *ek* y *pará*



Las tres preposiciones se alejan del objeto: *ek* partiendo del interior del mismo, *apó* desde su exterior y *pará* desde su cercanía.

### Devenir cíclico de la vida y de los mundos de Anaximandro, Heráclito y Platón



37 DRA 619.

38 DRA 620.



Las prep. gr. son portadoras de notables valores dogmáticos; las conj. y partículas —de las que tan rica es la lengua helénica y menos la latina y mucho menos las lenguas romances— son reveladoras frecuentemente del estado emocional y psicológico del que habla o escribe. Las prep. *apó* y *ek*, que sólo rigen gen., son de movimiento, así como *pará* con gen. y ac.

Como decíamos, *ek* indica movimiento del interior hacia fuera y hacia arriba y, por ello, origen interno, casi causa. De ahí que en composición signifique «perfectivación» de la acción del verbo con los tiempos durativos. Eso además de las ideas de raíz, plenitud, causalidad, propias de este preverbo. En el s. vi a.C. Anaximandro, explicando el origen o principio, *génesis*, de los seres del Universo, dice que los elementos ἐξ ὧν, son luego su fin εἰς ταῦτα refiriéndose a los elementos primordiales del cosmos<sup>39</sup>. Este filósofo admite el devenir cíclico de los mundos, es decir, que de la vida nace la corrupción y de ésta renace la vida. Véase figura anterior. El pensar griego es cíclico o circular, mientras que el semítico es más bien rectilíneo. Pero no hay que exagerar.

Los filósofos griegos se basaron en datos empíricos para su doctrina del proceso cíclico y genético, el cual actúa por medio de los contrarios: De la luz nacen las tinieblas y de éstas de nuevo la luz con el curso del Sol. Dígase lo mismo del calor y del frío: Aquél produce la evaporación de los mares y la tierra con la sequedad consiguiente; pero la evaporación trae el agua de las nubes sobre la tierra, que la humedece y refresca. De aquí que los ríos salen del mar y al mar vuelven.

Otro tanto acontece con el ciclo vida y muerte: la semilla, germen de vida, se entierra en el surco; allí se hincha y se pudre, como acontece con un cadáver. Pero de ese estado de muerte germina el tallo, que con su nueva semilla de vida reproduce esta metamorfosis interminablemente. Este hecho lo menciona san Pablo en el cap. 15 de la I a los Corintios y Jn 12, 24. Incluso en el cuerpo humano el corazón, los pulmones, el hígado, los riñones... son ór-

<sup>39</sup> H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 ed. (Berlin 1951) I B, 1, 12, p. 89.

ganos vitales; pero de ellos se origina la muerte, al deteriorarse. Esta teoría cíclica la hereda Heráclito de Anaximandro y después Platón, con mayor desarrollo. En el texto de Anaximandro se ve bien evidentemente que *ek* denota origen, fuente, causa.

Melitón, obispo de Sardes († antes de 190), en su célebre *Homilía sobre la Pascua*<sup>40</sup>, escrita entre ca. 160 y 170, habla de que Cristo, habiéndose revestido del hombre paciente y habiendo nacido hombre (lit. salido hombre, *προελθών*) a través de la matriz de la Virgen, *διὰ παρθένου μήτρας*, recibió y aceptó los padecimientos del que padece. Los gnósticos valentinianos —negando la realidad del cuerpo de Cristo, como todos los gnósticos, pues sólo admitían un cuerpo aparente, *docetas*— daban una interpretación errónea a la prep. *diá* con gen., «por medio de, a través de», por lo que en la lucha antignóstica se acudió a la prep. *ek*, que no se presta a tergiversaciones, pues indica origen y causalidad. Por eso es ésta la prep. que se apropia al Padre eterno, porque El es fuente, causa eficiente, primer principio de todos los seres, *Principium sine principio*. Incluso en la vida trinitaria El es el Principio eterno, que eternamente engendra al Hijo, procediendo eternamente de los dos el Espíritu Santo.

*Diá* con gen. es la prep. del Hijo: «por medio de, a través de», porque él es el único mediador<sup>41</sup>. En el maravilloso Prólogo de san Juan —literariamente hablando, no sólo teológicamente— se establece la diferencia teológica entre *apó*, *ek* y *pará*: V. 3 «Todas las cosas *por él* fueron hechas», *δι' αὐτοῦ*, «por medio de él», indicando causalidad instrumental, mientras se supone causalidad eficiente. En el v. 10 se repite (Juan es muy machacón, más que los otros): «el cosmos *por él* fue hecho», con el mismo giro. En cambio en el v. 6: «Hubo un hombre, enviado *de parte* de Dios», *para theou*, del lado de Dios, del entorno de Dios, de cerca de Dios.

Lo más sorprendente es el v. 13: viene diciendo que a cuantos recibieron al Logos les dio potestad de llegar a ser

40 J. Ibáñez - F. Mendoza, 66, 468-70 (ediciones Universidad de Navarra). La traducción española es deficiente.

41 1 Tim 2, 5.

hijos de Dios, a los que creen en su nombre (v. 12), los cuales no de (*ex*) sangre, ni de (*ek*) voluntad de carne, ni de (*ek*) varón, sino de Dios (*ek theou*) nacieron. Algunos testigos antiguos, principalmente latinos, como Tertuliano, Ambrosio, Agustín y algún otro, y también algunas antiguas versiones latinas, como la Veronense del s. iv-v, leyeron todo esto en singular, refiriéndolo al Lógos: «el cual (*hos*) no de sangre, etc., sino de Dios nació», para lo que tuvieron que cambiar el v. al singular.

Esta corrección del texto fue debida a dos motivos: a) aplicándolo a Jesucristo se afirma así muy enfática y claramente su nacimiento virginal; b) que los fieles nazcan de Dios, del interior de Dios, del mismo Padre en persona, pareció una exageración inadmisibles. Porque, tratándose de un mismo contexto, el mismo valor causal hay que dar a la prep. *ek*, cuando habla del nacimiento corriente de los hombres, causado por la voluntad y por la carne y la sangre de los padres humanos, que cuando la aplica a la filiación divina de los fieles, causada por el Padre celestial. Otra cosa sería, si dijera que los fieles nacen «de junto a Dios, de la proximidad o cercanía de Dios», ἀπὸ, παρὰ θεοῦ.

Razones dogmáticas, por lo tanto, impulsaron a la corrección del texto sagrado por unos pocos.

Pero ante la abrumadora cantidad de cód. griegos, es decir, todos; más todos los Padres griegos y la gran mayoría de los Padres latinos; más todas las versiones no latinas y la mayoría de las latinas, como la *Vulg.*, es preciso aceptar el plural. Extrañamente la *Biblia de Jerusalén* y algún otro escriturario moderno prefieren el singular, lección insostenible paleográfica y críticamente. De esta *lectio difficilior* plural se deduce palmariamente que somos hijos de Dios, y no por una bella metáfora, ni por una ingeniosa ficción jurídica (aunque Pablo nos llame hijos de Dios por adopción, para diferenciarnos de la filiación de su Hijo único), sino con absoluta realidad y verdad, si bien de manera misteriosa, incomprensible, enigmática. Aquí radica la clave para acercarnos a la comprensión del inexplicable amor de Dios a los hombres. Somos hijos reales de Dios. Un padre siempre ama a sus hijos. Entregó a su Hijo unigénito para salvar a otros muchos hijos.

Esta doctrina, por otra parte, sintoniza perfectamente con la mentalidad joánica, según inferimos del cap. 3, 5-6, donde Jesús establece, en su diálogo nocturno con Nicodemo, el nacimiento sobrenatural, pero absolutamente real, del agua y del Espíritu, con la prep. *ek*. Recordemos asimismo la I Carta de Jn, donde repetidamente se afirma que somos hijos de Dios, con esta misma prep. Pensemos igualmente que Pablo habla incesantemente de la gracia —más que todos los escritores neotestamentarios juntos— la mayoría de las veces como «gracia de Dios», χάρις τοῦ θεοῦ, siendo Dios gen. objetivo, es decir, que la gracia es de Dios y en El reside. Otras veces la ve como viniendo de El a nosotros, pero siempre con la prep. *apó*, como criatura que es —la principal después de la Encarnación del Verbo— que procede de junto a Dios, y de su vera se separa y aleja para llegar a nosotros. En este contexto jamás usa la prep. *ek*, pero tampoco *pará*, porque ésta supondría una procedencia demasiado apartada de Dios. Por consiguiente, cuando en el habitual saludo paulino leemos «gracia a vosotros y paz de parte de Dios Padre», ἀπὸ θεοῦ πατρός, se pone de relieve el punto de partida, de donde arranca la gracia, que es Dios, más bien que su origen o causa, esto exigiría *ek*, que también es Dios.

Entre los primeros escritores eclesiásticos griegos no estaba fija la prep. exacta para indicar la procedencia humana del Verbo encarnado. Melitón de Sardes, en el texto citado, se sirve de la prep. *diá*, menos precisa. Pero en otro lugar escribe de Cristo <sup>42</sup>: «nacido (más lit. *parido*) de María, la buena Cordera», τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος, con la prep. exacta *ek*. La denomina Cordera, porque su Hijo es el Cordero de Dios, según la visión joánica. San Cirilo de Jerusalén, † 386, distingue bien el sentido propio de *ek* y su diferencia de *diá* con gen., pues es mayor la causalidad de *ek* que la instrumentalidad de *diá*: «Por medio de una virgen», dice él, «*diá parthénou*, Eva, vino la muerte; por medio de una Virgen, *diá parthénou*, o, más bien (dice él), *de* una Virgen, *ek parthénou*, María, era preciso que apareciera la vida» <sup>43</sup>. Es el clásico paralelismo

<sup>42</sup> *Hom. de la Pascua* 71, 513.

<sup>43</sup> *Catech.* 12, 15 (PG 33, 741, B-C).

antitético entre Eva (tipo) y María (antitipo) que, por primera vez, formuló san Ireneo. No dice que Eva engendró la muerte, sino que vino por su medio. Pero María si engendó la vida <sup>44</sup>.

La fuerza causativa de la prep. *ek* quedó sancionada en los Símbolos niceno y constantinopolitano de los años 325 y 381, respectivamente, al definir, por una parte, que el Hijo es engendrado *del* Padre, *ek tou patrós*, y que es «Dios verdadero *de* Dios verdadero», *ek*; y por otra, que se encarnó «*del* Espíritu Santo y *de* la Virgen María», *ek pneúmatos... kai Marias* <sup>45</sup>.

Cotejemos todavía las prep. *apó* y *ek*, que tienen en común la idea de separación. Advirtamos que ya en los clásicos y lo mismo en la *koiné* estas dos prep. son a veces intercambiables, lo mismo que en el NT acontece, a veces, con *apó* y *pará* y aun *ek*. Pero muchas veces conservan su valor propio. *Apó* indica separación o alejamiento, partiendo del exterior de la cosa; mientras la separación de *ek* arranca del interior mismo del objeto, por lo que es más fuerte e intensiva, indicando origen y aun causa. Por lo mismo *ek* denota el autor principal o remoto de una acción, a diferencia de *apó*. Así Sofocles, en su *Edipo Rey*, «la reina de las tragedias» de la literatura universal <sup>46</sup>, en el violento diálogo entre el rey y el adivino Tiresias, le echa en cara el soberano que, durante la mortandad de Tebas, no tuvo ciencia alguna adivinatoria que descubriera el remedio, sacándolo del hecho externo del vuelo de las

44 La ambivalencia y confusión de las prep. *diá* y *ek* no se explicaría, si efectivamente en Lc 1, 35 se leyera «lo que nacerá de *ti*, *ek sou*, santo será llamado, Hijo de Dios». Pero la lección *de ti* no es auténtica, aunque aparece en el s. II, con Marción, † ca. 160, admitida y difundida por el *Diatéssaron* de Taciano, compuesto ca. 170, y por algunos escritores eclesiásticos, algunas versiones con la Vulg. y algunos cód. No obstante la lección de *ek*, aunque no es auténtica, fue acertada.

45 La versión latina trae dos prep., mientras en el original una sola rige a los dos gen.. «incarnatus est *de* Spiritu Sancto *ex* Maria Virgine», cf. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 18-20 (Friburgo de Brisg. 1932) pp. 30 y 41. San Atanasio, corifeo de la lucha antiarriana sobre la consubstancialidad del Verbo con el Padre, precisa precavidamente el valor de *ek*: «El ángel Gabriel le anunciaba con cautela y prudencia, diciéndole no simplemente que nacerá *en ti*, ἐν σοί para que no se creyese que se trataba de un cuerpo introducido desde el exterior (ahora se hablaría *de* una generación *in vitro*) sino *de ti*, ἐκ σοῦ para que creyéramos que lo que se engendraba había tomado su origen en ella». *Epist. ad Epictetum*, 5 ss. (PG 26, 1058, 1062-66). Cf. nota 66.

46 *Edipo Rey*, 394 s.

aves, ἀπ' οἰωνῶν, ni tampoco de la iluminación de algún dios, que es la causa intrínseca y verdadera de la mántica, ἐκ θεῶν τοῦ, «de alguno de los dioses».

Notemos también que *ek* señala un cambio sustancial en el estado o condición de una persona y objeto, cosa que no puede darse en *apó*. Esto es importantísimo para nuestro estudio, pues a esta prep. se confía el cambio sustancial de la muerte, *ek*, a la vida en los textos resurreccionales<sup>47</sup>. Así, Tiresias, indignado ante los denuestos del rey Edipo, le profetiza que de su estado de perfecto vidente, *ek*, pasará a ser ciego<sup>48</sup>. A su vez Demóstenes indica con esta prep. el tránsito de esclavo a libre y de pobre a rico<sup>49</sup>, ἐλεύθερος ἐκ δούλου καὶ πλούσιος ἐκ πτωχοῦ γεγονώς.

Recordemos en este contexto la frecuente mención neotestamentaria «resurrección *de entre* los muertos», ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν y ἐκ τῶν νεκρῶν, incluso en labios de Jesucristo<sup>50</sup>, que proclama el cambio sustancial de la muerte a la vida; así como las expresiones similares de Pablo, ἠγέρθη Χριστός ἐκ νεκρῶν, «resucitó Cristo de entre los muertos»<sup>51</sup>, en la *Vulg. a mortuis*, que mejor sería *ex mortuis*; ζῶντες ἐκ νεκρῶν, «retornados a la vida de entre los muertos»<sup>52</sup>; ζωὴ ἐκ νεκρῶν, «vida de entre los muertos»<sup>53</sup>. La imposibilidad humana y física de la resurrección —que, por lo mismo, era un absurdo, una locura para los griegos y paganos— estriba en que del interior de la muerte o, mejor dicho, de dentro del cadáver —eso es *nekrós* propiamente, sobre todo si lleva artículo— había de nacer la vida, como si ésta fuera un proceso biológico evolutivo de la podredumbre. Todo esto recuerda a Sócrates en el *Fedón* de Platón, donde insistentemente, por proceso cíclico y genético, de la muerte nace la vida.

*Egueiren* es ao. ind. act. de *eguéiro*. Ocho son los v. portadores del mensaje de la resurrección del Señor: a) tres de ellos —éste, *anistemi* y *anágo*— nos hablan del hecho

47 Sólo dos veces (Mt 27, 64; 28, 7) se emplea la prep. *apó*, frente a las innumerables veces que aparece *ek* en este contexto.

48 Op. cit., 454.

49 Demóstenes 18, 131.

50 Mt 22, 31.

51 Rom 6, 4.

52 Rom 6, 13.

53 Rom 11, 15.

anatómico-fisiológico de la revivificación del cuerpo muerto de Jesús; los otros cinco —*theáomai*, *horáo*, *pháino*, *phaneróo* y *optónomai*— son *manifestativos* de este hecho transcendental, es decir, se refieren a la aparición, a la visión, al encuentro del Resucitado con los discípulos. Los estudiaremos todos según aparezcan en el texto <sup>54</sup>.

*Eguéiro* fundamental y etimológicamente es <sup>55</sup>:

a) *Despertar* (a uno), transitivo, desde Homero <sup>56</sup>.

b) Intrans. (pasivo): *derpertarse* <sup>57</sup>, por ej. Mt 1, 24 «despertado José del sueño», *eguértheis*, también «habiendo despertado o habiéndose despertado». Igual en Rom 13, 11. Notemos que la pas. de *egueiro* no siempre tiene tal valor, sino que equivale a v. intrans., tanto en los escritores profanos como especialmente en el NT. Esto puede ocasionar dudas, en cuanto a su versión <sup>58</sup>.

<sup>54</sup> En Mc 16, 9 se confía al v. *phaino* la primera aparición de Jesús resucitado: *anastás... epháne*, «habiendo resucitado... se apareció primero a María Magdalena». Es la única vez que se usa con este sentido en el NT. Veremos luego, al tratar de Mc 16, 9-14, este lugar con otros v. resurreccionales.

<sup>55</sup> E. Boisacq, *Diction. étym. de la langue grecque*, ed. 3 (Heidelberg/Paris 1938) 212; P. Chantraine, *Diction. étym. de la langue grecque* (Paris 1983-84) 309 s.; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1060-1972) 437 s.; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (München 1971) 67.

<sup>56</sup> Il 5, 413. El sentido de *despertar vale para* Mt 2, 13-14, 20-21; Mc 4, 38. Así evidentemente en Mt 8, 25, cuando los discípulos despertaron a Jesús, que dormía durante la tempestad, y en Act 12, 7 cuando el ángel despertó a Pedro encarcelado. En el NT para «despertar» se prefiere el compuesto *dieguéiro*.

<sup>57</sup> Il. 2, 41.

<sup>58</sup> Mt 2, 13, en la orden perentoria del ángel a José, también en sueños: *eguerthéis parálabē*, «levántate, toma al Niño y a su Madre y huye...». Así suele traducirse, comenzando por la *Vulg.*, *surge*. Cf. E. Springhetti, *Introductio historica-grammatica Novi Testamenti* (Roma 1966) 71; F. Blass - P. Debrunner - F. Rehkopf (G. Pisi), *Grammatica del Greco del Nuevo Testamento* (Brescia 1982) 508 s.; A. T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament...* (Nashville, Tenn. 1934) 817. Aun en los escritores profanos, pero más en el NT, la pas. de *eguéiro* generalmente tiene fuerza intransitiva, como en Mc 16, 6. La antigua versión Cantabrigensis y algún escritor eclesiástico antiguo traducen mejor por part. *surgens*, si bien en gr. es part. ao. pas. se considera hebraísmo: se trata del llamado part. descriptivo o dramático y también pleonástico, porque en las lenguas modernas parece pleonismo. Sirve para indicar tránsito de una acción (dormir) a otra (tomar al Niño y huir). Por este medio se da más viveza a la acción. Admitiendo que se traduzca por *imptvo.*, parece más lógico *despierta, despiértate*, ya que José está dormido, y así coincide con el sentido fundamental del v. No obstante, traducen «levántate» muchas versiones modernas, como Nacar-Colunga, Bover-Cantera, Cantera-Iglesias, *Biblia de Jerusalén*.

c) Otro sentido de *eguéiro* es *levantar, erigir* (trans.): un edificio<sup>59</sup>. En el aspecto intr. se cuenta bastantes veces en el NT<sup>60</sup>.

d) De lo precedente se pasa al sentido metafórico de *despertar*, hablando de un muerto. Con este valor no se encuentra en los autores profanos, aunque acaso podría aducirse a Menandro de Efeso (ca. 200 a.C.), citado por Flavio Josefo (37 - ca. 95 d.C.)<sup>61</sup>. Pero recordemos que Homero habla del sueño de la muerte, y que los escritores profanos, por eufemismo, emplean *dormir, koimáo*, en vez de morir, aunque ellos no esperaban un despertar de los muertos con nueva vida gloriosa. Por ello el cristianismo operó un profundo cambio semántico en este vocablo y en *egueiro* desde el NT. Lo que fue eufemismo para los griegos se trocó en profunda fe para los cristianos. *Eguéiro* aparece referido a la resurrección de varios muertos, realizada por Jesús. No nos ocupamos de eso ahora.

e) Respecto a la resurrección de Jesucristo, comencemos por anotar que los hagiógrafos prefieren *eguéiro* mejor que *anístemi*. El primero es más intensivo y pleno que el segundo, ya que, su noción etim. es *despertar*, lo cual supone un cambio psico-fisiológico en la persona, que, al pasar del sueño a la vigilia, recobra su consciencia. En cambio, *anístemi*, por su noción fundamental de «levantar o levantarse» únicamente señala la mutación externa.

Por otra parte *eguéiro* pone más de manifiesto la acción del Padre en la resurrección de su Hijo. En efecto, dado el carácter teocéntrico del NT, es el Padre a quien generalmente se atribuye la resurrección, lo que, por otra parte, encaja aptamente con el principio teológico de que todas las acciones *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres divinas Personas. Según este prisma, la resurrección se activa respecto al Padre, que es el agente que resucita al Hijo, esté el v. en voz activa o pasiva, mientras para el

59 Sentido trans. Mt 12, 11; Jn 2, 19 s; Act 3, 7.

60 Mt 9, 5 s.; Mc 2, 9, etc. Con pasiva intrans.: Mt 1, 24 s.; Mc 4, 27, etcétera.

61 F. Josefo, *Ant.* 8, 164, cf. Arndt 213. Coenen, *Auferstehung*, en Coenen, *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, ed. 3 (Wuppertal 1972) I 46. De todos modos el testimonio de Josefo es algo posterior.



Hijo es una resurrección pasiva, «es resucitado», recibiendo así la acción del Padre.

Una sola vez emplea Pablo *anéste*, hablando de la resurrección<sup>62</sup>. Probablemente por influencia de este lugar paulino algunos cód. leyeron en Rom 14, 9 *apéthanen kai anéste, mortuus est et resurrexit*, como leía la *Vulg.* y algunos otros testigos. Pero la *Vulg.*, restituida a su texto primigenio por los benedictinos de la abadía de san Gírolamo de Roma, lee *vixit*, «vivió», respondiendo a la lección *édsesen*, que apoyan muchos e importantes códices, por lo que se considera ésta como la lección auténtica<sup>63</sup>. En cuanto al vocabulario resurreccional hay dos cosas dignas de mención: a) Mc en tres lugares (8, 31; 9, 31; 10, 34) se vale de *anístemi* en la promesa de la resurrección, mientras los paralelos de Mt (16, 21; 17, 23; 20, 19) y Lc (9, 22), que conocen el texto marcano, sustituyen ese v. por *eguéiro* (aunque no en Lc 18, 33). b) En esos lugares de los tres Sinópticos Jesucristo resucita por su propia virtud<sup>64</sup>. Pero, al relatar el hecho, es Juan quien posteriormente, según su visión cristocéntrica del hecho, habla de la resurrección activa, realizada por Jesucristo mismo, por su propia virtud. En el fondo no hay diferencia entre *ser resucitado* por el Padre y *resucitar* por su propia virtud. Carece de base el suponer que *ser resucitado* representa la tradición palestina y *resucitar* la tradición helenista<sup>65</sup>.

Naturalmente *resucitar* es el sentido predominante de *eguéiro* en el NT, aunque su imagen noética no coincide cabalmente con la de resucitar, sino con la de *despertar*; así como *anístemi*, que también es generalmente *resucitar*, ofrece de por sí la imagen de *alzar* o *levantar*.

f) Antes de continuar parece oportuno advertir que en nuestro romance *resucitar* y *resurrección* sólo parcialmente reflejan la imagen del original.

*Re-su-citar* es un doble compuesto de nuestro *citar*. Este viene de *citáre* (frecuentativo de *ciére*, mover fuerte-

62 1 Tes 4, 14. K. Aland, *Wollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Berlin/New Nork 1975-1983) 62.

63 Cf. B. M. Metzger, *Textual commentary on Greek New Testament* (Stuttgart 1970) 531. También la *Itala* lee *vixit*, Sabatier III 646.

64 Jn 2, 19, 21; 10, 17 s. Cf. Oepke, en Kittel, op. cit., II 332 ss.

65 Cf. G. Koch, citado por H. U. von Balthasar, *Myst. Salutis* III, II 286.

mente) que, por lo mismo, es «mover fuerte y frecuentemente». Se conoce desde Ennio y Plauto, s. III-II a.C.<sup>66</sup>. Más el preverbo *subs-*, que da *suscitare*, «levantar, alzar»; entre otras cosas, aplicado al médico respecto al enfermo<sup>67</sup>. De ahí la Iglesia lo trasladó a los muertos. Todavía el preverbo *—re—*, que indica repetición: *resuscitare*, «levantar de nuevo»; desde Ovidio. Nuestro *resucitar* deriva directamente de *resuscitare*, lo que no deja de ser llamativo, ya que sólo se cuenta dos veces en el NT respecto a la resurrección de Jesucristo<sup>68</sup> y cuatro veces en la promesa que hace Jesús sobre la resurrección final<sup>69</sup>, frente a los más frecuentes *suscitare* y *resurgere*, «volverse a levantar». *Resucitar* comprobable desde el *Cantar de mio Cid*, ca. 1140<sup>70</sup>, por su noción etim. es solamente «levantar de nuevo», de donde *resucitar*, presentando la materialidad del hecho en primer plano, por lo que se esfuma la provisionalidad de la muerte, a la que sigue el consolador *despertar* eterno, idea predominante en la concepción neotestamentaria, a tenor del v. *eguéro*.

*Resurrección*. Es traducción exacta de *anástasis*, «levantamiento» (de *anístemi*, levantar), que suplantó en el gr. neotestamentario a *éguersis*, lit. «despertamiento» (de *eguéro*, despertar), presente una sola vez en el NT: Mt 27, 5, refiriéndose a la resurrección de Jesús. A través de *resurrectio*, «levantamiento», sustantivo de *resurgere*, «volverse a levantar», tenemos *resurrección*, desde Berceo<sup>71</sup>. La idea confortante del futuro *despertar* de los muertos desapareció de las voces *resucitar* y *resurrección*, pero persevera afortunadamente en *cementerio*, lit. «dormitorio», *koimetérion*.

g) El v. *eguéro* recurre 19 veces en el NT, tratando de la resurrección de los muertos, casi siempre en pasiva, de ellas 7 veces en el cap. 15 de 1 Cor.

h) De los compuestos aduzcamos dos: *exeguéro*, ha-

<sup>66</sup> Walde I 213. Ernout-Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, 3 ed. (Paris 1951) 213 s.

<sup>67</sup> Horacio, *Sat* 1, 1, 83. *Sub* (*subs*) con v. de movimiento es «sobre».

<sup>68</sup> Dos veces en Act 2, 32; 13, 33.

<sup>69</sup> Jn 6, 39, 40, 44, 54. Veremos luego este pasaje.

<sup>70</sup> Cor I 813.

<sup>71</sup> Cor IV 309. Berceo, 1180-1246.

blando de nuestra resurrección, junto al simple, referido a la resurrección del Señor; *hápax*<sup>72</sup>. Creemos que aquí el preverbio no es intensivo, sino que obedece al deseo de variar.

Para dar más plasticidad y énfasis a nuestra resurrección con Cristo se sirve Pablo de *syn-eguéiro*, «con resucitar» 3 veces<sup>73</sup>, conocido de los LXX.

i) *Nekron*. En cuanto a la crítica textual aclaremos que las ed. críticas leen *ek tōn nekron*, con art. determinado, desde Tischendorf y a continuación Bover, Merk, Souter, Vogels y la British and Foreign Bible Society de Londres. Solamente K. Aland y Nestle-Aland incluyen el art. en paréntesis uncial, para indicar que algunos cód. de cierta importancia no lo traen. De todas formas *nekrós*, si bien la mayoría de las veces no lleva art., pero sí en algunos lugares, en cuyo caso está sustantivado, significa no sólo *muerto*, como en general, sino *cadáver*, lo que es mucho más fuerte: Dios lo resucitó (lit. lo despertó) de entre los cadáveres. En el orden de palabras, junto a los cadáveres, junto a la muerte, Jesús que es la vida, ejerciendo su oficio de mediador, arrancándonos de la ira del Padre. Notemos que desde *Odisea* 12, 13 ὁ νεκρός, con art. determ., es «el cadáver». Téngase en cuenta que ya en los clásicos gr. a veces se omite el art. determ. aun teniendo el sentido de cadáver, cf. Liddell-Scott 1165.

*Iesoun*. Este nombre arameo —que significa «Salvador, curador»— se retrasa muy intencionadamente, para producir expectación, con lo que se realza, así como por estar al principio del inciso.

j) Digamos que *rhyómenon* es un part. explicativo apuesto a *Iesoun*, que, por ser presente, indica el oficio que le compete de *libertador* permanente, lo que se extiende hasta la *parusia* venidera. El v. homérico *rhyomai* es «arrancar, sacar, extraer del peligro con fuerza y violencia»; «tirar hacia sí con fuerza, poniendo a la persona o cosa bajo su esfera de protección y dominio». También es «librar, proteger», aunque así no se percibe su fuerza.

72 1 Cor 6, 14.

73 Ef 2, 6; Col 2, 12; 3, 1.

En Homero<sup>74</sup> aparece junto a σῶζω, para expresar la sorpresa maravillosa de que Héctor no haya perecido a manos de Ajax, viéndole como escapado de la muerte y resucitado (v. 287), ciertamente por obra de alguno de los dioses ἐρρύσατο καὶ ἐσάωσε, se libró y salvó». En otro lugar<sup>75</sup> es el propio Ajax quien fervientemente pide a Zeus: «Padre Zeus, ¡ea! libra tú de la niebla a los hijos de los aqueos», ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι.

Notemos que en la oración dominical hay un lenguaje parecido: ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς, «mas libranos del mal». El padre de la poesía europea nos presenta a la maga Circe recomendando a Ulises<sup>76</sup> que evite el torbellino de Caribdis (etim. significa «la que devora con anchas tragaderas»), pues no le arrancaría, *rhysaito*, de esa desgracia, *hipék kakouí*, ni el mismo dios del mar, Poseidón-Neptuno. Por la prep. *hipék* la hechicera ve imaginativamente a Ulises en las fauces del monstruo marino. Con precisión exacta Cristo ve al tentador junto al hombre, pero no teniéndolo atrapado. Por eso no dice libranos del malo, como si estuviéramos sujetos ya con sus garras, sino *apó*, pues nos hallamos en su entorno. Por cierto, de acuerdo con el contexto próximo y remoto, no se trata de arrancarnos del mal, sino del maligno, del demonio, aunque esto nunca se podrá resolver definitivamente<sup>77</sup>, dada la ambivalencia morfológica de ἀπό τοῦ πονηροῦ.

Aun en el mundo gr., Sófocles hace aparecer en escena al rey Edipo que, presa de terrible consternación por la mortandad de Tebas, ha encontrado como único remedio posible, para salir de la mortandad, la intervención del dios de la salud, Apolo<sup>78</sup>. Todavía en situación de intenso patetismo exclama el rey con la triple anáfora *rhysai*, «líbranos» —el mismo impvt. ao. del *Padrenuestro* implorando la liberación de la catástrofe<sup>79</sup>. Advirtamos que en todos estos pasajes se trata de una calamidad tan descomunal, que precisa la intervención divina para escapar de

74 *Iliada* 15, 290.

75 *Il.* 17, 645.

76 *Odisea* 12, 107.

77 La última ed. crítica de E. Nestle - K. Aland, 1983, imprime con mayúscula a *Malo*, del *Maligno*.

78 *Edipo Rey* 68 ss.

79 *Edipo Rey* 72, cf. 312 s.

ella <sup>80</sup>. Paralelamente es Jesucristo quien nos enseña a pedir al Padre —también Ajax invocó como «padre» al dios supremo del panteón helénico en un contexto similar— la liberación del cautiverio del demonio.

De hecho, *rhyomai* supone siempre en el NT una esfera sobrenatural de intervención. En la citada oración dominical <sup>81</sup> es Dios quien únicamente nos puede arrancar, *rhyasai*, de la zarpa del demonio, dada nuestra marcada proclividad al pecado. Pablo declara que, estando ya dentro de las fauces, ἐκ στόματος, del león —metido en el tribunal de Roma, donde pedían su muerte los acusadores— «fue arrancado» de ellas por el Señor <sup>82</sup>.

A renglón seguido <sup>83</sup> —admitiendo la sinonimia entre *rhyomai* y *sodso*, como antes en Homero— abriga la firme esperanza de que «el Señor lo librará, *rhysetai*, de toda obra mala y lo salvará», *sosei*. Veamos, por último, un pasaje trágicamente sarcástico. Cristo está sujeto a la cruz con los clavos; le rodea el populacho judío hostilmente, encabezado por los príncipes de los sacerdotes, respaldados por el ejército romano. Totalmente indefenso, sólo Dios puede arrancarlo del poder de sus encarnizados enemigos. Conscientes de eso lo invitan con cruel sarcasmo a que baje de la cruz por obra de Dios: *rhyastho*, «librelo ahora, si lo quiere» <sup>84</sup>.

No deja de llamar la atención que Bover-Cantera y la *Biblia de Jerusalén* traduzcan «si de verdad le quiere». Dos cosas: a) «De verdad» no está respaldado por ningún testigo, como puede comprobarse en las ed. críticas, especialmente las monumentales de Tischendorf y Legg; b) «le quiere», en vez de «lo quiere», es solecismo, pues *le* es compl. indirecto en dat, pero «querer» se construye con compl. dir. en ac., lo que supone *autón* en gr., como traen las ed. críticas.

Pablo probablemente tiene presente en 1 Tes 1, 10 a Is 59, 19 s. quien percibe la ira del Señor como «un río im-

<sup>80</sup> Sobre el empleo de este v. para constatar la intervención de los dioses, cf. K. Keissner, *Gottesvorstellung...*, 104 s.

<sup>81</sup> Mt 6, 9-13.

<sup>82</sup> 2 Tim 4, 17.

<sup>83</sup> 2 Tim 4, 18.

<sup>84</sup> Mt 27, 43.

petuoso», aunque vendrá el Libertador, *ho rhyómenos*, para librar de los males a Sión. «Libertador» pudo ser uno de los sobrenombres funcionales de Cristo, junto a Redentor y Salvador (de éste es algo sinónimo), pero no tuvo eco en el pueblo cristiano. Por lo visto en Grecia y en el NT, desde luego no es cosa fácil ser Libertador. Es hazaña de héroes y dioses.

k) En *erchómenos*, por ser part. pres., se presenta la ira, como inminente, como que viene, que está viniendo ya. Es un presente futuro. Aquí tenemos otro indicio de la concepción temporal semita de la Historia. De hecho, con una indicación temporal comienza la Biblia y la Historia de la salvación (Gen 1, 1): «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». La misma palabra *escatología*, «tratado de las cosas últimas», se refiere al tiempo, lo que antes se llamaba *postrimerías* o *novísimos*. Nunca perdamos de vista que la escatología es una idea central de Pablo, sobre la que edifica la ética y mística cristianas.

Ante un Jesús, resucitado por el Padre de entre los cadáveres del monte Calvario, la filología y la ciencia prohíben la interpretación, según la cual, la resurrección de Jesús significa únicamente su supervivencia en el pensamiento y en el corazón de sus seguidores —como puede ser el caso de Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, o también Confucio, Mahoma, Lenin...— sin que efectivamente se alzara nunca vivo de entre los muertos. Esta versión propugnada por algunos acatólicos, es completamente arbitraria y subjetiva, sin base alguna textual. La fe en la resurrección de Jesucristo pertenece a la esencia de la fe del cristianismo primitivo. Acude la paleografía en su defensa. Esta creencia se proclama incesantemente en el NT. No obstante, las ediciones críticas —la mayoría debidas a los insignes investigadores protestantes— no registran variantes en el texto que pudieran respaldar el menor asomo de duda en la resurrección de Jesús, por parte de la primera comunidad cristiana. Más honesto sería decir que el sagrado texto miente, cuando afirma una tal revitalización de un cadáver, que proponer esa explicación fantástica, simbólica, apriorística, anticientífica.

Que los hagiógrafos no inventan sino que son veraces

y están plenamente convencidos del hecho de la resurrección corporal de Jesucristo de entre los muertos, puede deducirse también del hecho de que, así como hay unidad fundamental en sus relatos en cuanto al hecho de la resurrección, no la hay en cuanto a ciertos detalles, a la cronología y topografía de las apariciones del Resucitado. Ahora bien, si se tratara de una patraña, creada por ellos, se hubieran cuidado muy bien de evitar discrepancias en los detalles. Generalmente se admiten dos tradiciones de la resurrección del Señor: la galilaica, reflejada en Mt 28, 16-20; y la jerosolimitana conservada en Jn 20, 10-23, 24-29 y Lc 24, 36-49<sup>85</sup>.

En el aspecto rítmico el v. 10 forma una estrofa o período cuatrimembre de 15 síl., más 8, 10 y 9 síl. los tres versos siguientes. Parece que Pablo ha querido formar asonancia entre ἐκ τῶν οὐρανῶν y ἐκ τῶν νεκρῶν, para indicar que el que vendrá del fondo de los *cielos* es el mismo que despertó el Padre de entre los *muertos*. Digo esto porque siempre emplea el sing. *ouranoú*, excepto aquí. Notemos la solemnidad producida por el cúmulo de síl. largas. Por el contrario, la fuerza arrebatada con que nos libra en *rhyómenon*, se percibe acústicamente con las 4 síl. breves seguidas. Intencionadamente va retrasando el nombre de Jesús, para que produzca impacto: Así consigue que este nombre santo aparezca en el centro exacto del período. Notemos que por tres veces resuena la importante prep. *ek*.

## II. Mc 16, 9-14

Ἀναστάς... ἐφάνη. Κάκει·οι ἀκούσαντες ὅτι ἔζη καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν. Μετὰ δὲ ταῦτα δὺσίν... ἐφανερώθη... οὐδὲ ἐχείνοις ἐπίστευσαν. Ἀνεκειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἑνδεκά ἐφανερώθη καὶ ὠνείδισεν... ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγγηγεμένον οὐκ ἐπίστευσαν,

«habiendo resucitado... se apareció. Y ellos aun habiendo oído que vive y que había sido visto por ella no creyeron. También después de esto a dos... se manifestó... pero tampoco ellos creyeron. Estando en la mesa de ellos, a los once se manifestó y los reprochó... porque no creyeron a los que lo vieron resucitado».

85 Cf. A. Diez Macho, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 277 s.

Con un colofón resurreccional se cierra el evangelio de Marcos. Es bastante sorprendente que Marcos, el más flojo literariamente de los evangelistas, muestre en un contexto próximo el lujo de tres verbos ópticos, para designar la aparición de Jesús resucitado. Los tres están en pasiva, menos una vez *theasaménois* (part. ao. medio). Todos son ao. ind., menos la excepción precedente. El aparato crítico no ofrece ninguna variante de relieve, excepto una vez, como en seguida veremos.

### Vocabulario y comentario

«Habiendo resucitado... se apareció primero a María Magdalena», *anastás... epháne*. *Phaino* significa «hacer brillar, hacer ver, mostrar, manifestar». En pas., como aquí, es «brillar, lucir; mostrarse, hacerse visible, dejarse ver, aparecer visible», ser evidente, claro y manifiesto. Como en Mc 14, 64 puede significar «creer» alguna vez, pero porque la verdad brilla y aparece evidente. Es, por lo tanto, v. objetivo. Es aquí la única vez que este v. designa en el NT la aparición de Cristo resucitado.

«Y ellos aun habiendo oído que vive y que fue visto por ella no creyeron».

Tenemos *ἠπίστησαν* de *ἀπιστέω*, = no creer; frente a *ἐπίστευσαν* de *πιστεύω*, = creer; ambos ao.

Crítica textual. Únicamente puede tener interés el último vocablo, *epistesan*. En efecto, un solo cód. el D (Códice de Beza, s. vi), lee *ἐπίστευσαν*, «creyeron», pero precedido de la negación *ouk*, por lo que el sentido de las dos variantes es idéntico: «no creyeron». No obstante, san Jerónimo, *Epist.* 120, 3 no admitió la negación, *ilique audientes quod viveret et quod vidisset eum, crediderunt*, «creyeron», aunque algún ms. lee *non crediderunt*, cf. Legg, loc. cit.<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> La negación gr. la señalan Nestle-Aland; S. C. E. Legg, *Novum Testamentum Graece* (Oxford 1935, ad locum) y Tischendorf. Por su parte la *Vulg.* y la *Itala* admitieron la negación, sea que siguieron uno y otro v. gr. La presencia del segundo v. obedece a error óptico o acústico. Es muy extraño que José Alonso, S.I., traduzca en forma positiva «creyeron»: *Evangelio de San Marcos*, en «La Sagrada Escritura» por profesores de la Compañía de Jesús (Madrid 1964) N. Test. I 484.



El v. *theaomai*, de donde el ao. ind. *etheáthe*, es «considerar, contemplar», pero con el matiz de «atentamente». Platón generalmente gusta de éste v. para la contemplación de realidades intelectivas<sup>87</sup>. Incluso es v. intelectual: «reconocer». Por lo que, dada la fuerza de este v., Cristo fue contemplado atentamente por la Magdalena y reconocido como que era él resucitado. Dos cosas respecto al texto original:

1. La conj. *kai* inicial, «y», tiene fuerza adversativa, como a menudo, lo que se conceptúa como hebraísmo o arameísmo, y lo es, aunque con ese tinte aparece ya en los clásicos gr.: «pero ellos habiendo oído», etc. No obstante, traducimos por «y», para conservar el sabor original.

2. El part. ao. *akousantes*: a) es *conjunto*, esto es, se refiere al suj. gramatical; b) tal part. generalmente supone que la acción accesoria, por él representada, es *anterior* a la principal; c) no es aceptable, por lo mismo, la versión «oyendo», «al oír», como si se tratara de una acción sincrónica o simultánea de los dos v., así, por ej. *Vulg.*, Bover-Cantera, Nácar-Colunga, *Biblia de Jerusalén*, etc.; d) como tantas veces, éste es un part. adversativo: «aun habiendo oído que vive y fue visto por ella, no creyeron».

«A dos... se manifestó», *dysín... ephaneróthe*. El v. *phaneróo* es más intensivo que el antes citado *phaino*, del que es desarrollo. Su sentido pas., como aquí, es: «ponerse de manifiesto, echarse de ver, manifestarse». Está claro que es v. objetivo, que señala la realidad de las cosas. Tanto es así que viene a ser un v. técnico de Pablo y aun de la Iglesia primitiva para presentar el hecho de la encarnación y aparición de Cristo en la Historia<sup>88</sup>. Del uso de este v. en las dos manifestaciones corporales de Cristo (la encarnación y la resurrección), se infiere que tan real y objetivo es el cuerpo del Resucitado como el del Verbo encarnado<sup>89</sup>.

87 L. Paquet, *La Méditation du regard* (Leiden 1973) 243.

88 Cf. Rom 3, 21; 16, 26; Col 1, 26, etc. Jn 1, 31; 3, 5, 8. También Ignacio de Antioquía, Rom 8, 2; Magn 8, 2; Ef 19, 2, 3. Igualmente Bernabé 5, 6; 6, 7, 9, etc. Cf. J. M. González Ruiz, *San Pablo. Cartas de la cautividad* (Roma/Madrid 1956) 133.

89 En Jn 21, 1 y 14 se confía a este v. por tres veces la manifestación corporal del Resucitado, lo que, con las dos veces de nuestro pasaje, arroja el total de cinco veces, que con ese valor se cuenta en el NT.

«Estando ellos a la mesa, a los Once se manifestó». Dada la estructura sintáctica, parece más natural que *ana-keiménois... héndeka* sea un dat. complemento indirecto de *ephaneróthe*, lo que se puede expresar muy bien en latín, pero no tan bien en castellano: «a ellos, los Once sentados a la mesa, se manifestó». Pero, sin ofender a la sintaxis, podría tratarse de un participio modal en dat. (aunque generalmente se usa el gen. absoluto, equivaliendo al abl. absoluto latino) siendo *tois héndeka* complemento indirecto del verbo, según hemos traducido.

«Y les reprochó... porque no creyeron a los que lo vieron resucitado». Siendo *egueguerménon* part. perf. de *eguéiro*, su sentido es «que estaba resucitado». El v. *eguéiro* con su fuerza fundamental de «despertar, levantar, resucitar» fue expuesto en 1 Tes 1, 10.

Los v. *phaino*, *phaneroo* y *theáomai* marcan en el NT el hecho de la encarnación real del Verbo de Dios (para el último, cf. Jn 1, 14). En este pasaje, Mc 16, 9-14, se encomienda a los tres, además de *eguéiro*, la realidad y verdad objetiva de la resurrección, que se manifiesta a los discípulos.

Como vamos constatando repetidas veces, los discípulos no estaban predispuestos a creer en la resurrección de Jesucristo, sino todo lo contrario. Téngase presente esta persistente actitud psicológica refractaria a las apariciones, que se comprueba en otros muchos pasajes. Carece de base objetiva y filológica la explicación de la resurrección, por parte de algunos acatólicos, como resultado de una alucinación, debida a la obsesionante tendencia imaginativa a ver entre ellos al Resucitado.

### III. Act 2, 23-24

Τούτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἐκδοτὸν διὰ χειρὸς ἀνόμων προσήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἔνδυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.

«A este entregado por el determinado designio y presciencia de Dios, habiéndolo clavado por mano de infieles, matasteis, al cual Dios resucitó, habiéndolo librado de los dolores de la muerte, según que no era posible que fuera dominado él por ella».

### Vocabulario y comentario

Del intrépido discurso de Pedro, Act 2, 14-36, entresacamos este trozo. Tiene especial importancia, por haberse pronunciado a los cincuenta días de la resurrección de Jesús.

23.—Está muy destacado *toutou* por su colocación al principio, tan distanciado de su verbo *anéilate* del que es complemento directo; a él corresponde *hon* en v. 24.

*Horisméne* es dat. part. perf. pasivo de *horídso*, «limitar, delimitar; determinar, definir». No es dat. agente o causal, sino de instrumento o medio: entregado mediante el designio o plan y la previsión de Dios. La muerte redentora de Cristo estaba previamente acordada por Dios, tanto que ese dat. instrumental afecta a *ékdoton*.

*Prognósei*, de *prógnosis* es «preconocimiento», pre-scien- cia, pre-visión. Hay gradación, pues preconocimiento es más que designio, plan o consejo (*boulé*).

*Tou theou*: «de Dios (Padre)». *Theós* con art. determinado suele designar al Padre.

*Ekdoton* (de *ekdídomi*, entregar) es aposición de *touton*. Sólo aquí en el NT. Lo esencial es: *totuton... ékdoton... anéilate*: «a este... entregado... matásteis». Sólo Dios podía entregarlo.

El adj. *ékdotos* deriva de *ekdídomi*, entregar. Pero por la prep. *ek* indica entregar de dentro, de corazón, de buena gana. Se usa del jugo que segregan ciertas plantas, como la resina (pinos), la goma (ciertos árboles). El Padre entregó a su Hijo con plena voluntad —¿quién lo iba a obligar?— de todo corazón. Y aunque se dice que precedió deliberación (*boulé*) y conocimiento previo (*pragnósei*), es decir que lo entregó con plena consciencia y sabedor de que lo entregaba a la muerte de cruz. Hay amplificación ascendente. Siempre será un misterio insondable, un absurdo para la mente humana lo que hizo el Padre con su Hijo en favor nuestro. Ya se ve lo reveladora que es la prep. componente *ek*. Esto no lo revela ninguna versión.

*Diá cheirós*, «por mano», es hebraísmo; equivale simplemente a la prep. *diá*: «por medio de, a través de». Pero también puede pensarse que *mano* es sinécdoque por la persona, como otras veces. La mano es «instrumento de los

instrumentos» del cuerpo, *órganon órganon*, que dijo Aristóteles. La mano representa plásticamente al Padre, de la que el Espíritu Santo es dedo: *digitus paternae dexteræ*, como canta el precioso himno de Pentecostés. En la antigua iconografía cristiana se representa frecuentemente al Padre por medio de la mano derecha, como en el crucifijo de san Damián, que habló a Francisco de Asís, y en el románico catalán.

De por sí, *ánomos* es «sin ley», «ilegal». Como podemos pensar que se refiere a los que no tienen la ley de Moisés, significa «infiel, pagano». Seguramente alude a los romanos, que fueron el instrumento material de la muerte de Jesús. Pero los verdaderos culpables fueron los judíos, a los que aquí se echa en cara que lo mataron.

*Prospéxantes* es part. ao. de *prospégnymi*, «fijar, clavar, crucificar». El sujeto gramatical es «vosotros», que se infiere del final del v. 22. El part. ao. indica acción accesoria de la oración principal, *anéilate*, «matásteis». Esta acción accesoria precede a la principal. La sintaxis griega especifica con precisión matemática y lógica el valor de cada afirmación y el porcentaje que le corresponde en el todo del mensaje. No se trata de dos oraciones principales coordinadas. El hombre griego, muy pensador —de Grecia procede la filosofía— distingue exactamente el valor de cada afirmación.

*Anéilate* es ao. del v. polirrizo *anairéo*, «destruir, matar». Es más fuerte que *apóllymi*, que significa lo mismo.

24.—También se adelanta enfáticamente el relativo *hon*, que, a través de *touton* reasume a *lesoun* del vers. 22.

*Theós* con el art. determ. generalmente designa al Padre, sin él suele ser más abstracto: la divinidad. La resurrección de Cristo se atribuye ordinariamente al Padre, como también se le atribuye la entrega a la muerte. Más tarde, con Jn, comienza a atribuirse a Jesús mismo.

*Anétesen*, ao. ind. de *anístemi*: levantar, alzar; resucitar. Tanto la acción de matar como la de resucitar se presentan como momentáneas, no durativas, debido al ao.

*Lysas*, part. ao. de *lyo*, lit. es «desatar», de ahí es «librar, romper».

Generalmente en pl. como aquí, *Odis* y *odin*, *odínos*,

«dolor fuerte, agudo o violento», aplicado a la muerte violenta y dolorosa de Jesús. En efecto, *odis* aparece por primera vez, significando «dolor de parto» en *Il.* 11, 271. En cambio, *álgos*, por ej., es «sensación de dolor», dolor vago..., incluso «dolor moral».

*Thanátou*, «de la muerte». Así leen todas las ed. críticas. En vez de esta lección está débilmente apoyado *hadou*, «del Hades, del infierno». Así leía la *Vulg.*, pero en la nueva ed. crítica también trae *mortis*, en vez de *inferni*. En apoyo de *inferni* se citan los vers. 27 y 31 de este cap. Es extraño que la *Biblia de Jerusalén* admita «Hades».

*Kathóti*: «según que». Da la razón de la resurrección: Jesucristo, Dios y hombre, no podía ser dominado por la muerte, que aparece personificada. En el período helenístico *kathóti* puede equivaler a la conj. causal *dióti* = «porque», como aquí y luego en 17, 31.

La *Muerte*, personificada desde Homero, que la hace hermana gemela del Sueño, pero no añade más detalles. Únicamente la llama *mélas*, «negra». En un ánfora de fondo blanco y figuras rojas (ca. 610 a.C.) la Muerte y el Sueño personificados entierran a un muerto (Museo Metropolitano de New York). En Eurípides aparece por primera vez en escena, en su drama *Alcestis*, esposa de Admeto, rey en Tesalia. La personifica como un joven vestido de negro, muy robusto, con una espada. Después esta espada se transformó en guadaña. Etim. *thánatos* denota «extinción» de una luz, de una candela que se consume. Aun ahora, «extinto» es sinónimo de muerto, difunto, cf. DRA. La luz símbolo de la vida: *lux perpetua luceat eis*. Estamos tocando los orígenes del pensamiento europeo, con estas expresiones, por obra de Grecia: Sinonimia metafórica entre *luz = vida* y apagamiento de la luz = muerte. Jn: «en él existía la *vida* y la *vida* era la *luz*», con esa sinonimia.

a) *Kratéisthai* pres. inf. pas. «ser fuerte», *dominar*. Nótese que *archo* es gobernar o reinar según las leyes o la constitución, *kratéo* se refiere a un mando obtenido de cualquier modo. La muerte no tenía ningún derecho sobre Jesucristo.

b) «No era posible que fuera dominado» permanente-

mente, *krateisthai* que es durativo por ser *pres. inf.* La muerte le dominó, estuvo sometido a ella por unas horas nada más. Todo eso lo indica el *pres.*

#### IV. Act 17, 31-32

Καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὄρισεν πίστιν παρασχῶν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐγλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθα σου περὶ τούτου καὶ πάλιν,

«según que Dios estableció un día en el cual va a juzgar la tierra con justicia por medio de un hombre a quien constituyó (juez), ofreciendo garantía a todos, habiéndolo resucitado de entre los muertos. Cuando oyeron, por cierto, "resurrección de muertos" los unos en verdad se burlaban, y los otros dijeron: te oiremos acerca de esto aún otra vez».

#### Vocabulario y comentario

El célebre discurso de Pablo en el Areópogao de Atenas (Act 17, 22-31) se atiene a los postulados de la oratoria helénica, ya desde su mismo principio, con el usual *ándres athenáioi, viri athenienses*, con epítiro inicial según recomiendan Aristóteles y Demóstenes. Buscó igualmente un nivel filosófico y cultural con citas de los poetas griegos. Pablo se atrevió a hablar en el Areópago, es decir, ante la corporación más docta de Grecia, y su tribunal supremo. Fue su condición de heraldo de Cristo, la que le empujó al «medio» de aquella respetable Asamblea, como expresamente se anota.

Ya antes nos advierte Lucas<sup>90</sup>, que el Apóstol se irritaba, se excitaba y, más lit., se agudizaba su ánimo, *paroxyneto*, ante las numerosas estatuas de dioses de que estaba sembrada la ciudad. Entre tanto discutía con los judíos en la sinagoga y conferenciaba con los filósofos epicúreos y estoicos que encontraba, como expresamente se dice. Merece destacarse que, a pesar de su indignación ante la idolatría, jamás profirió insultos contra los dioses

90 Act 17, 16-18.

(cf. Act 19, 37). Seguramente le merecían profundo respeto los sentimientos religiosos de los otros.

Pablo es el hagiógrafo neotestamentario de mentalidad escatológica más acusada. Por esa mencionó el juicio final —como en su defensa ante el procurador romano Félix, que se amedrentó al oírlo<sup>91</sup>— así como la resurrección de los muertos.

*Méllo* con inf. *pres.* o *fut.* es «tener la idea o intención de (hacer algo)»; «ir a», «estar para».

*Oikouméne* (que) es la *tierra*, en cuanto habitada, equivalente a género humano; 15 veces en el NT, que la *Vulg.* traduce siempre por *orbis*.

*En*, además de «en» significa «con» desde Homero; también, «por medio de».

*Andrí*: *aner*, *vir* es más prestante que *ánthropos*, *homo*. Algunos ms. añaden el nombre de Jesús, que Pablo no cree oportuno pronunciar ahora.

*Hō*, este dat. del relativo está atraído por su antecedente *andrí*. Es compl. directo del que le sigue; tiene valor de *ac. hon.*

*Pístin* comp. dir. de *paraschon*; en el NT puede significar *fides*, *fe*, ante todo; también *fidelitas*, fidelidad, lealtad; *fiducia*, confianza. Acaso es éste el único lugar en que equivale a «fianza, garantía, aval, prenda». Pablo anuncia que Dios juzgará el mundo con justicia, por medio de un Hombre a quien constityó juez del Universo. La garantía de que será un juez justo es el hecho de que resucitó de entre los muertos. En *pístin paraschón pásin* se ve la aliteración con la *pe*, uno de los ornatos de la prosa artística.

*Efectos del discurso*. Indiquemos que en todo tiempo los griegos exigían dos notas para la credibilidad de una doctrina: que fuera racional; que fuera antigua. Por eso acudían muchas veces al *palaiós lógos*, «doctrina antigua», por ej. Platón. Ahora bien, estas dos notas, que se acentúan en el Helenismo, no aparecen en la resurrección de los muertos. Si bien podrían haber pensado en Heráclito, que lo concibió todo cíclicamente: de la vida nace la muerte; y de la muerte, la vida.

91 Act 24, 25.

Los areopagitas prestaban atención a Pablo, por la curiosidad de conocer una nueva doctrina. Pero «la resurrección de los muertos» fue una bomba que los levantó de sus asientos con largas risotadas. Hubo tres reacciones en el auditorio: unos se mofaban; otros, más corteses, con una sonrisa irónica le indicaban que ya le oirían en otra ocasión, es decir, nunca; pero también se convirtieron algunos a la fe cristiana como se expresa en el vers. 34.

32.—Anotemos que el impf. *echleúadson* es tiempo durativo, por lo que se burlaban largamente. Es aquí además ingresivo: cuando oyeron, *comenzaron a burlarse*. El v. *chleúádso* es hápax en el NT. Un compuesto, *diachleuádsontes*, también durativo y más intenso que el simple, se cuenta una vez en Act 2, 13, cuando los judíos, como reacción a las peroratas de los apóstoles en Pentecostés, los zaherían burlándose de ellos y motejándolos de borrachos. Pablo debió sentirse muy molesto ante estas mofas sarcásticas. De allí se dirigió a Corinto, afirmando machaconamente que la ciencia y la filosofía humana no encontraron a Dios<sup>92</sup>, sino la fe.

Los griegos creían en la inmortalidad del alma desde Homero. Pero la resurrección de los muertos era cosa irrepresentable para la mente griega. Es significativo que el más antiguo de los trágicos, Esquilo, haga que el dios Apolo proclame al coro con aplomo, precisamente en la inauguración del Areópago (traducimos parafraseando): «Del hombre después que la sangre absorbe el polvo / una vez para siempre muerto, no hay en absoluto resurrección alguna»<sup>93</sup>. Esta proclama es irrefutable doblemente: por ser de Apolo, dios de la razón y de la ciencia; por ser a la vez dios de la medicina, incapaz de proporcionar algún elixir de inmortalidad o de resurrección.

Es evidente que ni Pablo ni los atenienses imaginaron que se hablaba de una resurrección metafórica, imaginativa, alucinadora o psíquica de un muerto que continuaba viviendo, no en la realidad corporal sino en la mente y en el afecto, por efecto de su doctrina en sus seguidores. En este caso no se hubiera producido ninguna oposición en

92 1 Cor 1, 18-25.

93 Esquilo, *Eum.* 647 s.



el auditorio. Está claro que los apóstoles en su predicación hablaban de la resurrección real y objetiva de un muerto. Así lo entendían también los judíos, por lo que hicieron que Pilato pusiera un piquete de soldados custodiando el sepulcro de Jesús.

Reparemos, por otro lado, que ante la impugnación de la resurrección, por parte de los judíos, los apóstoles nunca rectificaron, explicando que se trataba de una resurrección espiritualizante o afectiva. Pero pensemos que una tal resurrección no hacía falta que, antes y después del hecho, se anunciara tantas veces con bombo y platillo, puesto que eso se ha dado siempre entre los admiradores y seguidores de una figura prócer, por lo que no es novedad y menos milagro de Dios. Así resucitaron y siguen viviendo Buda, Confucio, Mahoma, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Marx, Lenin... Esta interpretación de la resurrección de Jesucristo es novedosa, novelística, idealista, carente de todo punto de apoyo filológico, bíblico y patrístico. Es resultado de una crítica racionalista que no usa la razón sino ideas preconcebidas.

### V. 1 Cor 15, 3-8

Παρέδωκα γάρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, / ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, / καὶ ὅτι ἐτάφη, / καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, / καὶ ὅτι ὤφθη Κεφᾶ εἰτα τοῖς δώδεκα / ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, / ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, / τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν / ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ εἰτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν / ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καί μοι,

«pues os transmití en primer lugar, lo que a mi vez recibí, / que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; / y que fue sepultado; / y que ha sido resucitado el día tercero, según las Escrituras; / y que fue visto por Cefas, después por los Doce; / luego fue visto por más de quinientos hermanos a la vez, / de los cuales la mayoría se mantienen (vivos) hasta ahora, / y algunos se durmieron; / luego fue visto por Santiago, después por todos los apóstoles; / y al final de todos, tal como a un aborto, / fue visto también por mí».

### Vocabulario y comentario

Generalmente se admite hoy que este pasaje presenta la forma más antigua de la catequesis apostólica, al perder credibilidad, acaso sin razón suficiente, en cuanto a ser más antiguo el esquema contenido en los discursos de Pedro en los *Hechos de los Apóstoles*. Documentalmente el testimonio más antiguo de la resurrección es 1 Tes 1, 10, que ya vimos. Pero esta fórmula de los corintios no es paulina. Expresamente afirma Pablo que él la recibió de los apóstoles, como síntesis estereotipada de fe, en su viaje a Jerusalén, que tuvo lugar a fines del año 33, o lo más tardar, a principios del año 34. Es, por tanto, un documento contemporáneo de los hechos narrados, que ahora reproduce en esta epístola, escrita con toda probabilidad en marzo del año 54 desde Efeso, es decir, 20 años después de la muerte y resurrección de Jesucristo. La lengua original fue arameo; o griego, con disposición rítmica, y procede de la Iglesia de Jerusalén seguramente, o acaso de la de Antioquía<sup>94</sup>.

El recuento de las apariciones guarda orden cronológico, como se deduce de las partículas temporales *éita*, *épeita*. No es posible determinar cuántos de estos encuentros del Resucitado con los discípulos se incluían en el modelo catequético, pero, parece seguro que, al menos, se extendían hasta la aparición a Pedro y a los Doce inclusive.

Se percibe paralelismo entre *apéthanen kai etáphe y eguéguertai kai óphthe*, es decir, *murió*, como se prueba por su sepulcro; *resucitó*, según se demuestra por su manifestación a los demás<sup>95</sup>.

3.—*Parédoka*, ao. ind. de *paradídomi*, «entregar»; es término técnico de la transmisión (tradición) del mensaje evangélico.

*Parélabon*, ao. ind. de *paralambáno*, «recibir». A la acción de entregar corresponde la de recibir. Es expresión igualmente técnica de la recepción del *kérygma* apostólico.

*Apéthanen*, ao. ind. de *apothnésko*: «morir» de muerte

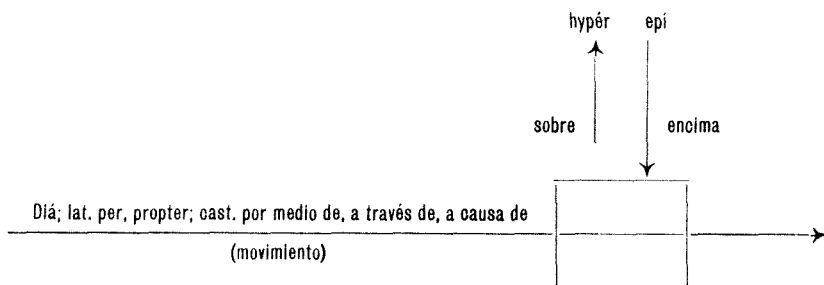
94 Cf. R. Schnackenburg, en *Mysterium salutis* (Madrid 1971) III, I, 248 ss.; H. Urs von Balthasar, op. cit., III, II 266 ss.

95 H. W. Bartsch, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 25, 1, 804 (Berlin/New York 1982).

natural, aunque también de muerte violenta, como aquí. Para ésta es más propio *apoktéino*, sólo usado de la muerte violenta, que también se cuenta en el NT, aplicado a la muerte de Cristo, aunque menos veces que el anterior; así en Pablo.

*Hypér.* Esta prep. con gen. es importantísima para la determinación de la obra redentora de Jesucristo y su matización soteriológica. Originariamente es prep. *locativa*. Su sentido fundamental y general es *sobre*, pero sin contacto físico —una bombilla eléctrica pende «sobre» la mesa— a diferencia de *epí*, igualmente locativa, que también es *sobre*, pero con contacto físico, *encima*: el libro está «sobre, encima» de la mesa. Ese es su contorno semántico, aunque a veces se intercambien.

#### Diagrama de *hypér*, *epí* y *diá*



La noción etim. de *hypér* se colorea también causalmente, «a causa de, por causa de». También: «en lugar de», «en vez de». Redención vicaria. También: «en favor de, en socorro de, en defensa de, por». Las tres aceps. rigiendo gen., lat. *per*<sup>96</sup>. De aquí que se puedan descubrir tres fases significantes en esta prep.<sup>97</sup>.

Antes de proseguir aduzcamos un paralelismo con la religión griega, en la que el sacrificio de un animal tiene dos explicaciones<sup>98</sup>: a) la víctima sustituye al hombre, que

<sup>96</sup> Cf. 2 Cor 8, 9. La *Vulg.* traduce acertadamente con *propter* la prep. *diá* con ac.

<sup>97</sup> Boisacq, 1003; Hofmann, 384 ss.; Frisk 2, 966 ss.; Chantraine, 1157.

<sup>98</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* (München 1955) I 104 ss.

es quien debería morir; b) la víctima carga sobre sí los pecados del hombre, que se destruyen al aniquilar la víctima. Esta explicación es más general, aunque no excluye la una a la otra. Las dos explicaciones, respecto a Jesucristo, se encuentran en el NT, entre otros lugares, véase para la primera Gal 1, 4; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14, etc. Para la segunda explicación (con las prep. *hypér*, *diá* y *perí*), 2 Cor 5, 21 con la afirmación desconcertante, «al que no conoció pecado, *por nosotros* lo hizo pecado, a fin de que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él». La prep. española *por* es muy polifacética, por lo que puede indicar (como *hypér* del original) la triple coloración: «en vez de nosotros», «en beneficio de nosotros», «por causa de nosotros». Véanse también Gal 3, 13; 1 Pe 2, 24 (citando a Is 53, 4 s., 11 s.); Hebr 13, 11-13.

*Hypér* es la prep. de la redención vicaria de Cristo, por lo que generalmente es la encargada de enseñarnos la acción satisfactoria del Redentor. No obstante, alguna vez el aspecto causal de esta prep. es reemplazado por la prep. *diá* con ac.: «gracias a, en virtud de, por causa de, para». Así en 1 Cor 8, 11 se habla del hermano «por quien murió Cristo», es decir, «por causa del cual murió» con muerte propiciatoria o vicaria, debido a la prep. *diá*. Es de notar que en el lugar paralelo, Rom 14, 15 se utiliza *hypér*.

Citemos otro ejemplo de sinonimia entre las prep. *hypér* y *diá*. Viene hablando el Apóstol de la justificación, y concluye en Rom 4, 25 con un pareado, con rima en el original: Cristo «fue entregado por causa (*diá*) de nuestros pecados (lit. *caídas*), y fue resucitado (lit. *despertado*) por causa de o para (*diá*) nuestra justificación». Creemos que el uso de *diá* en este caso está motivado porque los LXX en Is 53, 4-5 y 12, que Pablo tiene presente, traen *diá*. No siempre es dable distinguir con precisión cuál de las tres acepciones de *hypér* —o de *diá* y también de *perí*, otra prep. usada alguna vez en este contexto soteriológico— es aplicable a cada texto.

Como hemos indicado, a base de su sentido etim., *hypér* es la prep. de la muerte y satisfacción vicaria de Cristo, que muere en vez del hombre. Creemos que esta interpre-

tación es la más acorde con su etim., «sobre»: el Padre vio a su Hijo *sobre* el conjunto de los pecadores y lo sacrificó en vez de ellos, por obra de su amor al hombre.

Pero también muere «en beneficio del hombre», así como «por causa del hombre pecador». Esta triple pigmentación semántica de los textos soteriológicos no es repugnante entre sí; por el contrario, tiene fuerte conexión ideológica. El hombre europeo siente inquietante comezón, herencia de Grecia, por aquilatar, precisar, definir la esencia, así como los accidentes y detalles de las cosas. Cosa irrealizable en nuestro caso, respecto al triple tinte posible que la prep. *hypér* imprime a la obra salvífica del Salvador.

A menudo las diminutas prep. griegas son portadoras de valores dogmáticos. En concreto *hypér* ha dado origen a todo un tratado de la Teología dogmática —y precisamente en este texto antiquísimo que estamos considerando: la *Soteriología*.

Estos son los datos lexicológicos. La cuestión del sentido exacto de la prep. *hypér* especialmente, y también *diá* y *peri*, son focos que iluminan, pero no tan potentes que permitan discernir el colorido neto de las afirmaciones neotestamentarias. La revelación no ha sido más explícita, por lo que nunca se podrá decidir el exacto matiz semántico en cada texto.

Digamos con esta ocasión que la labor primordial e irrenunciable de la filología es presentar el mensaje de un texto lo más exactamente posible. Frente a esta obligación esencial, le es secundario afirmar o negar la veracidad del contenido, aunque esto sea importante. En Mc 3, 32 (y paralelos Mt y Lc) se lee: «he aquí que tu madre y tus hermanos y tus hermanas fuera te buscan». La filología demuestra que esa lección es auténtica, aunque alguno objete que eso va contra el dogma de la perpetua virginidad de María. Es la exégesis lo que debe resolver esa dificultad.

4.—*Kái hóti*, «y que». El paradigma catequético, recibido por el Apóstol, se expresa con mucho énfasis. En su parte más esencial (3-5) repite hasta tres veces el giro inicial de las afirmaciones *kái hóti*.

*Etáphe*, «fue sepultado», ao. pas. *thápto*, enterrar, sepultar. Es manera de testificar acerca de la muerte real

de Jesucristo, así como de su importancia. La Escritura suele expresar la muerte y el entierro sólo tratándose de personajes de relieve.

*Eguéguertai*, «ha sido resucitado», perf. pas. ind. de *eguéiro*, «despertar, resucitar». Es muy llamativo que se interrumpa la serie de seis aoristos (dos delante, y cuatro detrás, *óphthe*) para intercalar el perf. Los siete tiempos están en ind. que es el modo intelectual de la realidad objetiva. Es decir, que sólo por usar este modo verbal ya afirma Pablo que la muerte, sepultura, resurrección y aparición de Jesús son hechos absolutamente reales.

Pablo está plenamente convencido de la realidad de la resurrección corporal de Jesucristo. Fijándose en el Apóstol, san Justino, filósofo apologista del s. II, establece (*Apol.* I 63, 16) que Cristo padeció «para que, habiendo muerto y resucitado, *apothanón kai anastás*, venciera a la muerte». Es el pensamiento que Pablo recalca en 1 Cor 15, 25-28, al hablar de la *apokatástasis ton hólon*, «la restauración universal», al fin de los tiempos, de la que trata el mismo Justino (*Dial.* 134, 4) y otros Padres griegos. «Es necesario que él reine hasta que —dice Pablo citando el Sal 110, 1— ponga a todos sus enemigos por escabel de sus pies». El último enemigo destruido, señala, será la Muerte —aquí personificada, como tantas veces en la Escritura— «pues todas las cosas sometió (el Padre) bajo sus pies», prosigue con palabras del Sal 8, 8. Ahora bien, si Cristo no resucitó corporalmente de entre los muertos, no venció a la Muerte, sino que fue vencido por ella. Y, si los muertos no resucitan, tampoco es completa y total la victoria de Cristo, pues la Muerte sigue imperando y dominando a todo el género humano definitivamente. No todo está sometido bajo los pies de Cristo.

Sobre la realidad de la resurrección Lc 24, 34 presenta a los once apóstoles y a los discípulos que proclamaban, ante los dos emocionados de Emaús: «verdaderamente, *ontos*, resucitó el Señor —por ese orden significativo— y fue visto por Simón», *eguérthe... óphthe*.

El adv. *ontos* es usado por Platón, hablando de la verdad filosófica, que es real y objetiva. Lc estudió filosofía y literatura con la medicina, según el plan universitario

de aquellos tiempos —por eso es el mejor de los escritores neotestamentarios literariamente— y conoce el valor de este adv. El mismo fundador de la Academia lo emplea como sinónimo de *alethós*, «verdaderamente» y así lo traduce la *Vulg.*, *vere*. Derivado del part. pres. del v. *eimi*, «ser», indica la «esencialidad» y realidad, la verdad óptica —precisamente en conexión etim. con ese adv.— como se dice ahora, la objetividad fáctica. Lc ha hecho que *óntos* abra el gran enunciado resurreccional, coreado por los discípulos, intencionada y enfáticamente. Es la única vez que lo emplea. Juan, a mi juicio el más jurista de los hagiógrafos, utiliza mucho la familia léxica de *alétheia*, «verdad». Siempre puede interpretarse, además de «verdadero, verdaderamente», etc., por real. Alguien podrá atreverse a negar temerariamente las afirmaciones de Pablo y los hagiógrafos en éste y en los otros pasajes resurreccionales. Pero lo que nadie puede negar es que ellos están absolutamente persuadidos de que lo que exponen son los hechos, a los que corresponde la realidad objetiva, óptica, excluida toda subjetivación y alucinación.

Decíamos que es llamativo el perf. *eguéguertai*, «ha sido resucitado», apartándose de la serie de seis aoristos. Aquí Pablo ha querido ser más exacto. Si hubiera escrito «fue resucitado», *eguérthe*, como él mismo hace otras veces pero no en este cap., se habría presentado la resurrección como un hecho momentáneo y pasajero, sin huella y sin matización ulterior. Pero con el perf. se puntualiza consciente y enfáticamente que Cristo está resucitado y así permanece y permanecerá. En este mismo contexto escribe a 2 Tim 2, 8 con el part. perf.: «acuérdate de Jesucristo que está resucitado de entre los muertos», *egueguerménon ek nekrôn*. Por lo tanto, mientras la muerte, sepultura y aparición se presentan como hechos pasajeros y cerrados en sí mismos, por el aoristo, la resurrección aparece como un hecho permanente y abierto, por el que Jesús continúa viviendo para siempre, debido al tiempo perf.

Otra cosa: Dada la tendencia al empleo de la pasiva en el gr. helenístico, tiene ésta más bien valor intransitivo

que pasivo. Por eso la *Vulg.* traduce el ao. pas. *eguéthe* por *resurrexit*. El contexto decidirá en cada caso<sup>99</sup>.

La resurrección de Jesucristo es un hecho escatológico. Ahora bien, el perf. es la forma verbal de la escatología, porque este tiempo es síntesis de pasado y presente apuntando al futuro. Por ello, lógicamente en las primeras palabras de Cristo que constituyen un pregón escatológico (según Mc 1, 15) aparecen dos perf. verbales: «se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios», *peplérotai, énguiken*. Como sabemos, el principal v. de la resurrección es *eguéiro*, el cual se cuenta hasta 19 veces en este cap. 15: el perf. *eguéguertai* 7 veces<sup>100</sup>, *égueiren* 2 veces, *eguéiron-tai* 5 veces, *eguéiretai* 4 veces, *eguerthésontai* 1 vez.

Se repite *katá tas graphás*, porque se trata de dos hechos diferentes, aunque conexos. El peso de la afirmación recae principalmente sobre que Cristo vive resucitado.

5.—En este pasaje aparece *óphthe* cuatro veces. Es ao. pas. ind. de *horáo*, «ver». Lit. es «fue visto». Con el v. pasivo, especialmente con el perf., el sujeto paciente puede estar en dat. sin preposición: «fue visto por Cefas». El Apóstol inculca porfiadamente que «fue visto», hecho que supone la realidad de la resurrección. Fue visto su cuerpo porque existía y estaba presente y patente. Puede llamarse a Platón en ayuda del Apóstol, puesto que usa *horáo* menos para la contemplación de las realidades inteligibles —para eso se vale de *blépo* y *theáomai*— que para las cosas materiales<sup>101</sup>.

Por eso «quien encierra los testimonios de la resurrección en la expresión «apareció» los está falseando de la manera más burda, ya que una aparición podría muy bien ser pura cuestión de imaginación o alucinación. Lo que los testimonios de la resurrección atestiguan es un encuentro

99 A. T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research* (Nashville, Ten. 1934) 817.

100 Con *anístemi* nunca usa Pablo el perf. *hésteka*, porque tiene valor de pres.

101 Platón, *Rep.* 7, 514b 1; 515a 6, etc. Cf. L. Paquet, *Platon. La Médiation du regard* (Leiden 1973) 243. De *óphthe* se ocupa extensamente H. W. Bartsch, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 25, 1 (Berlin/New York 1982) 811-21. J. H. H. Schmidt, *Handbuch der Lateinischen und Griechischen Synonymik* (Amsterdam 1968) 129 s. Liddell-Scott, op. cit., 1708. Arndt, op. cit., 815.



con una persona a quien se ora, a quien se adora (Jn 20, 28), con quien se mantiene una «relación personal»<sup>102</sup>. Es que «el Cristo vivo se muestra *por sí y desde sí*. Este es el significado de *óphthe* que aparece en textos decisivos (1 Cor 15, 3 ss., cuatro veces; Lc 24, 34 en el encuentro con Simón; Act 13, 31; a propósito de las apariciones a Pablo Act 9, 17; 16, 9; 21, 16)»<sup>103</sup>.

La expresión «los Doce», *dódeka*, quedó acuñada como designación técnica del colegio apostólico, aun cuando en el momento en que se aplica sólo fueran once, como leyeron algunos cód. y la *Vulg.*, antes de su revisión por los monjes benedictinos de Roma.

6.—El adv. *ephápax* fundamentalmente es «de una vez», «a una vez», como hemos traducido. Pero también puede significar «de una vez para siempre», «de una vez por todas», sentido que algunos quieren darle en este lugar, con la idea de que en este encuentro se incluyen los demás, lo que no es admisible. Sabemos que Cristo brindó a los apóstoles y discípulos muchas pruebas de su resurrección, de las que se refieren sólo algunas. Así lo expone Lc en Act 1, 3: «A los cuales se presentó a sí mismo vivo, después de padecer él, en muchas pruebas convincentes, dejándose ver por ellos durante cuarenta días». Consideremos dos términos importantes: *tekmérion* que, aunque recurre en los LXX, sólo aquí en el NT y es «señal segura», prueba convincente, decisiva»<sup>104</sup>. Es una demostración deducida de hechos claros y convincentes. En la medicina de Hipócrates es «síntoma seguro» de una enfermedad<sup>105</sup>. En la Lógica de Aristóteles es una «prueba demostrativa». En segundo lugar *optanómenos*, «dejarse ver», es v. óptico que sólo se cuenta aquí en el NT, también presente en los LXX. Jesucristo les dio muchas pruebas evidentes de su resurrección a lo largo de cuarenta, de muchos días. Con la idea de la resurrección y ascensión cierra Lc su Evangelio y con la misma abre el libro de los *Hechos*. Por su parte también testifica Juan que Jesús resucitado hizo otros muchos mi-

102 Hans Urs von Balthasar, en *Mysterium Salutis*, III, II 284.

103 Idem, op. cit., 29 s.

104 Aristóteles, *Anal. priora* 70b2; *Rhet.* 1357b4, 1402b19. *Tekmérion* es término del lenguaje procesal.

105 Hipócrates, *Prog.* 25.

lagros (*semeia*, lit. «señales») en presencia de los discípulos, «que no están escritos en este libro».

*Hoi pléiones*. El hecho de la resurrección era fácil de comprobar, cuando escribía Pablo, pues la mayoría de los más de quinientos testigos, que vieron al Señor resucitado, viven todavía.

8.—*Ektrómati*. *Éktroma* es un término técnico de medicina, poco usado fuera de los escritores médicos. Es *hápax* en el NT; tres veces en los LXX<sup>106</sup>. Significa *aborto, feto abortivo*<sup>107</sup>, considerado objetivamente; mientras *éktrosis* es la acción o intento de abortar. El primero se comprueba desde Aristóteles<sup>108</sup>; el segundo es más antiguo, Hipócrates<sup>109</sup>. Está claro que el significado de «aborto», pero no el sentido con que se lo aplica el Apóstol a sí mismo.

a) Ya en el famoso *Thesaurus Graecae Linguae*, de Henricus Stephanus IV 614<sup>110</sup> se interpreta como expresión insultante, citando al gramático bizantino Tzetzes (5, 515) del s. XII. Pero el matiz despectivo de la expresión se encuentra más de mil años antes de Tzetzes en el Sal 58, 9, que Pablo pudo tener presente, donde se pide a Dios que los impíos «pasen como la babosa que se deshace andando, / como aborto de mujer que no ha visto el sol». Aquí se incluyen dos datos importantes: el aborto, como cosa despectiva; su carencia de visión.

Las dos notas reaparecen en la comparación paulina: él es un ser despreciable; que no mereció la visión del Resucitado. Anotemos que los LXX leyeron de otra manera el v. 9 del texto hebreo<sup>111</sup>. Por su parte la *Vulg.* tradujo, no del hebreo sino del texto griego de los LXX, lo que aun se

106 *Num* 12, 12; *Job* 3, 16; *Eccles.* 6, 3.

107 Acertadamente definido como *paidion nekron áoron*, «niño muerto prematuramente», por Hesiquio s. VI d.C., citado por Liddell-Scott, s.v. *éktroma*.

108 Aristóteles, *De gen. anim.* 4, 5, 4, 773b18, etc.

109 Hipócrates, *Mul* 2, 122. No aparece en el NT.

110 La primera ed. del *Thesaurus* se publicó en Ginebra en 1572, en 5 vols. en folio. Siguieron trabajando en la obra famosos helenistas, como Hase, hasta que Ambrosio Fermin Didot publicó la obra completa en 9 gruesos vols. en folio el año 1865; reimpresión en Graz 1954.

111 Cf. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge 1922) II 286. A. Rahfols, *Septuaginta* (Stuttgart 1965) II 59 (*Sal* 57, 9).

confirma más por la revisión de los monjes benedictinos de la abadía san Girolamo de Roma <sup>112</sup>.

b) Parece que Pablo intenta decir que, cuanto un aborto dista de ser llamado hombre, tanto dista él de merecer el nombre de apóstol, como explica en el v. sig., por haber perseguido a la Iglesia de Dios.

c) También puede aludir a que su visión del Resucitado se verificó en circunstancias anormales —como acontece en el aborto— pues se le apareció, cuando ya se había cerrado el ciclo de las apariciones del Resucitado. La fuerza de la comparación —*hosperei*, sólo aquí en el NT, partícula triplemente compuesta, intensiva «tal como, enteramente como, exactamente como el abortivo»— descansa por una parte, en lo anormal del encuentro del Resucitado con el perseguidor de su Iglesia; y, por otra, en que tuvo lugar fuera de la fase normal de las apariciones.

d) Parece muy probable que los enemigos de Pablo lo zaherían —acaso basándose en el Sal 58, 9, donde ya es despectivo babosa y aborto— echándole en cara todo esto con el término *éktroma*, como baldón. El lo acepta y confiesa humildemente su indignidad de ser contado en el colegio apostólico. A ejemplo suyo, algunos escritores cristianos antiguos se aplicaron ese insulto por humildad, como san Ignacio de Antioquía, Rom 9, 2, la única vez que recurre el vocablo en los padres apostólicos <sup>113</sup>.

e) ¿Dónde carga Pablo el peso en la última frase que cierra el relato de los encuentros del Resucitado con los discípulos? Es difícil, por no decir imposible determinarlo. Muy importantes es *hosperei tō ektrómati*, «exactamente como a un abortivo»: 1.º porque la partícula *hosperei* es muy intensiva y enfática: «exactamente como»; 2.º porque ese inciso entraña tal fuerza que hace romper el hilo de la exposición lógica, «al final de todos fue visto también por mí», para meterse en el centro, dada su transcendencia; 3.º porque aún se dedica el v. 9 a explicar este inciso.

112 *Biblia Sacra* (Roma 1953) X 144.

113 Cf. J. Schnheider, en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1935) II 463-65; G. W. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968) 441; E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100* (New York s./a.) I 445; W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus* (Tübingen 1937) 48 s.

En contra se puede objetar que la gran prueba de la resurrección se cifra en el *haber sido visto* realmente el Resucitado: 1.º por eso repite machaconamente en un contexto brevísimo por tres veces el *óphthe*, «fue visto», y en la misma forma verbal de ao., sin preocuparse de la monotonía de ahí resultante; 2.º por eso las tres veces ocupa *óphthe* el primer lugar de la frase, en contra de la índole de la lengua griega, que coloca el v. hacia el final: tan transcendental es su mensaje que trastorna el orden sintáctico; 3.º psicológica y pedagógicamente hablando, el primer lugar de la frase es el más importante: cf. τέχνα, primera palabra del *Edipo Rey* de Sófocles; χαίρει, primera palabra con que el ángel inaugura la era mesiánica. Aquí se ha cedido tres veces al v. *óphthe* el primer lugar, además de una cuarta vez en que se desplaza al final, para no acrecentar la monotonía.

f) No deja de ser extraña, por carecer de base, la interpretación de *éktroma* que M. Carrez defiende en este lugar paulino. Rechaza que aquí signifique «aborto», «cuando quiere decir nacido por una operación quirúrgica de una madre moribunda que no se ha podido conocer porque ella desapareció en su propio nacimiento»<sup>114</sup>. Los grandes dicc. del griego clásico y los del NT no registran esa acepción, a la que ni siquiera aluden<sup>115</sup>. Pero también en Hipócrates, «padre de la medicina», es siempre «aborto», del que se ocupa bastantes veces. Carrez alude a la operación

<sup>114</sup> M. Carrez, 'L'Herménéutique Paulienne de la Résurrection', en *Lectio Divina* 50 (Editions du Cerf 1969) pp. 55-73. La cita en p. 64. Lo mismo afirma en su *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament* (Neuchatel/Paris 1980) 86, aunque se muestra menos intransigente, al añadir: «niño nacido antes del término... en condiciones excepcionales, «aborto»: 1 Cor 15: 8».

<sup>115</sup> Además de los dicc. de Kittel, Lampe, Sophocles y Henricus Stephanus, ya citados, cf. F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* (Leipzig 1847) I, 2, 838; L. Rocci, *Vocabulario Greco Italiano* (Roma 1949) 591; W. Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch* (Graz 1954) I 784; A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (Paris 1963) 634; Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford 1983) 524; C. L. W. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti* (Leipzig 1879) 139; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1931) 408; W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlin 1952); J. H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Edinburgh 1961) 200; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago/Cambridge 1964) 246; Schneider, en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1935) II 463-65.

cesárea, conocida en tiempos de Pablo, puesto que recibió este nombre de Cayo Julio César (100-44 a.C.), porque vino al mundo por medio de esta operación, según refiere Plinio, *Nat. hist.* 7, 47. Pero aquí no puede pensarse en tal operación. El texto no lo autoriza.

Ante la insistente aseveración paulina del encuentro visual de Cristo con los discípulos —por cuatro veces *ophthe*, «fue visto» en este pasaje— parece oportuno echar una mirada a la actitud psicológica de los discípulos en ese respecto, nada proclive a admitir la resurrección de Jesús sino reacios.

Digamos, en primer lugar, que la tumba vacía no se utilizó como argumento de la resurrección en la antigua apologética, comenzando por el NT.

a) En los relatos complementarios de Lc 24, 1-12 y Jn 20, 1-10 se refiere minuciosamente la madrugadora visita de las mujeres al sepulcro, seguida de la de Pedro y Juan. Ellas y ellos vieron el sepulcro vacío y siguieron en su *estado de duda, sin creer en la resurrección*. Pedro volvió a la reunión de los discípulos, «admirando lo acontecido», *thaumádson*, que supone la admiración y extrañeza que se produce ante un hecho maravilloso. Incluso tuvieron por «insensatez y desatino», *léros*, el informe de las mujeres. Juan observa que «todavía no conocían la Escritura, que era necesario que él resucitara de entre los muertos».

Según el relato de Lc, los mismos ángeles recordaron a las mujeres, repitiendo palabras de Jesús, la necesidad de que él fuera entregado en manos de los pecadores y fuera crucificado para resucitar el tercer día. Cristo había anunciado repetidas veces su pasión y resurrección, pero sus palabras no hicieron mella en el ánimo de los apóstoles, obsesionados por la idea de la restauración del antiguo reino de Israel.

b) Los dos de Emaús (Lc 24, 13-35) hacen una valoración de los pasados acontecimientos ante Jesús peregrino, y se guardan bien de decir que esperaban su resurrección: hablan sólo de que esperaban la redención de Israel, que Jesús murió sin realizar, insinuando su minusvaloración del testimonio de las mujeres, a la vez que no dan importancia al sepulcro vacío. Es de nuevo Jesús quien les re-

cuerda que «era preciso que Cristo padeciera y entrara en su gloria».

Resulta claro que los discípulos, de consuno con el judaísmo contemporáneo, no podían imaginarse un Mesías paciente, condenado y ajusticiado. Por añadidura estaba escrito en el Deut 21, 23, como recuerda Pablo (Gal 3, 13), «es de Dios maldito el que cuelga del madero», sentencia que les producía impacto inquietante en el caso de Jesús. Acaso por la dominación romana, los judíos no pensaron en el siervo de Yahvé paciente de Isaías, sino en un Mesías luchador y libertador de los poderes opresores de Roma. Parece extraño que todavía momentos antes de la ascensión interroguen los discípulos a Jesús, si era entonces cuando iba a restablecer el reino poderoso de Israel (Act 1, 7).

No les cabía en la cabeza otro reino de Dios en el mundo, según se desprende del testimonio concorde de los Evangelios. El plan salvífico de Dios, por medio de la muerte y resurrección de su Hijo, no fue comprendido plenamente por los apóstoles hasta las luces de Pentecostés. Las llamas del Espíritu —que había de enseñarles toda la verdad, Jn 16, 13— que se posaron sobre sus cabezas, fueron fogonazos de luz cegadora que paradójicamente les iluminó y esclareció el verdadero sentido de las Escrituras.

c) Los apóstoles huyeron, al prender a Jesús, porque dieron por perdida su causa, y más viéndolo en la cruz. Ya era imposible restaurar el soñado reino de Israel. Por eso «no hay análisis psicológico que pueda penetrar en el proceso espiritual por el cual, en la conciencia de los discípulos, pudo dar el paso de no creer al morir Jesús a creer en su resurrección»<sup>116</sup>. El cambio se produjo por la evidencia irresistible de los hechos, numerosos y variados: lo vieron en ocasiones muchos y en otras pocos testigos; al aire libre y en salones cerrados, en los que penetraba con las puertas cerradas; lo tocaron con sus manos; comieron y hablaron con él. Hasta fue sometido a examen pericial por Tomás, como veremos en seguida.

<sup>116</sup> F. C. Baur, citado por Hans Ur von Balthasar, en *Mysterium Salutis* III, II 300.

VI. *Jn 20, 24-29*

... ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσίν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευράν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω... εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ· φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός. ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου

«si no viere en sus manos la marca de los clavos y no metiere mi dedo en la marca de los clavos y no metiere mi mano en su costado, no creeré... Después dice a Tomás trae tu dedo acá y mira mis manos y trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente. Respondió Tomás y le dijo: el Señor mío y el Dios mío (eres)».

*Vocabulario y comentario*

Sólo consideramos algunos trozos del episodio de la incredulidad de Tomás.

Todo el vers. 25 es una larga oración condicional antecedente, para finalizar con la apódosis contundente «no creeré», que es principal. Concretamente es condicional eventual determinada de futuro, cuyo modo psicológico es el subj. Cuando se usa el ao., se indica que la acción condicional es anterior a la acción de la principal. Es nuestro caso. El modo de la principal es fut. de ind.

25.—*Ido* ao. 2 subj. de *horáo* es el gran v. de la experiencia ocular, como ya vimos. Tomás habla con mucha energía. Jesús responde con la misma precisión. El énfasis de ambos se detecta por los frecuentes pronombres.

*Chersín*, «en las manos». Así se traduce y está bien. Pero téngase en cuenta que, tanto en gr. como en lat. y en castellano, «mano» es no sólo la palma, sino también el antebrazo y aun el brazo. Entre nosotros su concepto es más restringido. Así DRA 868: «Parte del cuerpo humano unida a la extremidad del antebrazo y que comprende desde la muñeca inclusiva hasta la punta de los dedos». Los clavos no atravesaron las palmas de las manos en la crucifixión de Jesús, aunque estemos acostumbrados a verlo así por la plástica cristiana, pues el peso del cuerpo las

habría desgarrado necesariamente, sino las muñecas. Así aparece también en la Sábana santa de Turín.

*Typos* es «golpe, marca del golpe».

*Ou me*. Es la consabida elipsis, en vez de  $\text{οὐ θεός ἐστι μή πιστεύσω}$ , «no hay miedo o peligro de que crea». Se construye con subj. o fut. Es muy fuerte: no creeré de ninguna manera. El fut. ind. (*pistéuso*) tiene el grado de acción continuada y durativa: no creeré jamás.

«Respondió Tomás y díjole»; el giro sirve para llamar la atención sobre la respuesta de Tomás. Desde Homero dos palabras sinónimas sirven para insistir en una idea. Homero usa este procedimiento estilístico y significativo principalmente con 2 verbos, como aquí. Es una respuesta aseverativa, no exclamativa: Presa de profunda emoción ante la «mismidad» del Jesús resucitado, afirmó Tomás categóricamente: «El Señor mío y el Dios mío» eres tú. Es una profesión de fe —como se patentiza por la advertencia de Jesús—, no una exclamación. Esta interpretación la exige la gramática: «Señor» y «Dios» son nom. y llevan art. determinado también en nom. Se trata de una oración nominal, sin v., debido a la conturbación que le produjo la inesperada y maravillosa visión de Jesús. La omisión del v. presta fuerza al aserto.

Ante la terca actitud de Tomás no se puede hablar de proclividad a creer en la resurrección de Jesús y menos a forjarla con su imaginación. Por lo demás, este porte psicológico era compartido plenamente por el resto de los discípulos.

### *Exaltación y glorificación de Cristo resucitado*

Desde antiguo se consideró como un hecho tripartito la crucifixión, la resurrección y la exaltación-glorificación de Cristo. Siempre que él anunció su muerte mencionó la resurrección. Más explícito fue con los dos de Emaús, aclarándoles cómo era necesario que el Mesías padeciera para entrar en su gloria, su glorificación<sup>117</sup>, la *dóxa* del NT; el



*kabód*, la gloria esplendente de Yahvé en el AT. No se pierda de vista que la exaltación y la glorificación son dos conceptos afines, que con frecuencia se conectan en el NT <sup>118</sup>.

1.—La exaltación se representa por el v. *hypsóo*, «elevar, alzar» y sus compuestos. Tiene contenido factitivo intensivo, como los v. *contractos* en general. Aunque reciente, del período helenístico, enlaza etimológicamente con el adv. homérico *hyspi*, «en lo alto», «hacia lo alto», lo que recuerda a la prep. *hypér*, «sobre», con la que está emparentado <sup>119</sup>. En el NT se usa este v. en la antítesis de la propia exaltación egoística que acarrea inevitablemente la humillación; así como la de la *humillación* del propio yo, que es el germen, el nexo lógico para la exaltación. Notemos que *ταπεινός* es «bajo, de poca estatura» 1ª acep. Pabón. Es el que está acurrucado, rebajado. En lat. *humilis*: «bajo, poco elevado», «que está cerca del suelo», Blázquez, de *humus* = suelo. En castellano según *DRA*, humildad consiste en el conocimiento de la propia bajeza; es también *bajeza* de nacimiento, etc. y *humilde*, según *DRA*, es «bajo, de poca altura», entre otras cosas. Entre nosotros está menos presente la idea de bajeza que tiene humildad, por su propia etim.

a) Respecto al Cristo muerto y resucitado, lo emplean, antes que Juan, Pedro y Pablo. En el improvisado primer discurso de Pedro —de navegante convertido en orador— cincuenta días después de la resurrección, la muerte de Jesucristo por obra de los judíos, y su resurrección (*anéstesen*, *anástasis*) por obra de Dios, parece discernir en ésta una faceta más gloriosa: la exaltación por la derecha del Padre <sup>120</sup>. Días después, ante el Sanedrín, presidido por el príncipe de los sacerdotes, Pedro proclama con valiente dialéctica que el Dios de los padres *despertó* a Jesús (*éguieren*) y lo *ensalzó* (*hypsosen*) con su derecha como cau-

<sup>118</sup> Sobre la exaltación de Cristo, puede verse D. Mueler, 'Höhe', en Coenen, *Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament* (Wuppertal 1972) II 706-9.

<sup>119</sup> Frisk II 978. Chantraine 1164. *Hypsi* no es sólo estático (*super*), sino también dinámico (*sursum*).

<sup>120</sup> Act 2, 14-36.

dillo y salvador <sup>121</sup>. Históricamente estos testimonios petrinicos son los más antiguos. Las dos veces menciona primero la resurrección —vista bajo el doble prisma del alzamiento y despertamiento— y en segundo lugar la exaltación, como coronación de la muerte y resurrección.

b) Pablo, en el himno triunfal del Cristo vencedor del demonio y de la muerte (Fil. 2, 6-11), posiblemente anterior a este escrito; epinicio a la vez de su entronización como Rey del cosmos; de pulcra hechura literaria, exornada con los resortes de la prosa artística —baste decir que el primer miembro, «el cual existiendo en forma de Dios», está amasado en dos epítritos, compás muy apreciado en la literatura clásica—; Pablo, decimos, contempla la exinanición y humillación de Cristo, que desciende hasta la sima de la muerte de cruz, propia de esclavos, inaplicable al ciudadano romano. En su contemplación descubre nexo causal entre este inconcebible rebajamiento y la exaltación <sup>122</sup> «por lo cual, *dió*, a su vez el Padre lo sobreexaltó (*hyperypsosen*), por encima de toda la extensa escala de la creación visible e invisible, sobre los seres del cielo y de la tierra y del infierno. Esta exaltación es tan plena y al mismo tiempo tan irrepresentable que se vale para ello de un v. superlativo (*hyperypsóo*, sobreexaltar) que sólo recurre aquí en el NT, con precedentes en los LXX.

c) Juan piensa que la exaltación de Cristo empieza en la cruz,alzada sobre la cima del Calvario. Para él la cruz es exaltación y glorificación, porque él prometió que cuando pendiera de la cruz, los atraería <sup>123</sup> irresistiblemente

121 La primera vez (Act 2, 33) *dexiái* podría considerarse como agente, por estar el v. en pasiva; ahora (Act 5, 31) es claramente dat. instrumental causal.

122 *Dió* es conj. causal, lit. «por lo cual». Está formada por la prep. *diá* y el relativo neutro *hó*. Hay relación interna entre el descenso y el ascenso de Cristo. Aquél es como la palanca o plataforma de lanzamiento que lo eleva a la cúspide del Universo. Flojamente traduce «por eso» la ed. de Cantera-Iglesias, pues no se trata ahora de la manifestación o visión del ascenso de Cristo, como sugiere el demostrativo «eso», sino de la causa del mismo.

123 El peso de los más numerosos y mejores cód. obliga a admitir el pl. masc. *pántas*, *todos*, en vez del n. pl. *pánta*, *todas las cosas*, lo que atribuiría a la redención proporciones cósmicas, como en Col 1, 16-17. Pero la lección «todos» encaja más aptamente con la soteriología joánica. La antigua *Itala* (Sabatier III 451) y la *Vulg.* (l. Wordsworth - H. I. White 254) leyeron *omnia*, pero la *Vulg.*, revisada por los benedictinos, admite *omnes*, cf. B. M. Metzger, *Textual comentary of the Greek New Testament*, 238.

a todos (*helkúso*, Jn 12, 32). Diríase que para el evangelista, lo mismo que para los artistas bizantinos y medievales, la cruz es trono desde donde reina el Pantocrátor universal, vestido de majestad y de gloria. Sólo Juan menciona las palabras de Jesús, por las que la exaltación en la cruz se prefiguró siglos antes con el alzamiento de la serpiente de bronce en el desierto (Jn 3, 14). Fuera de los discursos citados de Pedro, ningún escritor del NT, aun utilizando el v. *hypsóo*, le aplica simbología soteriológica, ni siquiera Pablo que extrañamente sólo lo usa una vez. En cambio, Juan se vale de él cinco veces y siempre en este contexto exaltativo del Redentor <sup>124</sup>.

2.—La glorificación del Cristo muerto y resucitado está vinculada principalmente al v. *doxádso*, «glorificar» y a sus compuestos. Por su desinencia en *-dso*, es factitivo a la vez que denominativo de *doxa*; aparece en el s. v a.C. con los trágicos y Platón. *Dóxa* se comprueba en la *Iliada* y en la *Odisea*, si bien significando «opinión», que es el sentido corriente en los escritores griegos. Fueron los LXX los que le dieron la acepción de gloria, con la que se aclimata en el NT. Esta gloria es un concepto muy pleno que se tributa únicamente a Dios, no a los hombres. En cambio τιμή, «honor», también homérico, parcialmente de *dóxa*, se aplica a Dios y a los hombres y aun a las cosas. Especialmente en las doxologías neotestamentarias se ven juntos los dos términos: 1 Tim 1, 17; Apoc 4, 11; 5, 12. En el NT *doxádso* se cuenta 62 veces, de ellas 23 en el Evangelio de Juan y 2 en Apoc; 12 veces en Pablo, pero ni él ni ningún otro hagiógrafo lo refieren jamás a la muerte y resurrección de Jesucristo excepto Juan <sup>125</sup>.

a) La glorificación desde la cruz es una visión típica y exclusiva de Juan, concepción que manifiestan la mayoría de los textos en que aparece *doxádso* <sup>126</sup>. Para él la muerte en la cruz —recuérdese lo expuesto sobre *hypsóo*— con la resurrección, son dos momentos intrínsecamente conexiionados; como dos fases evolutivas de la misma cosa. Incluso más que dos fases, pueden considerarse como dos

124 Jn 3, 14 (dos veces); 8, 28; 12, 32 y 34.

125 Cf. Aalen, *Ehre en Coenen*, op. cit., I 204-10.

126 Por ej. Jn 7, 39; 12, 16 y 23; 13, 31 y 32.

aspectos o vertientes del mismo hecho. Juan habla de la glorificación para significar la muerte de Jesús, bastantes veces, por ej., «Jesús todavía no había sido glorificado»<sup>127</sup>. Pero no sólo la muerte de Cristo exclusivamente se concibe y designa con el nombre de glorificación. En las riberas del lago Tiberíades, Jesús predice a Pedro, después de su trina protesta de amor, que con el tiempo otro lo ceñirá y lo conducirá a donde no quiera ir. El evangelista —que escribe muchos años después de la muerte de Pedro en la cruz— explica, basándose en la muerte de cruz, la profecía con estas palabras: Jesús «dijo esto indicando con qué clase de muerte había de *glorificar (doxásei)* a Dios».

b) En Hebr 2, 9 las palabras del Sal 8, 7, que presentan al hombre coronado de gloria y honor», *timéi kai dóxei*. En Apoc 5, 12 se canta una de las más solemnes doxologías por cien millones de ángeles. Entre los siete tributos que se rinden al Cordero inmolado, figuran el honor y la gloria, *timén kai dóxan*. Notemos que *sfatto* no es «degollar», forma de muerte que no se dio en Jesucristo. Otra cosa: varias ed. críticas, entre ellas la de E. Nestle - K. Aland, señalan este pasaje como cita o inspiración de Is 53, 7. No acertamos a ver el más leve asomo de semejanza, ni ideológica ni verbal entre el profeta y Apoc 5, 12.

*Dóxa* es mucho más importante que *timé*, llena de resonancias veterotestamentarias. Ya por su etim. es concepto intelectual y más espiritual que *timé*. Este es más material y financiero, del que «todo el campo semántico está centrado sobre la noción de precio, valor, de donde los significados divergentes de honor»<sup>128</sup>. La noción de *timé* —que sólo se cuenta una vez en el IV Evangelio, pero 8 veces en el Apoc— procede primitivamente del mundo de las finanzas y del comercio<sup>129</sup>. Como a los pobres los corteja el desprecio, así a los ricos se les asocia el aprecio, la estima, el honor, lo que dio origen a una segunda fase semántica del término, con la que aparece en el NT, «honor»<sup>130</sup>. Esas dos acepciones<sup>131</sup> podemos verlas en castellano: «honor,

127 Jn 7, 39. Véase la nota anterior.

128 P. Chantraine 1120.

129 Act 26, 23.

130 1 Cor 15, 20.

131 Col 1, 18.

honorarios». De hecho giros en nuestro género epistolar, como «apreciado, estimado amigo» significan que se les concede alto precio o valor en sentido fig., sin que se afirme que se les ama o quiere directamente.

## LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS

### VII. 1 Tes 4, 13-14

Ὁὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ,

«no queremos, por otro lado que vosotros estéis en la ignorancia, hermanos, acerca de los que duermen, para que no os entristezcáis como también los demás que no tienen esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que durmieron por medio de Jesús llevará con él».

13.—La *crux interpretum* del texto gr. la constituyen las prep., y aún más las conj. o partículas, por ser muy abundantes en la lengua gr. y pocas en lat. y todavía menos en las lenguas romances. La conj. *dé* es muy importante: en Denniston ocupa 28 pp.<sup>132</sup>. Su carácter fundamental es adversativo y es el que conserva aquí. Los gr. desarrollan su pensamiento por medio de antítesis, para lo que son muy sensibles, percibiéndola aun en ocasiones en que para nosotros no existe. Desde el cap. 4 procede el Apóstol con exhortaciones. Ahora, v. 13 ss., las interrumpe y comienza a adoctrinarles acerca de los difuntos y de la parusía. De ahí el sentido de la conj.: «Por otro lado», como tantas veces en Pablo. Aunque sea difícil dar con el colorido adecuado de esta conj., no por eso se debe recurrir al procedimiento expeditivo y fácil de omitirla en la versión, como hacen Bover-Cantera, Nácar-Colunga, Biblia de Jerusalén, Schökel-Mateos, Cantera-Iglesias. La *Itala* y la *Vulg.* no la omiten: *autem*<sup>133</sup>.

132 J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford 1959) 162-89.

133 Cf. Sabatier, op. cit., III 851; White, op. cit., 489.

El v. *agnoein*, «ignorar», no debe entenderse de una ignorancia completa acerca de la suerte de los difuntos cristianos, sino en el sentido de no comprenderla plenamente (como Mc 9, 32; Lc 9, 45; 2 Pe 2, 12), según se deduce del contexto. Los tesalonicenses no niegan ni dudan de la resurrección de los muertos (como en el cap. 15 de 1 Cor), sino que no tienen un conocimiento exacto y cabal de la misma. Traduciéndolo por «estéis en la ignorancia» se resalta más el aspecto durativo del tema de presente.

El valor preciso de la prep. *peri* es «alrededor, en torno». Su versión más exacta es «acerca» (presente en castellano desde *Cantar de Mio Cid*, ca. 1140); o la prep. *cerca* (ambos derivados del lat. *circa*, «alrededor») en nuestra lengua desde el año 998<sup>134</sup>. Imágenes muy distintas sugieren «tocante a» (Nácar-Colunga, «respecto de» (Biblia de Jerusalén), «a propósito de» (Cantera-Iglesias), «la suerte de» (Schökel-Mateos).

*Koimoménon* (gen. pl. part. pres. pas. *koimáo*, «acostar»; pas. «acostarse, dormir»): «de los que duermen, durmientes».

a) En el sentido fig. y eufemístico, aplicado al sueño de la muerte, se comprueba ya en Homero<sup>135</sup>, con el giro de dormir el «broncíneo sueño» de la muerte, *χάλκεον ὕπνον*, por su pesadez y duración eterna, para la ideología homérica. En contexto parecido, Horacio<sup>136</sup> entona la lamentación por la muerte de un caballero romano Quintilio, al que oprime un pesante sueño eterno (eufemismo por *mors*) «perpetuus sopor urget».

b) *Crítica textual*: Esta lección está apoyada por los cód. más antiguos y mejores, entre ellos el B y S, como también la *Vulg.* y la *Itala*<sup>137</sup>. Así también san Agustín generalmente, aunque una vez, comentando el Sal 3, lee «qui dormitionen acceperunt» (lo que supone part. perf. o mejor de ao. en el original), mientras el Ambrosiaster, s. iv, comenta nuestro pasaje y traduce *qui dormiunt*<sup>138</sup>.

134 Cor I 771.

135 Il. 11, 241.

136 Horacio, *Carm.* 1, 24, 5.

137 Sabatier, op. cit., III 851.

138 Sabatier, op. cit.

Algunos cód. de categoría traen *kekoimeménon* (gen. pl. part. perf. pas.) «de los que han dormido», sentido más obvio que el anterior. Es preferible la lección primera, que sólo aparece aquí aceptada por todas las ed. críticas, porque está mejor atestiguada paleográficamente y es *lectio difficilior*, ya que, si la segunda fuese original, por ser más natural y por aparecer en otros dos lugares (Mt 27, 52; 1 Cor 15, 20), nadie la hubiera cambiado.

c) Notemos finalmente que en los dos vers. ss. de nuestra pericopa aparece *koiméthentes* (part. ao. pas. «los que durmieron, los que se durmieron, los dormidos»), como también es el importante cap. 15, junto al part. perf., barajando las dos formas participiales, sin prestar atención a su diverso colorido, acaso por evitar la monotonía, ya que en ese cap. repite machaconamente los mismos giros fraseológicos. Reparemos en la distinta pigmentación ideológica de los tres part.: el de pres. describe la acción como actual y continuada, «duermen»; el part. perf. denota acción pasada, pero que todavía perdura, «han dormido»; mientras el part. ao. presenta la acción como pasada, indeterminada, puntual y momentánea, «durmieron». Dos cosas: La voz media y pasiva del v. *koimáo* tiene valor intransitivo, por lo que puede decirse «durmieron o se durmieron». En el período helenístico, en la *koiné* y en el NT hay tendencia a usar la voz pasiva más de lo debido, por lo que puede traducirse por activa, como hace la *Vulg.* bastantes veces.

d) Se trata aquí, y en otras muchas ocasiones, de la concepción cristiana de la muerte. Esta es un sueño pasajero. Por eso no tuvo éxito la designación de «los que están caídos, los caídos», *hoi peptokótes* (1 Mac 10, 85), para indicar los difuntos cristianos, aunque aparezca en el AT. Fijémonos en que, dentro del mundo bíblico, ya los LXX mencionan el sueño de la muerte, hablando de Jacob, David, etc. En esta concepción antropológica de la muerte influyó decisivamente Jesús, al decir: «No está muerta (la hija de Jairo), sino que duerme», *kathéudei*<sup>139</sup>; y con el

<sup>139</sup> Mt 9, 24. Mientras el simple *héudo* es «dormir», *kathéudo* es «dormir profundamente».

mismo v. de nuestro pasaje: «Lázaro, nuestro amigo, está dormido», *kekoimetai*, pero voy a despertarlo<sup>140</sup>.

De aquí que el cristianismo acuñara el término *koi-méterion*, transliterado, no traducido, en *cementerio*, a través del latín tardío *coemeterium*, presente en nuestro romance desde Gonzalo de Berceo<sup>141</sup>, que literalmente significa «dormitorio». La expresión griega se comprueba desde el s. III, concretamente por primera vez en Orígenes, † 254<sup>142</sup>. Aun antes, en el s. II, los cristianos utilizaron la palabra *koimesis*, lit. «dormición», para denotar la muerte de los cristianos, que vino a ser término litúrgico, designando así la fiesta de la Virgen María, que nosotros denominamos Asunción, uso que aún persiste en la Iglesia Griega.

*Kathós* es ante todo conjunción comparativa: «justamente como, según que, como». A veces, como aquí, hay que suplir la oración acompañante: no os contristéis, *exactamente como hacen*, los que no tienen esperanza. Debido a la omisión de esa oración, Pablo ha puesto *kai*, que produce una versión algo dura. Aristóteles protestaba del uso de esta conj., alegando su inutilidad, por existir la conj. *hos*. Sin embargo, se abrió paso, y es más intensiva que la simple. Así en el excelente prólogo literario de Lc a su Evangelio, afirma que se propone escribir *exactamente como*, *kathós*, le informaron los testigos oculares de los hechos. Precisamente por seguir esa información de primera mano meticulosamente, abundan los semitismos en los dos primeros capítulos, mucho más que en el resto de su Evangelio.

*Kai*, «como también, *kai*, los demás...». Aquí es partícula intensiva. No quiere que se entristezcan los fieles, como *también* se entristecen los que no tienen esperanza, les avisa braquilógicamente. Pablo no reprueba la pena por la desaparición de los seres queridos —como tampoco lo hace la sagrada liturgia— sino que no quiere que el dolor sea desmesurado, como acontece en los que no abrigan

140 Jn 11, 11.

141 Cor I 758. Primeramente se dijo *cimiterio* y *cimenterio*; *cementerio* desde el *Glosario de Toledo*, ca. 1400.

142 Orígenes, *Homil.* 4, 3 in *Jerem.* (PG 13, 288D).



esperanza de resurrección. No traducen esta importante conjunción, que traza el paralelo antitético entre cristianos y paganos, Bover-Cantera, Nacar-Colunga, *Biblia de Jerusalén*, Cantera-Iglesias, Schökel-Mateos... la *Vulg.* sí la traduce, pero no coloca «esperanza» al final, como hizo Pablo, en su intento de prestarle más realce: «que no tienen esperanza», *Vulg.* «qui *spem* non habent». No se diga que omitiendo la conj. suena mejor. La misión del traductor no es mejorar el estilo, sino reflejarlo tal cual es, bueno o malo, para que no se le recuerde el certero proverbio italiano: *traduttore, traditore*.

*Elpída*, esperanza. Aquí y otras veces, *elpis* encierra un sentido pregnante. No es simplemente la virtud teológica de la esperanza, de la que tantas veces habla Pablo: la menciona más veces que todos los hagiógrafos juntos, lo mismo que el correspondiente v. *elpidso*, *esperar*, por lo que, con razón, se le puede considerar como el «Apóstol de la esperanza», el «Apóstol de la escatología»; la esperanza es, en efecto, la más escatológica de las virtudes cristianas, sino que también indica la absoluta confianza, la firme y exorbitante esperanza, como en Píndaro.

Así, el mayor lírico de la literatura universal, define al hombre como esencialmente «efímero», es decir, «criatura de un día», pero, aun siendo «sueño de una sombra», vuela por causa de desmedida esperanza, *ek elpidos*, hacia inmortales empresas, según canta en una oda pítica, compuesta el año 446 a.C. Y antes que él el poeta elegíaco Simónides de Amorgos, ca. 600 a.C. —continuando la matización pesimística, que envuelve al hombre, presente en Píndaro e iniciada en Homero— contempla a Zeus, el dios supremo, teniendo en sus manos la realización (*télos*) de todas las cosas del Universo (*pánton*) y distribuyéndolas según su voluntad (*thélei*), mientras que al hombre, criatura de un día (*ephémeros*), la esperanza desmedida (*elpis*) lo lanza a hazañas irrealizables<sup>143</sup>.

a) Este concepto pletórico de la esperanza lo exige el contexto, tanto en los dos poetas griegos como en Pablo.

143 Cf. Píndaro, *Pyth.* 8, 88 s.; Simónides, *Frag.* 1, 1 ss.; H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München 1955) 26 ss.

Únicamente una esperanza firme, incommovible<sup>144</sup>, *bebaia*, que, al igual que Abrahán, contra la esperanza crea en la esperanza<sup>145</sup>, puede esperar plenamente la resurrección de la carne, ante un puñado de cenizas, resto de lo que fue el maravilloso cuerpo humano.

b) Por eso Pablo tributa culto a esta virtud. Ya en la portada de su primer escrito resuena el acorde de las tres virtudes teologales<sup>146</sup>. Lo chocante es que la nota dominante del mismo, la forma la esperanza —acaso por tratarse de un escrito escatológico— no la caridad, que sería lo más lógico, como se observa en su admirable himno a esta virtud<sup>147</sup>.

c) Digamos, por último, que mientras *elpis* está presente desde el principio de la literatura europea, con Homero, *elpidso* es bastante posterior, s. v a.C., en los trágicos y Heródoto.

14.—Conj. causal *γάρ*. El Apóstol da la razón que prohíbe entristecerse a los cristianos ante la muerte, en la medida en que lo hacen los carentes de esperanza: Si creemos que Jesús murió y resucitó, también Dios resucitará a los que durmieron por medio de Jesús. Esta conj. es más atenuada que *hóti*, por lo que equivale a «*pues*» causal. Bover-Cantera y la Biblia de Jerusalén le atribuyen la fuerza de *porque*.

La prótasis, que se inicia con la conj. *ei*, encierra una condición real, es decir, pertenece al modo real psicológico —no al modo eventual o potencial— por lo que se expresa en indicativo, que es el modo de la realidad objetiva: «*pues, si creemos*», esto es, «*ya que creemos, puesto que creemos*». También la apódosis, oración principal, exige el modo real: «*os llevará*» (fut. ind.). Todo esto supone una noticia global de la resurrección, que el Apóstol concreta y explica a continuación.

*Apéthanen*, «murió», ao. 2º ind. de *apothnésko*, compuesto de *thnésko*, los dos homéricos, pero el simple se cuenta pocas veces en el NT, una sola vez en Pablo. *Apo-*

144 2 Cor 1, 7.

145 Rom 4, 18.

146 1 Tes 1, 3.

147 1 Cor 13, 13.

*thnésko* en el NT es *morir* de muerte natural o violenta en toda la gama biológica: hombres, animales y plantas. En sentido fig. es *morir*, al perder la vida verdadera y eterna. También es morir con *muerte mística* «morir con Cristo», expresión querida por Pablo<sup>148</sup>. Refiriéndose a la muerte de Cristo, más propio es *apoktéino*, «matar», bastante frecuente en los cuatro Evangelios y en el *Apoc*, pero poco usado por Pablo.

*Anéste*, «resucitó», ao. 2º ind. de *anístemi*, compuesto de *hístemi*, ambos homéricos. Etimológicamente *hístemi* significa:

1. *Transitivo*, «poner derecho, poner en pie, levantar», en conexión con *stare*, «estar en pie»<sup>149</sup>. Queda bien patente la idea de levantar, alzar, lo que aún se refuerza con la prep. componente *aná*, que denota movimiento ascendente<sup>150</sup>.

2. *Intrans. (pasivo)*, «levantarse, alzarse». Con las dos significaciones recurre en el NT. Como transitivo, el Padre es sujeto agente y Cristo el objeto<sup>151</sup>. Como intrans. (pasivo) se emplea hablando de la resurrección de los muertos<sup>152</sup>, pero también de la de Cristo, como aquí.

a) Mientras *eguéiro* se prefiere a *anístemi*, con el valor de *resucitar*, el sust. *anástasis* suplanta a *éguersis* (sólo una vez en Mt 27, 53). El primero, desde Esquilo y Heródoto<sup>153</sup>. Por su desinencia significan «acción de levantarse», siempre con valor intrans.

b) Según las Concordancias de K. Aland, que son definitivas, *anístemi* se cuenta 114 veces, de ellas 74 en los escritos lucanos. Es extraño que Coenen traiga otras cifras

148 Cf. Arndt 90 s.

149 E. Boisacq, op. cit., 384; P. Chantraine, op. cit., I 470 s.; H. Frisk, op. cit., I 739; J. B. Hofmann, op. cit., 126.

150 Cf. Oepke en Kittel, ThWNT I 368-72; Coenen, *Auferstehung*, en Coenen, *Begrifflexikon zum N. Test.* I 43-46; Arndt, *Greek-English Lexicon N. Test.* 69.

151 Act 2, 24, 32; 3, 26; 13, 34, etc.

152 1 Tes 4, 16. También tiene sentido fig. (Ef 5, 14) y otros más presentes en el NT. El v. *anístemi*, especialmente el part. *anastas*, es ingresivo, sirve para principio de acción, cf. Mc 14, 57; Lc 10, 25. Esto es hebraísmo.

153 También *exanástasis* es hápax, Fil 3, 11, con el mismo sentido que el simple; se comprueba desde Hipócrates.

menores <sup>154</sup>. Se refiere 22 veces a la resurrección de los muertos; y a la de Jesucristo 25 veces. *Anástasis* aparece 42 veces; 14 de ellas aludiendo a los muertos; 4, a Jesucristo.

Debemos citar otro v. resurreccional, aunque es una lección variante, que no aceptan las ed. críticas, por falta de suficientes testigos paleográficos. Es *anadsáo*, lit. «revivir». En este contexto se constata en dos lugares: a) Hablando de Cristo, Rom 14, 9 *anédsesen*, la *Vulg. resurrexit*, porque en su códice ponía *anéste*, como leen algunos mss. y escritores eclesiásticos. Otros traducen *vixit*, siguiendo la lección admitida como auténtica, *édsesen*, siguiendo al códice B, entre otros <sup>155</sup>. Nacar-Colunga traducen: «...por esto murió Cristo y resucitó», siguiendo seguramente el texto latino de la *Vulg.* y no el original griego (que dicen seguir), puesto que ninguna ed. crítica lee *anéste*, *resucitó*. b) De la resurrección de los muertos se dice en Apoc 20, 5: «Los restantes de los muertos no *vivieron* hasta que se cumplieron los mil años», *vixerunt* rectamente la *Vulg.* y la *Itala*, según la lección admitida *édsesan*. Pero otros códd. leen *anédsesen*, «revivieron», lo que va mejor con el sentido; pero, por eso mismo, es *lectio facillior*, por lo que no debe aceptarse, aparte de no estar respaldada por los mejores códd.

*Eguéiro* y *anístemi* son aproximadamente sinónimos en el uso neotestamentario. Pero ya hemos anotado su diferente colorido. Además *eguéiro* se usa predominantemente de la resurrección de Jesús, sobre todo en pasiva, mientras *anístemi* se aplica más a los muertos resucitados por él y a la resurrección universal. Puede apreciarse esta diversa pigmentación en 1 Cor 15, 13, donde se les contrapone: «Pero si no hay *resurrección*, *anástasis*, de los muertos, tampoco Cristo *ha resucitado*, *eguéuertai*».

a) A veces en Platón se menciona algún caso aislado de la resurrección de un muerto, por obra de Asklepios (Esculapio), dios de la medicina <sup>156</sup>. Pero es convicción general, desde Homero, que la resurrección de un cuerpo

154 Coenen, op. cit., III 646.

155 Cf. Sabatier, op. cit., III 646.

156 Platón, *Symp.* 179c.

muerto es imposible, por lo que la resurrección universal de los muertos es completamente irrepresentable para la mente griega. Dígase lo mismo de otras culturas antiguas: El mito del dios acadio Tammuz —citado en Ezequiel 8, 14— adaptación del más antiguo dios sumerio Dumuzi, lo mismo que el dios fenicio Adonis, según el cual, el dios muere y resucita todos los años, es sencillamente un mito vegetal, que alude a la muerte de la flora en otoño-invierno, para resucitar a principios de año. Mito astral es la resurrección que de su hermano, el dios egipcio Osiris, muerto el hermano en entrambos, Set, realiza la diosa Isis: Osiris representa el descenso del Sol nocturno, que resucita por la mañana.

Pero Osiris era a la vez mito vegetal. Los antiguos egipcios lo representaban como grano de trigo, que se enterraba en el surco —con lo que moría— y luego germinaba en la espiga, con lo que resucitaba. En la tumba del faraón Tutankhamon, de la XVIII dinastía (ca. 1358-1349 a.C.) se halló una estatua de tamaño natural en forma de momia. Estaba llena de fértil tierra del Nilo y sembrada de granos de trigo. Por otra parte, en una inscripción de esta tumba se llama al faraón directamente «Osiris», para exponer la creencia en su transformación en dios, así como su resurrección, podría verse en este mito egipcio algo del largo abolengo de la comparación paulina de la resurrección con el grano de trigo, cuando dice, valiéndose de una analogía agrícola <sup>157</sup>: «lo que tú siembras no se vivifica, si no muere (primero); y lo que siembras, no siembras el cuerpo que ha de ser, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo...».

b) El mismo Cristo predice su resurrección varias veces, con los v. *eguéro* y *anistemi*, que alternan incluso en los mismos lugares paralelos <sup>158</sup>. La resurrección se presenta como un hecho real. No se trata de una aparición fantástica e ilusoria, una visión quimérica, engendro de una imaginación enfermiza o de la alucinación, ya individual ya colectiva. El resucitado se aparece en lugares cerrados y tam-

157 Así: a) Mt 16, 21 y Lc 9, 22 (*eguéro*); Mc 9, 23 (*anistemi*). b) Mt 17, 23 (*eguéro*); Mc 9, 23 (*anistemi*). c) Mt 20, 19 (*eguéro*); Mc 10, 34 y Lc 18, 33 (*anistemi*). Cf. Mt 17, 9; Mc 9.9.

158 1 Cor 15, 5-8.

bién al aire libre; a varias personas individualmente y a diversos grupos, uno de más de quinientos testigos. No es explicable que tan diferentes personas y en ocasiones tan distintas sufrieran alucinación. Tomás se mostró terca-mente refractario a tales visiones. Menos todavía Pablo, enemigo acérrimo de Jesús y sus seguidores, cuando le vio en el camino de Damasco.

El resucitado tiene el mismo cuerpo, si bien metamorfoseado, como lo demuestran las llagas, que conserva cual trofeo brillante de su victoria sobre la muerte. Hasta invita a Tomás a la prueba empírica de meter los dedos en el agujero producido por los clavos, y la mano en el costado herido. En los caps. 20 y 21 de Juan, como en Act 1, 1-6, se muestra palpable; invita a los discípulos a que lo toquen y comprueben que es de carne y hueso, a diferencia de los fantasmas; come y bebe con ellos. La explicación de la resurrección por el fenómeno de la alucinación, antes de moda, ha sido desechada por sus partidarios, como inadmisibles. Ahora han acudido a una resurrección espiritual y psíquica, explicación menos convincente, más en contradicción con los textos y con menos base científica.

c) Consideremos, por último, que los *ao. apéthanen* y *anéste*, «murió y resucitó» patentizan el mismo palmario empirismo. No puede entenderse el primero con sentido propio y el segundo en plan metafórico. No hay ningún indicio léxico que autorice una tal interpretación. Además, los dos van en indicativo, que es el modo mental de la realidad objetiva. No cabe a base del texto el subjetivismo ni condicionamientos imaginarios. Vemos que se limita a señalar los dos hechos, sin matización alguna ulterior, como conviene al *ao.*

El adv. *houtos* es demostrativo, ostensivo: «así, de este modo, de la misma manera». Deriva del pron. demostrativo *houtos*, «este»; que a su vez es una expresiva ampliación del art. determinado griego *ho*, de por sí ostensivo<sup>159</sup>.

a) Advirtamos que este adv., como el respectivo pron. demostrativo, en la exposición se refiere a lo precedente, igual que aquí. Notemos, además, que el adv. *houtos* con

159 H. Frisk, op. cit., II 450; P. Chantraine, op. cit., II 848 s.

futuro, como en nuestro caso, es muy enfático ya en Homero<sup>160</sup>.

b) El v. 14 es un periodo, constituido por la prótasis condicional, a la que sigue la apódosis completiva: *ei... houtos*, exactamente igual nos llevará también a nosotros para estar con él. Es palmario que el apóstol establece intrínseca ilación causal entre el *hecho* de la resurrección de Cristo y la *promesa* de nuestra futura revitalización.

c) Al ser tan intensivo el ad. *houtos*, establece paridad entre las dos resurrecciones, no sólo en cuanto al hecho, sino también en cuanto al modo de la misma. El cuerpo de Cristo resucitado era absolutamente el mismo de su existencia anterior; lo mismo sucederá con los cuerpos de los muertos. Pero en ambos casos el cuerpo tiene que experimentar una metamorfosis gloriosa: el cuerpo animal resucitará como cuerpo espiritual; el cuerpo mortal se revestirá de inmortalidad, según la exégesis paulina<sup>161</sup>.

Con art. determinado *theós* se refiere generalmente a Dios Padre; ese es nuestro caso evidentemente. Sin art. es más abstracto: la divinidad.

*Koimethéntas*, part. ao. pasivo, pero, ya hemos repetido, que equivale a intransitivo: «dormidos, que durmieron».

El inciso *diá...* sintácticamente puede ir tanto con el participio precedente, como con el futuro siguiente, pero siempre con el sentido de mediación, que le corresponde cuando rige genitivo. Sabemos que la prep. *diá* se aplica generalmente en el NT a Jesucristo, por ser mediador entre el Padre y los hombres. La prep. *diá* con gen. comporta la noción de medio o instrumento, incluyendo la idea de causalidad eficiente, por referirse a un ser racional, aunque esta causalidad es instrumental y racional.

a) Veamos la diversa imagen causativa de esta prep., según la refiramos a uno u otro inciso: «Así también Dios a los que durmieron por medio de Jesús, los llevará con él»; «así también Dios a los que durmieron, por medio de Jesús los llevará con él». La segunda interpretación parece

160 *Odisea* 1, 348; 16, 31, etc.

161 1 Cor 15, 42-44; 53-54.

mejor, tanto porque parece más difícil y transcendental la subida al cielo, que la dormición en el sepulcro, como por razones rítmicas. En efecto, el v. 14 consta de dos partes, como dijimos, pero en el orden literario se formula en división trimembre: *ei gar... anéste; hoútos... koimenthéntas; diá... autó*. Con esta división los dos últimos miembros constan de 11 sílabas. De la otra manera el segundo miembro sería muy desproporcionado con sus 17 sil., respecto al tercero con 5 solamente. Lo más racional en la traducción es dejar esa prep. neutral, flotando, sin comas, no refiriéndola a ninguno de los dos verbos, según hacen las ed. críticas.

b) Tanto la *Vulg.* como la *Itala* y la mayoría de los Padres latinos tradujeron *diá* correctamente por *per*<sup>162</sup>. Así también Bover-Cantera, Nacar-Colunga, Schöekel-Mateos, Cantera-Iglesias, mientras la *Biblia de Jerusalén*, además de invertir el orden de las palabras injustificadamente, traduce: «a quienes durmieron *en* Jesús», como si se leyera *en* en el original. Tal versión es insostenible, porque *diá* está respaldada por todos los códd., que no registran ninguna variante, como puede comprobarse en todas las ed. críticas, comenzando por la monumental de Tischendorf. Tampoco se diga que en la *koiné*, a veces, ambas prep. son equivalentes. Por eso precisamente deberá respetarse cada una, cuando aparezca, puesto que ostentan colorido diferente. En efecto, *diá* enfatiza la mediación de Jesús en nuestra resurrección; mientras *en*, que es locativa, estática, propugna nuestra asociación y comunión con Jesús, como si estuviéramos entroncados e injertados en él. En el v. 16 aparece el giro «los muertos *en* Cristo», pero no en el v. 14. Respetemos el texto.

c) Schöekel-Mateos traducen así el v. 14: «¿No creemos que Jesús murió y resucitó? Pues también a los que han muerto, Dios, por medio de Jesús, los llevará con él». Anotemos: a) El original no permite la forma interrogativa; b) *Pues* debe ir al principio del v., no aquí; c) *los que han muerto* es part. perf., pero el original tiene part. ao.; d) rompe la consecuencia lógica entre *ei gar, si enim*,

162 Sabatier, op. cit., III 851.



*pues si...* de la prótasis y la apódosis *houtos, ita, así...* —Al colocar el art. determinado *tu* ante el nombre de Jesús, queda este más realzado.

Finaliza con *syn autó*, «con él», referido al Padre, que es el sujeto de la oración, no al Hijo. Estilísticamente sonaría mejor *syn auto áxei*, pero Pablo ha preferido otro orden de palabras, para realzar la gran noticia de que estaremos siempre *con Dios*, participando de su propia vida<sup>163</sup>. La prep. *syn* es preponderante en los círculos paulinos: Lc 79 veces; Pablo 39 veces; mientras Mt 4 veces, Mc 6 veces, Jn 3 veces; Sant 1 vez, Pe 1 vez. Conocida desde la *Iliada*, su noción etimológica es «juntamente con, con», indicando unión íntima<sup>164</sup>. Por ello son frecuentes en Pablo las fórmulas *syn kyrio*, «con el Señor», *syn Christo*, «con Cristo», revelando así nuestra compenetración con Cristo formando parte de su cuerpo místico, de modo que el cristiano vive la misma vida divina, por una admirable y extraña simbiosis. Por lo mismo gusta de los verbos compuestos con *syn*, algunos de los cuales crea él. Generalmente Pablo usa *syn* tratando del tiempo futuro, como aquí, y *en* para nuestra convivencia actual y presente con Cristo.

#### VIII. Jn 11, 23-26; 33-35, 38-39, 43-44, 45-48

##### Resurrección de Lázaro

###### 1º. Jn 11, 23-26.

... λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, λέγει αὐτῇ ἡ Μάρθα· οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα,

«dícele Jesús: resucitará tu hermano. Dícele Marta: sé que resucitará en la resurrección del último día. Díjole Jesús: yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre».

163 Cf. 1 Tes 4, 17.

164 Boisacq 680. Chantraine 767 s. Frisk 339. Hofmann 222.

### *Vocabulario y comentario*

En todo este pasaje hay mucha emoción y énfasis, como se detecta, entre otras cosas, por la ausencia de conjunciones, asindeton, que algunos códd. han ido supliendo, pero que no se aceptan en las ed. críticas. Por amor a la brevedad no estudiamos íntegramente este bellissimo relato.

23.—*Ho lesous*. Con los nombres propios se usa o no el art. determinado en gr., a diferencia del castellano.

*Anastésetai*. Es el fut. ind. voz media. Cf. lo dicho en 1 Tess 4, 14.

24.—Propiamente *oida* es un perf.: *tengo sabido, sé*. Es el gran v. del conocimiento.

*Escháte*. El adj. *éschatos*, que seguramente deriva del gr. *ex* (Chantraine 380), es «último, extremo», en sentido locativo (el más remoto, apartado, lejano), como temporal (postrero, postrimero). Interesante es que sitúa la resurrección al final de los tiempos, como hace Jesucristo, según veremos. Evidentemente Marta no piensa que su hermano va a ser resucitado en aquel momento. Profesa la creencia general de los judíos, exceptuados los saduceos, de la resurrección final y universal.

25.—*Ego eimi*. Afirmación llena de vigor y de énfasis, por la expresión del pron. personal y por su colocación inicial. Esta enfática afirmación se encuentra en los tres Sinópticos y especialmente en el IV Evangelio<sup>165</sup>. Hay ampliación ascendente entre *anástasis* y *dsoé*. En Jn 1, 4 se afirma que en el Verbo reside la vida plena, de la que la resurrección es una consecuencia natural. Jesús es plenamente consciente de su filiación divina aquí y en tantos otros lugares. Repetidas veces pronuncia yo con marcado énfasis: Mt 10, 16; 11, 10; 12, 27; 28, 20. Mc 14, 58, 62. Lc 16, 9; 22, 27. Abunda mucho más en Juan, en parte debido a las controversias con los judíos: 5, 36; 6, 40; 44, 48, 54; 7, 29; 8, 38, 58; 10, 7, 9, 11, 14; 14, 6, etc.; Apoc 1, 8.

En cuanto a la afirmación plena de su yo personal, *ego eimi*, diremos que se encuentra muchas veces: Mt 14, 27; Mc 6, 50; Lc 24, 39; Jn 6, 35, 41; 8, 12, 23, 24; 10, 7, 9, 11,

165 Mt 14, 27; Mc 6, 50; Lc 6, 35, 41; 8, 12, 23, 24.

14; 11, 25. Jesús afirma categóricamente su filiación divina en todos estos lugares y en otros muchos. Algunos acatólicos afirman lo contrario.

*Ego eimi.* Mucho se ha escrito acerca de esta fórmula aseverativa de Jesucristo, siempre cargada de énfasis, sobre todo en Jn. Se ha pretendido encontrarle modelos en la literatura religiosa del próximo Oriente y hasta en la India. Se ha pensado especialmente en la religión mandea. En contra de una tal dependencia podemos observar:

a) Es muy fácil y natural en cualquier religión que el dios afirme que él es la luz, la salvación, el creador del mundo, etc., sin necesidad de buscar expresiones paralelas o modélicas en otra religión precedente.

b) Ya en el AT existe esta fórmula, muy anterior a la religión mandea. Baste con citar la epifanía de Yahvé en el monte Horeb, que dice a Moisés: «Yo soy el Dios de tu padre», etc.; y todavía con mayor énfasis: «Yo soy el que soy», textos que conocía todo israelita.

c) La religión mandea es un sincretismo gnóstico con elementos cristianos, entre otros. Pocos críticos admiten que sea tan antigua como el cristianismo y menos en su literatura, que se fija entre el s. iv-vi d.C. Hoy no se admite su influencia sobre el cristianismo<sup>166</sup>.

*Pisteuo.* El v. *pisteuo* tiene tres acep. principales: creer, ser fiel y leal, fiarse o confiar. Se construye de varias maneras; con *eis* y ac. el creer se presenta como un movimiento de la mente hacia la persona objeto.

*Emé,* otro toque de énfasis por ser forma plena, frente a *me*, que es forma átona, enclítica.

*Kan* es crasis de *kai ean*, «si bien, aun cuando, aunque, por más que». Es una proposición adversativa, que se construye como las condicionales. Tenemos aquí una oración eventual determinada de futuro con el v. en aoristo subj., que indica la anterioridad de la acción de morir a la de recibir la vida eterna venidera. Por ser ao. subj. sólo conserva el aspecto de acción, no el aspecto temporal, es

<sup>166</sup> Cf. F. W. Maier, 'Mandäer', en M. Buch Berger, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i.Br. 1934) VI 842-45; H. G. Link, 'Ich bin', en L. Coenen, *Begrifflexikon zum N. Test* (Wuppertal 1972) II 739-42.

decir, que la acción de morir se presenta como puntual o momentánea, sin ninguna otra determinación ulterior.

*Dsésetai*, fut. ind. medio de *dsáo*, vivir. El ind. es el modo mental psicológico de la realidad. En el NT se usa el fut., ya de la voz media ya de la activa, con este v., sin que varíe el sentido.

*Ou me*. La doble negación con subj. es una construcción braquilógica<sup>167</sup>: Lit. «no hay miedo de que muera», «no morirá».

*Aióna*. *Aión* puede significar «siglo, época», pero también «eternidad». El sentido es: «para la eternidad, para siempre». La traducción «no morirá jamás» de la *Biblia de Jerusalén* y Cantera-Iglesias parece menos acertada por ser menos clara.

## 2°. Jn 11, 39d.

Κυριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν,

«Señor, ya huele, pues es el cuarto día».

El hedor, resultado de la putrefacción iniciada, evidencia que Jesús se halla ante un cuerpo muerto, sin el menor género de duda.

De nuevo manifiesta Marta su convicción de que Jesús no va a resucitar a su hermano. Cree que quiere ver su cadáver, por lo que ella intenta evitar la desagradable sensación del hedor que resulta de la descomposición. Esto, a pesar del rudimentario embalsamamiento con perfumes, usual entre los judíos, que no se podía comparar con la perfección conseguida en Egipto, y que sólo servía para retrasar un poco y disimular la hediondez y descomposición cadavérica.

## 3°. Jn 11, 43-44.

... Καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκράυασεν· Λάζαρε, δεῦροἕξο. ἔξῃληθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις...

«y dicho esto, gritó con gran voz: ¡Lázaro, acá fuera! salió el muerto atado de pies y manos con vendas»...

<sup>167</sup> En forma plena se diría οὐδέος ἐστὶ μή ἀποθάνῃ: «no hay temor, no hay peligro de que muera».

43.—*Phoné megále* es dat. instrumental causal. Jesús quiere que el numeroso concurso escuche su orden tajante de resurrección. Esto todavía se acentúa con *ekraúgasen*, ao. ind. de *kraugádso*, «gritar, clamar»: «con gran voz gritó». Este inciso señala el clímax de los detalles precedentes: alzó los ojos —te doy gracias— siempre me oyes.

*Déuro*. Es un mandato muy enérgico, por carecer de v. Lit.: «Lázaro, acá fuera».

44.—*Exélthen*, «salió». Efecto inmediato de la voz de Jesús. Ya es llamativo: a) que el v. esté al principio, en contra del uso general; b) que la frase vaya con asíndeton, cuando lo más natural sería que tuviese la conj. copulativa, como traen bastantes códd.: «Lázaro, acá fuera. Y salió...». Pero no hay tal y. Todo esto patentiza el pasmo que se apoderó de todos, al aparecer Lázaro inmediatamente después del grito conminatorio de Jesús.

*Ho tethnekós* es part. perf. de *thnésko*, sustantivado por el art. determinado, por lo que debe traducirse por «el muerto, el difunto».

*Tous pódas*, es ac. de limitación o especificación: «ata-do en cuanto a los pies».

*Keiriais*, dat. instrumental, «con vendas».

4°. Jn 11, 45-47.

Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν· τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπήλθον πρὸς τοὺς φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐπίειπεν Ἰησοῦς. συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι συνέδριον καὶ ἔλεγον· τί ποιῶμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα;

«muchos, pues, de los judíos que habían venido a casa de María y habían visto lo que hizo, creyeron en él; 46 pero algunos de ellos fueron a los fariseos y les dijeron lo que hizo Jesús. 47 convocaron, pues, los sumos sacerdotes y los fariseos consejo y decían: ¿qué hacemos, porque este hombre hace muchas señales?».

#### Vocabulario y comentario

45.—El adv. *oun* fue afirmativo primitivamente: «en realidad, verdaderamente», único sentido que tiene en Homero, y así casi podría pasar aquí. Después de Heródoto

(s. v a.C.) es conj. ilativa y señala la consecuencia que se deduce del hecho precedente, como *ergo* de la *Vulg.*, esto es, «en consecuencia, pues, así pues, por tanto». Aquí se encarga de mostrarnos el efecto doblemente antitético, como consecuencia de la resurrección de Lázaro: a) «*Muchos* de los judíos» que «creen», frente a los *pocos* que «cuentan» a los fariseos la obra de Jesús, no necesariamente con mala intención. ¡Qué extraño que una explicación de los hechos tan importante la omitan en sus versiones Nácar-Colunga y la *Biblia de Jerusalén!*

*Elthóntes... theasámenoi*, «que habían venido... que habían visto». Son dos part. ao. con idéntica estructura sintáctica. Por lo mismo no puede traducirse el segundo por «viendo» (como si fuera part. pres.) según hacen Bover-Cantera y la *Biblia de Jerusalén*.

46.—*Eipán* es el ao. 1 ind., menos usado que el ao 2 *eipón*, del desaparecido v. *epo*, «decir».

47.—*Houtos ho ánthropos*, despectivo, como en Act 5, 28 ¿no os prohibimos que enseñárais «en el nombre de ese?».

*Semeia* su mejor traducción es «señales», puesto que «señal» es «prodigio o cosa extraordinaria y fuera del orden natural», acep. 10. *DRA* 1234.

La resurrección de Lázaro, realizada ante numeroso concurso, a dos pasos de Jerusalén, cuando ya se percibía el tufo de su iniciada descomposición, revela palmariamente el sentido que tiene el término resurrección de los muertos en labios de Jesús: sentido real, que excluye toda interpretación metafórica, o alegórica. Pero es que en sentido real y objetivo la entendieron aquí y en otros lugares los judíos, tanto los amigos como los contrarios de Jesús, incluidos —notémoslo especialmente— los mismos príncipes de los sacerdotes y los letrados, es decir, el estamento culto y cualificado del pueblo judío. Lázaro continuó viviendo, se le ve en un convite, al que se acerca la gente para verlo, con la consiguiente irritación de los príncipes de los sacerdotes, que comienzan a maquinan su asesinato<sup>168</sup>.

168 Jn 12, 1-11.

IX. *Jn 6, 39-40; 44; 12, 48; 6, 54*1°. *Jn 6, 39-40.*

Τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτό [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ,

«y ésta es la voluntad del que me envió, que todo lo que me ha dado no pierda (nada) de ello, sino que lo resucite en el último día. 40 pues ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en él, tenga vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día.»

*Vocabulario y comentario*

39.—*Pémpsantos* es part. ao., «envió» no «ha enviado», como si fuera part. perf., según traduce la *Biblia de Jerusalén*. *Pémpo* es un v. solemne en el NT.

*Hina* es partícula final: para que, que.

*Pan* es ac. sing. n., compl. directo de *apoléso* y *anas-téso*. No puede ser ningún caso masc. Por tanto, es insostenible traducir *me pan* por «nadie», así J. Leal, S.I. (Profesores de la Compañía de Jesús, *Nuevo Test.* I 899) y A. Wikenhauser (Barcelona 1972) 188. Por eso aparece en seguida *αὐτό* neutro, no masc.

*Dédoken*, perf. ind. «me ha dado», no «me dio», como Bover-Cantera y Cantera-Iglesias, lo que supondría *édoken*, lección sólo atestiguada por el papiro 75, desde el s. III, de poca importancia, conservado en la Biblioteca Bodmer, de Ginebra. Frente a los ao. subj. *apoléso* y *anastéso*, «pierda y resucite» —que no tienen aspecto temporal sino de acción, presentando como momentánea la destrucción y resurrección— se destaca el perf. *dédoken*, «me ha dado», porque la donación del Padre está claro que es duradera y anterior a la destrucción y resurrección, por lo que convenientemente el perf. precede a los dos ao. de *apóllymi* y *anístemi*. Los dos son intensivos, «aniquilar, destruir totalmente» y «resucitar». Añadamos que los dos ao. están cargados de énfasis por su contenido y por decirse primero

con idea negativa (destruir») y luego en positiva (resucitar), precedida de la fuerte adversativa *allá*.

*Me* es negación subjetiva que incluye voluntad prohibitiva. Después de tiempo primario (*dédoken*) se construye con subj.

40. *Theorón... pistéuon*. El v. *theoréo*, además del sentido general de «ver, mirar», lleva la especificación «observar, contemplar, considerar», también «contemplar con la inteligencia». Forma amplificación ascendente con el part. sing. de *pistéuo*. Creer en el Hijo de Dios es más que verlo, incluso con mirada sobrenatural.

*Aiónion*. La *vida* en el IV Evangelio es sobrenatural; al designarla como «eterna», se colorea escatológicamente, lo que se patentiza más con la resurrección que en seguida se menciona.

*Anastéso autón egó*, «resucitarélo yo». Muy enérgico: a) por la proclación innecesaria del *egó*; b) por el hipérbaton u orden de palabras: *egó*, que en gr. y lat. debe ir al principio de la proposición, se pospone; c) por ser final de una importante pericopa.

*Te escháte heméra*, «en el último día». Jesucristo repite con insistencia, el mismo inciso con que cerró la frase anterior y en el mismo lugar y con el mismo giro morfológico. Lo que manifiesta que sobre ese giro gravita una idea de Jesús, idea escatológica; la resurrección será «en el último día», que abrirá la puerta de la eternidad, de «la vida eterna», de que viene hablando.

*Consideración literaria*. Las palabras de Jesús, 35b-40, que comienzan solemnemente «Yo soy el pan de la vida», encierran tal importancia que el Evangelista con su amanuense, buen perito literario —muy flojo, en cambio, fue el del *Apocalipsis*— juzgaron que debían revestir este discurso de musicalidad y ritmo con los demás ornatos de la prosa artística griega, vigentes en Atenas desde el año 427 a.C. por obra de Gorgias de Leontini, en Sicilia, al que hay que agregar a su contemporáneo Trasímaco de Calcedonia. Los ases en el arte de la palabra, todavía no superados ni siquiera igualados, fueron Platón en la prosa y Demóstenes en la oratoria.

Por su parte la Iglesia, orfebre de la palabra, porque



siguiendo los cánones estéticos de esta prosa, a través de Cicerón y adaptándolos acentualmente a su eucologio, elevó durante casi dos milenios su plegaria al Dios del cielo —lo que se llama «oración», esto es, discurso oratorio— amasada con los ornatos del lenguaje artístico. En efecto, el sacerdote pronuncia su oración sagrada de pie —nunca lo hace arrodillado, aunque sea delante del Smo. Sacramento expuesto— y con los brazos alzados, como auténtico orador frente a la asamblea eclesial. Es que ella, la mayor fautora de arte en la Historia de Europa desde su infancia —lo dicen las artes plásticas, literarias y musicales— desde las catacumbas de Roma hasta los ocultos ágapes litúrgicos de Bitinia y del Ponto, junto al Mar Negro, según el informe oficial de Plinio el Joven, legado de nuestro andaluz emperador Trajano en esas regiones<sup>169</sup>. Es que la Iglesia siempre se presentó ante Dios ataviada de belleza, rehuendo la vulgaridad. Así quiere que se ajusten a las normas escatológicas sus sagradas imágenes, su pintura y su música, como lo ha repetido últimamente en el Concilio Vaticano II<sup>170</sup>.

De esta perícopa de San Juan, literariamente bella, hemos estudiado el final, los vv. 39-40. El v. 39 forma una estrofa o período tricolon o trimembre, mientras el v. 40 es período pentácolon o quinquemembre.

El modelo para la extensión de los miembros de la prosa artística es el verso hexámetro, que puede tener desde 12 hasta 17 sílabas. Estos miembros pueden ser, no obstante, bastante más cortos y más largos que el hexámetro.

En el v. 39:

a) El primer miembro tiene 14 síl., mientras que los dos ss. cuentan 16 síl. Comienza el primer miembro con coriambo, compás métrico usado primeramente por la poetisa Safo de Lesbos, ca. 600 a.C. Consta de síl. larga, breve, breve y larga. Finaliza este primer miembro con epítrito cuarto (tres síl. largas y una breve).

b) El 2º miembro finaliza con doble espondeo, comu-

169 Plinio el Joven, *Epist.* 10, 96, 97.

170 Constitución sobre la sagrada Liturgia, núms. 112-29.

nicando solemnidad las cuatro largas finales. Usado por Demóstenes.

c) El miembro 3º finaliza con dicrético en las importantísimas palabras «último día». El dicrético en la cláusula es enérgico, cual conviene aquí a la afirmación de Jesucristo. El crético es originario de la danza cretense. Demóstenes cierra gustosamente la frase con este ritmo.

v. 40. El período final es quinquemembre, como dijimos.

a) El primer miembro casi es idéntico al primero de la estrofa precedente. Comienza, en efecto, igual, con coriambo. Y aun casi con las mismas palabras. Es peculiar de este Evangelista proceder circularmente en su exposición. Repite dos o más veces la misma idea, con iguales o semejantes palabras, que amplía, con algo nuevo. El final es paralelo al del miembro primero del período o estrofa anterior: epítrito 2º (larga, breve, larga, larga). Demóstenes era especialmente amante de este epítrito. También el contenido es sinónimo: anteriormente concluía con la idea «del que me envió». Ahora aclara quién es ése, y dice «de mi Padre».

b) El 2º miembro acaba igual que el segundo precedente: dispondeo, ritmo quedo.

c) Tenemos en el miembro 3º otro epítrito como cláusula, es decir, epítrito 4º (tres largas más breve).

d) Un epítrito 3º aparece al final del miembro 4º (larga, larga, breve, larga). Licurgo, uno de los grandes oradores griegos, empleó mucho este pie o compás. Con este epítrito comienza Demóstenes su discurso *Pro Corona*.

e) El último miembro es sensiblemente solemne, efecto de las 12 síl. largas de que consta, frente a sólo 5 breves. Mientras sólo una vez hay dos breves seguidas, contamos cuatro largas seguidas por dos veces. Jesucristo pronunció con acento grave y solemne esta frase: «Y lo resucitaré yo en el último día».

El crédito, el módulo más artístico de la prosa literaria, aparece en este miembro tres veces: en la primera sede y en las dos finales. Así que esta afirmación importante de Jesucristo se ha vertido con refinada belleza estilística. Con crético se cierra esta importante perícopa de Jesu-

cristo. Con crético acaba Demóstenes, considerado como el primer orador de la Historia, su *Pro Corona*, concebido como el mejor de sus discursos.

El giro «en el último día», que es final de estas dos estrofas y que es asimismo cláusula de toda la perícopa es como un manómetro medidor de la presión significativa, puesto que —por repetirse dos veces próximamente; las dos veces en el mismo lugar, que es final de verso, de estrofa y de perícopa; por su ropaje estético— nos revela el énfasis, el hincapié que Jesucristo puso al pronunciar estas palabras.

Observemos, además, que el giro se cuenta hasta seis veces, siempre referido al juicio final<sup>171</sup>, y sólo en el IV Evangelio. En cuanto a crítica textual, la prep. de dat. *en* es lección prevalente de los cód. dos veces: Jn 6, 44; 11, 2. Las otras cuatro veces los cód. se dividen, trayéndola unos y omitiéndola otros. Pero puntualicemos: sintácticamente el dat. de tiempo puede ir con la prep. *en* o sin ella. Si la lleva presenta un matiz evolutivo de la acción. Con la prep., «en el último día» indica más exactamente «durante, dentro del espacio de, en el curso del último día»<sup>172</sup>. Por lo tanto, carece de importancia la omisión o presencia de esa prep.

El resto del giro está confirmado paleográficamente por todos los cód. Esto es importante, porque recientemente se ha pergeñado una nueva teoría contra la resurrección universal, como en seguida diremos.

En cuanto al número de sílabas, los tres miembros centrales son breves (7-9 sil.), mientras los dos extremos sirven de marco al período, con 13 sil. el primero, y 17 el quinto, que es el más largo de los dos períodos, según la norma de la retórica clásica.

Echando una mirada retrospectiva a las dos perícopas estudiadas de san Juan, se nota que en la resurrección de Lázaro campea la emotividad, detectable por el frecuente asíndeton o ausencia de conjunciones, que algunos cód.

171 Jn 6, 39, 40, 44, 54; 1, 24; 12, 48; cf. Act 2, 17; 2 Tim 3, 1; Sant 5, 3; 2 Pe 3, 3 ss.

172 A. Kaegi, *A Short Grammar of classical Greek* (trad. del alemán por J. A. Kleist) ed. 18 (London 1936) núm. 160.

han intentado añadir. Es que Jesús se irrita y se indigna contra la Muerte —eso puede inferirse del *embrimáomai*, que el Evangelista no tiene inconveniente en repetir dos veces<sup>173</sup>, contra la Muerte, que no entraba en los planes creacionales divinos. Fruto de esta indignación es el lenguaje cortado, tajante, asindético.

En cambio, en el último pasaje visto, más que la emoción reina la solemnidad, cual conviene a quien es mensaje icónico del Padre, verdadero icono suyo, repite san Pablo<sup>174</sup>; su Palabra, su Verbo engarzado en majestad. ¿Por qué afirmamos esto? Porque «el estilo es el hombre», como atinadamente afirmó Buffon, aunque se trate de un Hombre-Dios. Es un «test» objetivo, basado en el texto del Evangelio. Abundan, en efecto, las sílabas largas, mucho más que las breves, con series frecuentes de cuatro y cinco largas seguidas, incluso once seguidas una vez. Sólo una vez hay tres breves seguidas, luego algunos grupos de dos breves. Esto impone un ritmo detenido, lento, solemne, cual conviene a una Persona divina. Homero nos permite una instantánea acústica de la carrera del dios Apolo que, indignado, desciende con premura por la ladera de la montaña, para castigar la ofensa inferida a su sacerdote. Es un ritmo alternativo de dáctilos y espondeos, es decir, compases en que alternan una negra y dos corcheas con otros de dos negras. Es un dios el que corre. Pero la diosa Artemis, Diana de los latinos, se acelera con un hexámetro holodáctilo, es decir, todos los compases llevan negra y dos corcheas. Es una diosa.

También nuestro inmortal T. L. de Victoria, en su célebre responsorio de Viernes Santo, *Tenebrae* —pieza cimera de toda la polifonía sacra— confía a las negras y corcheas la descripción de las tinieblas que envuelven el Calvario en la agonía de Jesús. Pero de repente se ralentiza el ritmo, escuchándose notas redondas y blancas: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Habla Dios.

Ultimamente algunos teólogos nórdicos han elucubrado una teoría sobre la resurrección de los muertos que, a tenor del texto sagrado, es fantasmagórica y, por lo mismo, aprio-

173 Jn 11, 33, 38. No lo usa más veces.

174 2 Cor 4, 4; Col 1, 15.

rística y anticientífica. Es lamentable que esta teoría haya producido eco en algunos teólogos españoles. Defienden tales autores que la resurrección de los muertos —mejor sería hablar, según ellos, de la «resurrección del muerto»— se realiza en el momento mismo de la muerte. Esto contradice paladinamente a numerosas afirmaciones bíblicas, aun del AT, según las cuales la resurrección se verificará al final de los tiempos. Además, esta teoría propugna la resurrección individual, mientras el NT hable siempre de la resurrección universal: todos los muertos resucitarán a la vez, en un momento concreto.

a) La hipótesis de la resurrección individual, realizada en el momento de la muerte, contradice a la experiencia diaria. A las pocas horas del fallecimiento comienza el finado a oler mal, por lo que es preciso sepultarlo, porque en seguida se inicia la putrefacción total del cuerpo. De ahí que esta doctrina no sólo es absurda sino que puede parecer ridícula. Que le digan a una persona culta o inculta, ante un cadáver, que éste acaba de resucitar, y le sonará esto a sarcasmo irrisorio. Jesucristo machaca con énfasis que él, y no otro, resucitará en la cláusula del tiempo a los que comen su carne y beben su sangre, a los que creen en él para que no mueran con muerte eterna, y resulta que resucitan todos los hombres de toda la tierra todos los días, sus seguidores lo mismo que los que no conocen su nombre. Si esa resurrección individual consiguiente a la muerte fuera el premio prometido a los cristianos por Jesús, podría pensarse que éste era un premio inconsistente, vacuo, vaproso, impalpable.

Entre otros pasajes en que se predica que la resurrección será tanto universal como al final de los tiempos, mencionamos ahora solamente el giro insistente de Jesús, que parece un estribillo de su gran poema resurreccional, *en te escháte heméra*, «en el último día», recordando y completando lo que ya dijimos en el comentario de Jn 6, 39-40.

Este giro se cuenta hasta seis veces en Juan <sup>175</sup>, cinco veces en labios de Jesús y una vez dicho por Marta (11, 24),

175 Jn 6, 39, 40, 44, 54; 11, 24 (Marta); 12, 48.

lo que parece sugerir que ésta era la creencia corriente entre los judíos, exceptuados los saduceos. Esto constituye una objeción para estos teorizantes. Pero ellos la resuelven fácilmente, afirmando sin inmutarse que la lección «en el último día» no es auténtica, que nunca la pronunció Jesús, sino que la introdujeron posteriormente en el texto los cristianos. ¿Cómo lo demuestran? Con su aserto, fruto del subjetivismo y del apriorismo. Pero contra ellos se alza severa la crítica textual: todos los testigos la admiten, todos los innumerables cód., todas las antiguas versiones, así como las citas de los escritores eclesiásticos.

Es decir, tenemos una lección unánimemente admitida, sin variante alguna. No podemos negar que éste es un método de eliminar dificultades, expedito, desembarazado y cómodo, sólo que a la vez es anticientífico, apriorístico y subjetivista. Destruye, además, toda ciencia escrituraria, todo conocimiento teológico, puesto que con ese sistema podemos negar caprichosamente todo texto bíblico que no nos agrada. Este procedimiento lo practicó siglos antes Lutero, cuando —como su absurda teoría de que para la justificación y salvación eterna basta la fe, sin necesidad de las buenas obras, tropezaba con la categórica y repetida aseveración de Santiago<sup>176</sup>: «La fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma»— utilizó un medio muy fácil y asequible para todos: Esa Epístola, definió, no está inspirada, no pertenece al canon o *corpus* del NT.

El caso es que la Biblia está llena de lecciones variantes. Hay una ciencia, la Crítica textual —precisamente creada por los Protestantes desde la segunda mitad del siglo pasado, para establecer el texto genuino de los autores clásicos griegos y latinos, que luego se aplicó a la Biblia— que, ateniéndose a estrictas normas científicas, fija el texto verdadero de un escritor<sup>177</sup>.

176 Sant 2, 17, cf. 2, 20, 24, 26.

177 Llevado del apriorismo subjetivista, T. Bultmann se persuadió de que Jesucristo estaba convencido plenamente de que el definitivo reinado de Dios en el mundo estaba establecido con su venida, aunque luego acabó con el fracaso de la cruz. A esto le objetó el profesor O'Cullmann que la petición «venga a nosotros tu reino» del Padrenuestro (Mt 6, 10) demostraba la falsedad de su aserto. Pero el teólogo alemán se desembarazó de la objeción desenfadadamente, respondiendo alegremente que esta frase no provenía de Jesús, sino que fue introducida posteriormente en el texto. Pero

Pero es el caso de que, aunque tacháramos de un plumazo esas reiteradas aseveraciones de Jesús, seguiría en pie, incommovible, la doctrina de la resurrección de los muertos al final de los siglos. El pensamiento de Jesús, en efecto, se mueve constantemente de acuerdo con esa persuasión, por lo que, por citar algún lugar, entre muchos, remitimos a Mt 12, 41 s.; Lc 11, 31 s. Añadamos que todo el NT está amasado con esa ideología escatológica, del que es nota central. Pero, además, si se resucita en el instante mismo de la muerte, se pone una objeción: ¿Cómo explicar la resurrección de Lázaro, después de estar muerto cuatro días, y la de los otros muertos que resucitó Jesús?

Como decíamos, «desde Daniel 12, 2 y desde el apocalipsis de Isaías 24-27 es común a una parte del judaísmo la idea de que los muertos resucitarán al final de los tiempos (Act 23, 8; cf. Mc 9, 10)... La resurrección, una nueva existencia corporal, no se espera hasta que irrumpa el nuevo mundo que ha de venir... Va en esa misma línea Pablo cuando relaciona la resurrección de Jesús con la resurrección escatológica de los muertos y califica al Resucitado de primicia del mundo nuevo (1 Cor 15, 20-28)»<sup>178</sup>. Para Pablo la resurrección de los muertos —tema frecuente en su pluma— siempre tendrá lugar al final de los tiempos, como afirma expresamente repetidas veces, y otras lo supone. Para la resurrección en el momento de la muerte no sólo habría que reformar el IV Evangelio, sino toda la teología paulina y todo el NT, que está concebido en esa resurrección postrimera.

Acerca de la resurrección de los muertos en el instante mismo de la muerte debemos advertir que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe transmitió un documento, después de haber sido aprobado por el Papa Juan Pablo II, el 2 de diciembre de 1983, a la Sagrada Congre-

¡qué casualidad! no hay el menor vestigio de tal falsificación, puesto que se da la lección unánime de todos los cód. Semejantemente los Protestantes negaban la autenticidad del texto de Mt 16, 18, considerándolo interpolación, donde se establece el primado de san Pedro y sus sucesores los Romanos Pontífices: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...». De nuevo el arma forjada por ellos, la Crítica textual, se vuelve contra ellos, pues es lección unánime, sin ninguna variante, atestiguada por texto como auténtico, ante la abrumadora multitud de testigos paleográficos. !

<sup>178</sup> Hans Urs von Balthasar, en *Mysterium Salutis* III, II, 272.

gación para los Sacramentos y el Culto Divino, sobre la traducción del artículo del Símbolo Apostólico, *carnis resurrectionem*. El documento concede que la traducción por «resurrección de los muertos», como hacen algunos, es menos recomendable, que la traducción más exacta y tradicional de «resurrección de la carne», que, además, es más expresiva y explícita de esta verdad de fe. En la versión «resurrección de los muertos» puede esconderse el peligro de apoyar las teorías hodiernas, que ponen la resurrección en el momento de la muerte, excluyendo en la práctica la resurrección corporal, especialmente de *esta* carne. Esta es una visión «espiritualizante» de la resurrección, la cual no tiene base bíblica, ni patrística, ni del magisterio de la Iglesia»<sup>179</sup>.

## 2º. Jn 6, 44.

Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με / εἰ μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκόσῃ αὐτόν, / καὶ ἡ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ,

«nadie puede venir a mí, / a no ser que el Padre, que me envió lo atrajere; / y yo lo resucitaré en el último día».

Literariamente es un período tricolon o trimembre. Finaliza el primer miembro en epítrito cuarto; el segundo, en epítrito primero; el tercero, en dicrético. Tres cláusulas métricas muy artísticas.

Ideológicamente conecta con el v. 37. Jesús no rectifica, ni siquiera suaviza sus afirmaciones ante la murmuración de los judíos, v. 41-42. Reafirma su aserción del v. 37, explicando que el acercarse a él, la fe en él, es un don gratuito del Padre, de él tiene que partir la iniciativa de acercarse a Jesús y seguirle como a Hijo de Dios.

La traducción más exacta de *oudéis* es «ninguno», puesto que etim. el término griego consta de la negación *ou* y el numeral *heis*, «uno». Paralelamente «ninguno» se forma de la negación «ni» más «uno», de modo que etim. es «ni uno», «ninguno»; mucho más enfático que «nadie»,

179 Cf. Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, núms. 4-6, 1984, abril-junio, pp. 144-46.



auque así traducen Bover-Cantera, Nácar-Colunga, Cantera-Iglesias, Manuel de Tuya (Profesores de Salamanca), Juan Leal (Profesores de la Compañía de Jesús), Alfred Wikenhauser, *Biblia de Jerusalén*.

El part. ao. *pémpsas* no puede traducirse «me ha enviado», pues esto supone en el original part. de perf. Inexactamente, por lo tanto, traducen Nácar-Colunga, la *Biblia de Jerusalén*, Tuya y Leal.

*Helkúse* es ao. subj. de *hélko-helkyo*, de contenido intenso, propiamente «arrastrar (con violencia)», como generalmente en Homero. La noción fundamental es «tirar con fuerza, arrastrar»<sup>180</sup>. Así el héroe Idomeneo asió por el pie y arrastró, *podós hélke*, al guerrero Otrioneo por el campo de batalla<sup>181</sup>. Patroclo arrastró fuera del carro *hélke*, a Téstor y lo arrojó al suelo<sup>182</sup>. También Homero conoce el sentido figurado.

En el NT lo leemos ocho veces, de ellas cinco veces en Juan, tres con sentido propio: cuando Pedro sacó, *hélkysen*, la espada para herir a Malco; en la pesca milagrosa, al no poder sacar, *helkysai*, la red del mar, llena de grandes peces, que Pedro arastró, *héilkysen*, a tierra<sup>183</sup>. Con el sentido de «arrastrar» a personas se encuentra en otros tres lugares del NT<sup>184</sup>. De ellos deduce Oepke<sup>185</sup>, creemos que con razón, el sentido de «obligar, forzar», aplicable a estas tres citas. Tal sentido se ve confirmado por el papiro PTebt 5, 179 (del s. II a.C.). Dos veces aparece este v. con valor metafórico: en el lugar que estamos comentando y en la promesa de Jesús de que al ser exaltado, *atraerá, helkyso*, a todos hacia sí<sup>186</sup>. Evidentemente tanto en Jn 6, 44 como en 12, 32 se trata de una atracción fuerte y vehemente.

¿Es esta viva atracción del Padre y del Hijo inhibitoria del libre albedrío? Aquí se roza el gran problema, difícil y misterioso, que suscita la armonización de la presciencia divina con la voluntad del hombre, precisamente debido

180 Boisacq 242; Hofmann 79 s.; Frisk I 497 s.; Chantraine 339 s.

181 *Iliada* 13, 383.

182 *Il.* 16, 409.

183 Jn 18, 10; 21, 6, 11.

184 Act 16, 19; 21, 20; Sant 2, 6.

185 Oepke, en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1935) II 500 s.

a este verbo, de intenso contenido, aun en su sentido metafórico: atraer hacia sí con fuerza y vehemencia. Dejemos una tentativa de solución a san Agustín, quien precisamente escribió un tratado *De gratia et libero arbitrio*. Pero nos referimos ahora a su hermosa exégesis del lugar de san Juan que nos ocupa<sup>187</sup>. El, mediano conocedor de la lengua griega, no se refiere al v. *hélko*, sino al v. lat. *traho*, su equivalente bastante exacto. Con este v., en efecto, lo traduce la *Vulg.* casi siempre: «no penséis que alguien es atraído o arrastrado involuntariamente: el espíritu es arrastrado también por el amor... ¿Cómo creo por mi voluntad, si soy arrastrado? Yo digo: poco es por la voluntad, también eres arrastrado por el placer». En lat. hay un importante juego de palabras entre *voluntate* y *voluptate*, voluntad y placer. Prosigue: «Muestras unas nueces a un niño, y lo arrastras; pero lo arrastras, queriendo él, *volendo*». Y concluye citando la II égloga de Virgilio: *trahit sua quemque voluptas*, «arrastra a cada uno su placer», «no la necesidad sino el placer... ¿cuánto más fuertemente debemos decir nosotros que el hombre es arrastrado hacia Cristo, el cual se deleita en la verdad, en la justicia?».

*Anastéso*, resucitaré. Toda la exposición culmina en esta gran promesa. Sobre el sentido de este v. ya hemos hablado antes.

La promesa se formula para el último día. La prep. *en* está aquí admitida por todas las ed. críticas.

3°. Jn 12, 48b.

... ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκείνος κρίνει αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ,

«la Palabra que hablé ésa le juzgará en el último día».

Aducimos esta breve cita para notar de nuevo el ritor-nelo «en el último día», donde la prep. temporal *en* es lección admitida por los mejores cód. Percatémonos, además,

186 Jn 12, 32.

187 *Nolite cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore... Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris... Nuces ostendis puero et trahis eum... volendo trahis... Porro si poetae dicere licuit: trahit sua quemque voluptas, non necessitas sed voluptas... quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, etc.* La cita es de Virgilio, *Buc.* 2, 65.

que «la Palabra» está personificada y actúa como juez, que pronuncia sentencia condenatoria.

4°. Jn 6, 54.

Ὁ τρώγων μου τήν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα / ἔχει Ζωὴν αἰώνιον, /  
καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτόν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ,

«el que masca mi carne y bebe mi sangre, / tiene vida eterna; / y yo lo resucitaré el último día».

Es un período tricolon o trimembre con el esquema *a b a*, en cuanto a la extensión de los miembros, ya que conciertan el primero y el tercero (14 y 15 síl. respectivamente).

El sentido fundamental de *trógo* es «roer, devorar, tragar; mascar, masticar»<sup>188</sup>. Entre los gr. se usó prevalentemente hablando de los animales (cerdos, perros, etc.). En Homero, una sola vez: las mulas de las cuadras reales de Troya que devoran ávidamente la grama<sup>189</sup>. Nunca en los LXX. En el NT, cinco veces en Jn, siempre en contexto eucarístico, y una vez en Mt 24, 38, cuando presenta a la gente antes del diluvio entregada al desenfreno de la comida y bebida: «comiendo (lit. tragando y devorando) y bebiendo». Mucho realismo del v. *trógo* pervive en nuestro *tragar* y *tragón*, seguramente derivados de él —su ao. 2 es *étragon* en ind. y *trágein* en el inf.— aunque esta derivación la desconoce Corominas en su larga disquisición<sup>190</sup> y otros etimólogos.

En el sentido de «comer» es tardío, para lo que se cita el NT. Pero nunca se podrá prescindir del fuerte colorido materialista y realista del v. *trógo*. La *Vulg.* atinadamente lo traduce por *manducare* —intensivo de *mandere*, con el mismo significado, de donde *mandíbula*<sup>191</sup>— que es «mascar, mascullar, masticar». Con *trógo* y su correspondiente *manducare* se pone de relieve tanto, por una parte, la materialidad de una comestión concreta, que es real, no

188 Boisacq 988 s.; Hofmann 376 s.; Frisk II 938 s.; Chantraine 1141 s.; Liddell-Scott 1832.

189 *Odisea* 6, 90.

190 Cor IV 528-31.

191 Cor III 274.

aparente, realzada por el complemento «carne», más concreto que «cuerpo»; como, por otra parte, la avidez con que se debe comer. Aquí, por medio de este v., como en otros contextos, Jn adopta una postura antignóstica y antidoceta, y ésta creemos que es la razón de haber escogido este v. tan gráfico. Lo hemos traducido por *mascar*, que refleja el vivo realismo del original<sup>192</sup>, «de uso general en la Edad Media, como lo era en los ss. xvi y xvii —entre otros, Cervantes— ...a principios s. xvii aparece ya esporádicamente la variante culta *masticar*... que últimamente ha ganado terreno y está confinando la forma tradicional al uso vulgar»<sup>193</sup>.

*Sárka*, de *sarx*, *sarkós*, carne. Además de ser un término muy perentorio de la realidad del cuerpo de Cristo contra los gnósticos y docetas, entronca con la encarnación del Verbo, de la que la eucaristía es la perpetuación en la tierra. «Tiene vida eterna», porque la eucaristía es Jesucristo mismo, autor de la vida y la vida misma.

Jn 6, 26-63 está cuidado literariamente, de acuerdo con los cánones de la prosa artística. La razón de este esmero estilístico radica en su contenido: la eucaristía, que es el gran milagro del amor de Dios al hombre. En 40-58 se ostentan insistentemente conectadas las promesas de la eucaristía y de la resurrección final, como si fueran dos vertientes de una misma realidad. Porque, según la mente de Jesucristo, la eucaristía, que es plenitud de vida, no podría encerrar tal plenitud, si no comunicara esta plenitud al que la recibe en esta vida mortal. Esto exige que el hombre íntegro y entero, no perezca para siempre. Si el cuerpo pereciera para siempre, sería necesariamente con menoscabo de la plenitud de la vida eucarística.

El final del vers. 54 es igual que en Jn 6, 44, con la única diferencia de que allí se acepta por todos la prep. *en*, mientras en otros lugares es un tanto dudosa. Aquí,

192 *Mascar* deriva de *masticare*, constatable por primera vez en el albéitar Pelagonio, del s. iv d.C., que escribió *Ars Veterinaria*, en la que se ocupa principalmente de los caballos. Esto es lo que se lee en los diccionarios, por ej., Forcellini III 50; Raimundo 559; Gaffiot 953; Lewis-Short 1117; Blánquez 1024. Pero *manducare* aparece ya en este lugar y en otros en la *Itala* (Sabatier III 418), por lo que puede ser anterior a Pelagonio.

193 Cor III 281.

en cambio, se omite. Como ya dijimos, según la sintaxis griega, el dat. de tiempo puede ir con esa prep. o sin ella.

### X. 1 Cor 15, 12-21

Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενόν ἄρα [καί] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν. εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν. ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἔλεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν,

«pero si Cristo se predica que ha sido resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Pero si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha sido resucitado. Pero si Cristo no ha sido resucitado, entonces (es) vana tanto nuestra predicación, como (es) vana vuestra fe. Y somos descubiertos incluso falsos testigos de Dios, porque testificamos contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó, si en efecto exactamente los muertos no son resucitados. Pues si los muertos no son resucitados, tampoco Cristo ha sido resucitado. Pero si Cristo no ha sido resucitado, vacía (es) vuestra fe, todavía estáis en vuestros pecados. Entonces también los dormidos en Cristo perecieron. Si solamente en esta vida estamos esperando en Cristo, somos más miserables que todos los hombres. Pero, en cambio, Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, primicias de los que están dormidos. Pues ya que por un hombre (vino) la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos».

#### *Vocabulario y comentario*

Siempre es la resurrección de Cristo la base y preludeo de la fe y la esperanza en la futura resurrección. Por ello se afirma que él es «el primero de la resurrección de entre los muertos»<sup>194</sup>. El ha resucitado de entre los muertos, por

<sup>194</sup> Act 26, 23.

lo que es «primicia de los que están dormidos»<sup>195</sup>, como se proclama precisamente en este lugar. Es también no sólo cabeza del cuerpo de la Iglesia, sino «principio y primogénito de entre los muertos», *ek ton nekrón*, con art. determ., lit. «de entre los cadáveres»<sup>196</sup>.

12.—*Ei dé*. Creemos que *de* conserva aquí su sentido fundamental de conj. adversativa, *pero*. En el vers. precedente Pablo hace un resumen de su exposición, advirtiendo que unos y otros, como él, predicán la resurrección de Jesucristo y que así lo creyeron los corintios. Por eso les arguye ahora de la inconsecuencia de algunos, que no admiten la resurrección de los muertos, de la que Cristo es primicia, como él afirma. Todo esto sugiere el sentido adversativo de la conjunción *de*.

*Keryssetai*. El v. *kerysso* es «ser heraldo», *kéryx*. De ahí, *proclamar, pregonar, predicar*. Es un concepto intensivo. Uno de los títulos que Pablo se atribuye con cierto orgullo es éste: «pregonero y apóstol»<sup>197</sup> y con más énfasis: «pregonero y apóstol y maestro»<sup>198</sup>.

*Eguéguertai*. Sabemos desde el vers. 4 que este perf. está intencionadamente en pasiva, porque el Apóstol presenta la resurrección de Cristo como obra del Padre: «ha sido resucitado». En otro contexto podría traducirse: «ha resucitado», como *Cantera-Iglesias*, aunque menos exactamente, pero nunca «resucitó», como la *Biblia de Jerusalén*, porque esto supondría un aoristo en el original, mientras leemos un perf.

13.—*Dé*: es mejor que esta conj. gr. conserve su valor advers. No estaría fuera de contexto interpretarla explicativamente aquí y en los vers. ss, como otras veces: «pues si no hay resurrección de muertos». La *Biblia de Jerusalén* y *Cantera-Iglesias* omiten esta importante conj., cargada de fuerza dialéctica.

14.—Este vers. es un período tricolon o trimembre, con la forma artística *a b a*, en cuanto al párison, pues el primer miembro tiene 9 síl.; el segundo, 11 síl.; y el ter-

195 1 Cor 15, 20.

196 Col 1, 18.

197 1 Tim 2, 7.

198 2 Tim 1, 11.

cero, 8 síl. Hay, además, asonancia entre el segundo y el tercero *hemón-hymón*. Por otra parte, en el aspecto rítmico, el primer miembro finaliza con epítrito 1° (breve y 3 largas); el segundo, con epítrito 2° (larga, breve, larga, larga); el tercero, también finaliza con epítrito 2°. De modo que la asonancia del segundo y tercero van realzadas con idéntica formulación métrica. Lo cual es muy lógico, pues se trata de dos frases paralelas: «vana la predicación nuestra» - «vana la fe vuestra».

Recordemos que los epítritos cuentan entre los pies o compases más bellos de la prosa artística griega y latina. Insistiendo todavía en el campo estético, percatémonos de la valiente anáfora *kenón, kené*, en los dos últimos miembros. El peso, en efecto, de la consecuencia lógica contenida en el vers. 14 se apoya en *kenós*, que por eso capitanea energicamente las dos frases: vana la predicación, vana la fe. El énfasis se acrecienta por la elipsis del v. en las dos. Quiere decir que el Apóstol ha dado una importancia excepcional a estas afirmaciones.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta y ponderarlo, si se quiere captar plenamente el pensamiento de un escritor. De lo contrario, valiéndonos de las matemáticas, sólo se percibe un 70 o un 80% del mensaje del autor. Por eso siempre será imprescindible el estudio del original, para todo el que intente conseguir el sentido pleno y cabal de un mensaje. Y esto aunque se disponga de traducciones catalogadas como buenas, pues aun éstas son con frecuencia deficientes, como vamos viendo y aún veremos en adelante.

*Ei dé*. Este giro inicia los vers. 12, 13 y 14, como oración condicional. Tanto en la proposición condicional como en la principal se emplea el ind., que es el modo psicológico de la realidad objetiva. Como hemos indicado, creemos que en estos tres casos la conj. *dé* conserva su noción fundamental adversativa, aunque coloreándose de función demostrativa, por lo que, además de «pero», podría traducirse por «pues». De hecho, en el vers. 14 señala la consecuencia de lo dicho en el 13. Notemos que la conj. *de*

conleva en este pasaje cierto tono de indignación, lo que acontece, a veces, en interrogaciones y exclamaciones<sup>199</sup>.

*Kenón*, conocido desde Homero. El concepto fundamental del adj. *kenós* es «vacío, vacío», esto es, falto de contenido, huero, hueco. Aquí preferimos «cano», que *DRA* 1366 define en su acep. 1: «falto de realidad, substancia o entidad». Cantera-Iglesias traduce «falso» impropriamente, pues este adj. evoca la imagen de «caída» en su noción fundamental<sup>200</sup>, totalmente ajena a la de *kenós*. De hecho, ningún dicc. gr. registra esa acep.<sup>201</sup>.

*Ara* es partícula temporal: «entonces, luego, después». De ahí pasa a ser ilativa, como aquí: *entonces, pues, así pues, en efecto*. Lo extraño es que esta importante partícula, que patentiza el raciocinio concluyente de Pablo —cuya dialéctica tanto exasperaba a los judíos— pase inadvertida en las versiones de Nacar-Colunga, Juan Leal (Profesores de la Compañía de Jesús), Lorenzo Turrado (Profesores de Salamanca) y la *Biblia de Jerusalén*.

*Kai... kai*: «tanto... como; no sólo... sino también». La repetición de la copulativa sirve para balancear la doble consecuencia paralela, si se niega la resurrección de Cristo.

15.—*Heuriskómetha*. El v. *heurisko* muestra aquí coloración procesal, como en *Iliada* 16, 472: «somos *descubiertos*, somos *probados* y *convictos* de falso testimonio».

*Eiper*. La enclítica *per* (en composición con la condicional *ei*) es «entera, exactamente; en todo caso, por lo demás». Así se acentúa el énfasis, todavía aumentado con la ilativa *ara* siguiente. El Apóstol no escribe escuetamente una condicional, sino también una ilativa, que deduce consecuencias.

17.—*Mátaios*. Este adj. se cuenta seis veces en el NT<sup>202</sup>; la *Itala* lo traduce siempre por *vanus*<sup>203</sup>. También la *Vulg.*,

199 J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford 1959) 175.

200 A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étym. de la langue latine* (Paris 1951) 380.

201 Cf. A. Bailly, Liddell-Scott; del N. Test. W. Bauer, Arndt-Gingrich, M. Carrez, etc.

202 Act 14, 15; 1 Cor 3, 20; 15, 17; Tit 3, 9; Sant 1, 26; 1 Pe 1, 18.

203 P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, reimpresión (Turnhout, Bélgica 1981).



excepto en este lugar, donde lee *stulta*, aplicado a *fides*. Bover-Cantera traduce «baldía». Los demás, en general, traducen por «vana», con poco acierto, como Nácar-Colunga, Juan Leal (Profesores de la Compañía de Jesús), Lorenzo Turrado (Profesores de Salamanca), *Biblia de Jerusalén*... Parece inadmisibile que en un contexto próximo se traduzcan *kenós* y *mátaios* por una misma palabra española, «vano», como hacen los citados autores.

Creemos que la *Vulg.*, tiene razón. *Stultus* es, entre otras cosas, «falta de juicio, poco prudente, poco sensato». El que es *stultus* lo es por un fallo intelectual, que tiene su base en el error<sup>204</sup>. No es conocida la etim. de *mátaios*, pero en su noción fundamental se presenta primero la idea de «vano», dicho de palabras o actos (en lo que es sinónimo de *kenós*) asociándose inmediatamente la idea de «loco», dicho de personas<sup>205</sup>. En la tragedia de Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 438, se habla de pensamientos «temerarios», *mátaia*, porque carecen de base, carecen de verdad, por lo que son infundados, inconsistentes, ligeros, locos. Claro que, estrictamente hablando, más que apellidar a la fe «*stulta*, temeraria, loca, infundada» —por creer en Cristo, sin admitir su resurrección— debe calificarse así el individuo que la profesa sin fundamento suficiente. Pero ya es conocido el uso trópico, del que gusta Horacio, según el cual se atribuye la cualidad propia de un individuo a la cosa y objeto relacionado con él. De acuerdo con la *Vulg.* y más con el original, de la versión tradicional de los traductores españoles, en cuanto a *mátaios*. Este uso trópico se constata en Homero.

*Hamartiais*. Etim. *hamartía* es error, fallo de la inteligencia, pecado. Pero para la mente griega en la comisión del pecado no interviene la voluntad, sino la inteligencia. En el cristianismo el pecado se comete con la intervención de las dos potencias necesariamente.

204 Blánquez, *Dicc. Latino-Español* (Barcelona 1967) 1619; L. von Doederlein, *Lateinische Synonyme und Etymologien* (reimpresión Aalen 1981) 4, 229.

205 E. Boisacq, *Dict. étymologique de la langue grecque* (Heidelberg/Paris 1938) 619; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1970) II 183; J. B. Hofmann, *Etym. Wörterbuch des Griechischen* (München 1971) 192; P. Chantraine, *Dict. étym. de la langue grecque* (Paris 1984) 672.

18.—*Kai* es aquí conj. intensiva, «también», no copulativa.

*Koimethéntes*, part. ao. pas. sustantivado por el art. «los dormidos», «los que se durmieron en Cristo».

*En Christó*. La prep. *en*, además de valor locativo estático, es también asociativa, «con», ya desde Homero. Para Pablo es más eficaz la prep. *en*, «en» en castellano, que *syn*, que propiamente es «con», para significar nuestra vinculación con Cristo, como miembros de su cuerpo. Para eso se vale de *en* bastante más de cien veces, mientras *syn* una docena de veces. El nos concibe *en Cristo*, es decir, como injertados en él, como ramas entroncadas en él, en perfecta simbiosis con él, mientras «con Cristo» supone más bien una cercanía, aproximación o compañía.

19.—El giro *elpikótes esmén* es intraducible lit., algo así como «esperantes o esperadores somos».

*Esmén, somos*, se repite enfáticamente.

*Eleeinóteroi*, «más miserables», se adelanta enfáticamente.

20.—*Nyní*, este adv. de tiempo aparece 19 veces en Pablo, más 2 veces en dos discursos suyos, que trae Lc en Act. Fuera de él sólo 3 veces en Hebr. Es más enérgico que el simple *nyn*, por estar reforzado con el enfático sufijo demostrativo *-i*. En fuerte contraposición a lo que podía haber pasado en otras circunstancias, como aquí, se puede traducir por *en cambio*.

21.—Tenemos un pareado de 11 sil. cada miembro, para realzar más el contraste.

*Epeidé* es conj. temporal, de donde pasa a causal. Indica anterioridad. «Pues *ya que* por un hombre la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos». En el vers. siguiente nombra expresamente a Adán, por quien vino la muerte en antítesis con Cristo que vivifica a todos los hombres.

## XI. 1 Cor 15, 54-57

Ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος:

κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.

ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος;

ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;

τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἁμαρτία,

ἢ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος

διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

«Y cuando (el cuerpo) corruptible éste se revistiere de incorruptibilidad, y (el cuerpo) mortal éste se revistiere de inmortalidad, entonces acaecerá la palabra que está escrita: tragada fue la muerte en la victoria. ¿Dónde (está), muerte, la victoria? ¿dónde (está), muerte, el aguijón? El aguijón en verdad de la muerte (es) el pecado, y la fuerza del pecado (es) la Ley. Pero a Dios gracias que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo».

## Vocabulario y comentario

54.—Viene hablando el Apóstol de la metamorfosis que experimentará el cuerpo corruptible y mortal por obra de la resurrección, por la que se revestirá de incorrupción e inmortalidad.

La conj. temporal *hótan* expresa un hecho eventual y determinado que se espera en el futuro. Después de tiempo primario (*dei* del vers. precedente) se construye con subj. (*endysetai*, ao. medio).

*Phthartós* fundamentalmente es perecedero, destructible. El neutro es, a veces, más expresivo, tanto en griego como en latín. Por otra parte, está sustantivado con el artículo determinado *to*, lo mismo que *to thnetón*, por lo que se puede traducir: «cuando esta *corrupción*... cuando esta *muerte*».

*Touto* se refiere al ser humano, a la naturaleza humana en su aspecto corporal.

Estilísticamente los dos primeros miembros del vers. 54 son muy simétricos: a) por el párison, con 16 y 15 síl. respectivamente; b) por la musicalidad entre *phthartón touto*

y *thnetón touto* y, sobre todo, por el final *aphtharsian athasian*. La repetición del *v.* es enfática.

*Katepóthe*. El *v. katapino*, del que aquí tenemos el *ao. ind. pas.*, es muy intensivo, por la prep. componente: *tragar* (mejor que *absorber* o *sorber*) de acuerdo con los dicc. de Gingrich y Carrez: «la muerte fue tragada en la victoria». En la *koiné* y en el NT la prep. *eis* se usa a veces en vez de *en* y viceversa. El sentido equivale a fue tragada por la victoria. Es una cita libre de Is 25, 8.

55.—De nuevo tenemos una cita libre de Oseas 13, 14. En el profeta, Yahvé, airado por los pecados de su pueblo, establece un dramático diálogo consigo mismo, como quien delibera sobre los castigos que va a descargar sobre él. A continuación se suceden las interrogaciones enfáticas, con las que apremia a las calamidades personificadas, para que se ceben en los delincuentes. Todo en forma poética: «¿Los rescataré del imperio del *seol*, / ¿Los redimiré de la muerte? / ¿Dónde están tus epidemias, oh muerte? / ¿Dónde tu peste, o *seol*?».

En cuanto a «epidemias» se discute el término hebreo correspondiente: a) Para unos es *dabar*, con el significado de *causa* en sentido forense, «pleito, causa, demanda judicial»<sup>206</sup>. Así también G. Quell, *dike*<sup>207</sup>. b) Otros leen *deber*, «peste, epidemia»<sup>208</sup>. Hay quien da al término *deber* el sentido de *Stachel* («pincho, aguijón»), *Dorn* («espina, punzón») en este lugar y en Sal 91, 3<sup>209</sup>. San Jerónimo tradujo en la Vulg. *ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne*. Pero la *Itala* leyó: *ubi est causa tua, mors? Ubi est aculeus tuus, inferne?*<sup>210</sup>. c) Los LXX leyeron *dabar*, que correctamente tradujeron por *dike*, sin que las ed. críticas de Swete y Rahlfs registren lecciones variantes. Lactancio: «Ubi est *iudicium* tuum, mors?». Esto supone correctamente *dike* en el texto griego y *dabar* en el hebreo, dos vocablos confirmados por los textos hebreo y griego, de los que no anotan variantes las respectivas ediciones críticas.

206 Gesenius, op. cit., I 316.

207 En Kittel, *Theol. Wört. zum NT*, II 176.

208 Zorell, op. cit., 16.

209 Baumgartner, op. cit., I 203 s.

210 P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum...* II 907.

Gesenius, loc. cit. 317 señala como primera acep. de *deber*, «exitium, mors», para lo que se cita Os 13, 14; como segunda, «pestis». Los LXX traducen *deber*, en efecto, la mayoría de las veces (36 veces) por *thánatos* (*mors*); tres veces, por *loimós* (*pestis*); nunca por *dike* (que para ellos responde a *dabar*).

Digamos, por último, que *dike* se halla sólo 4 veces en el NT: Act 25, 15; 28, 4; 2 Tes 1, 9; Jud 7. Siempre en el sentido de «sanción, castigo, pena». Incluso en Act 28, 4, donde aparece personificada (como en Hesíodo, Theog. 902, por vez primera), significando, ya *Justicia* vindicativa, ya la diosa *Venganza* o *Castigo*, latín *Ultio*. Este último sentido se constata primeramente en Esquilo, *Coéf.* 311. En el AT se halla bastantes veces *dike*, pero correspondiendo a *dabar* sólo en este pasaje de Oseas.

Está claro que en 1 Cor 15, 55b responde *thánate* a *deber*. En cuanto a *kéntron*, Gesenius, loc. cit., propone, sin base paleográfica, en hebreo *Darebanekh*, de *darban*, *stimulus boum* o «aguijón de los bueyes» (id. 349). No obstante, en este lugar paulino, más que «aguijón de bueyes» (como ya en Homero, Il 23, 387 y Act 26, 14, pero no en Act 9, 3) designa figuradamente «el aguijón de la muerte», tomado del aguijón de animales venenosos, como el escorpión, cuya picadura causa la muerte<sup>211</sup>. Por lo demás, *kéntron* lo encuentra Pablo en los LXX, Os 13, 14: «¿dónde está tu juicio (causa), muerte?; ¿dónde está tu aguijón, infierno?». No deja de ser extraño que M. García Cordero, comentando a Oseas 13, 14, afirme: «Los LXX dan otra versión: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria; dónde ¡oh hades! tu aguijón?»<sup>212</sup>. Y prosigue: «San Pablo utiliza esta traducción para aplicar el texto en sentido acomodaticio al triunfo de Cristo sobre la muerte por la resurrección (cf. 1 Cor 15, 54-57)». Pero la dicción «victoria» (*nike* o *nikos*) no se registra en las ed. críticas de los LXX, ni siquiera en las lecciones variantes del aparato crítico.

El Apóstol acomoda el epinicio de Yahvé en Oseas (cf. también Is 25, 8) contra sus enemigos, para entonar el

211 Cf. Pseudo-Aristóteles, *Hist. anim.* 2, 1.

212 En *Biblia comentada por Profesores de Salamanca*, III, 1121, nota 6.

himno triunfal de Jesucristo resucitado sobre la muerte. La *Muerte* está siempre personificada.

56.—Explica el sentido de la última parte del vers. precedente. El pecado es la causa de la muerte. Creemos que *dé* tiene aquí, como otras veces, valor aseverativo: «el aguijón de la muerte *en verdad* es el pecado». Pero la omiten todas las versiones, incluso la de Bover, que es generalmente más precisa.

57.—Pablo no se harta de dar gracias a Dios por todos sus beneficios. Aquí concretamente por la victoria que sobre la muerte nos consiguió «el Señor nuestro Jesucristo», dicho con solemnidad, por la titulación de *kyrios*, Señor, aplicado a Jesucristo. Abundan las sil. largas al final. Sobre la importancia de la expresión *kyrios*, recuérdese el himno triunfal de los Filipenses 2, 6-11, que concluye diciendo que «toda lengua confiese que Jesucristo (es) Señor para gloria de Dios Padre». Pero obsérvese que se adelanta *kyrios* a *Iesus Christós*.

La conj. advers. *dé* realza el contraste entre el aguijón y la fuerza del pecado y la victoria que nos alcanzó Jesucristo. La victoria nos la da el Padre *didónti* es una aposición a *theó-* pero por medio, *diá*, de Jesucristo. Con esta solemne doxología se cierra la extensa exposición sobre la resurrección de Jesucristo y la de los muertos por mediación suya.

## XII. *Hebr 13, 20*

Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κόριον ἡμῶν Ἰησοῦν...

«y el Dios de la paz, que levantó de entre los muertos al gran pastor de las ovejas en la sangre de una alianza eterna, al Señor nuestro Jesús... os fortalezca».

*Eirénes*. El concepto de la *eiréne* griega, «paz», es más rico que el de la *pax* latina. Aquélla propiamente es «calma, serenidad, sosiego, tranquilidad» del espíritu para consigo mismo y para con los demás, aunque también llegue a significar tratado de paz. Es un estado interior, una actitud psíquica. La *pax* latina (de los v. *paciscor* y *pango*,

«hacer un tratado, pactar, estipular un convenio») de por sí presenta en primer plano una visión jurídica, en la que aparece primariamente su aspecto civil y legal: *pacto* (de la misma raíz que *pax*), «concierto o asiento en que se convienen dos o más personas o entidades, que se obligan a su observancia», *DRA* 992.

*Anagagón* es part. ao. 2º, de *anágo*, que, por la prep. componente, denota movimiento ascendente: «hacer subir, conducir hacia arriba»; de ahí, *levantar*, *elevantar*. Es término técnico de los navegantes, en cuyo sentido se lee 14 veces en el NT. Aplicado a la resurrección de Jesucristo, sólo en Rom 10, 4 y aquí: *levantar*. Sinónimo de *anístemi*.

*Mégan*, puesto de relieve por la repetición del art. determ. y por su distanciamiento de su sustantivo *poiména*.

*Iesoun*. Para producir impacto, el autor ha retrasado intencionadamente el nombre de Jesús —aposición sintáctica de *poiména*, pastor— al que, para impresionar aún más, ha hecho preceder el gran título de *Señor*, *kyrion*.

## CONCLUSION

La idea de la resurrección de la carne en el último día comienza a esbozarse en el alba grisácea del Génesis<sup>213</sup>, continúa definiéndose en la aurora lechosa de los libros de *Samuel*<sup>214</sup>, y se va clarificando en *Isaias*<sup>215</sup>, *Amós*<sup>216</sup>, *Oseas*<sup>217</sup>, *Ezequiel*<sup>218</sup>... hasta llegar a la dorada alborada de *Daniel*<sup>219</sup> y los *Macabeos*<sup>220</sup>. Con Jesucristo, invicto Sol de justicia, la idea de la resurrección se torna plena luz cenital, que irrumpe poderosa sobre la Humanidad redimida. Desde entonces el cristiano recorre el camino de su peregrinación a la patria celeste, iluminado por los esplen-

213 Gen 12, 1-3.

214 1 Sam 2, 6; cf. Sab 16, 13.

215 Is 26, 19.

216 Am 9, 2.

217 Os 6, 2.

218 Ez 37, 1-37.

219 Dan 12, 1.

220 2 Mac 7, 9; 12, 44.

dores de la fe y la esperanza en una promesa divina, proclamando: «pues sé de quién me he fiado»<sup>221</sup>.

La resurrección de Jesucristo no tiene analogías ni paralelismos con la mítica resurrección de los dioses egipcios, sumerios y babilonios. En gran parte se trata de mitos agrícolas y generacionales en esas culturas. Pero ni siquiera tiene paralelos con las resurrecciones de los muertos, que él realizó, consignadas en los Evangelios, aunque guarda ciertas analogías y semejanzas con las mismas.

Los teólogos acatólicos no se ponen de acuerdo para interpretar el *kérygma* neotestamentario de la resurrección. El texto griego es un hecho objetivo; ellos establecen hipótesis subjetivas, por lo que varían tanto. La verdad es una e invariable.

Quienquiera que lea uno de los textos estudiados, no puede pensar, por mucho que cavile y se esfuerce, que no se establece allí la resurrección de un cuerpo muerto, sino de la pervivencia de Jesús en el recuerdo de los cristianos. Tal interpretación es antifilológica, ridícula y aun absurda, fruto de ideas incubadas en una mente pletórica de prejuicios apriorísticos.

Si Dios ha destruido plenamente la muerte con la resurrección de su Hijo, necesariamente ha tenido que aniquilarla también en el hombre, restaurando su integridad personal con la resurrección del cuerpo. De lo contrario, la victoria sobre la muerte sería solamente parcial y mediaticada, no una victoria completa: la muerte seguiría reinando sobre el género humano eternamente. El hombre no llegaría íntegro a la gloria del paraíso, sino eterna y esencialmente mutilado, puesto que el cuerpo pertenece a su esencia constitutiva. Sería ésta una obra incompleta del Creador. Dios hace las cosas perfectas.

Abundando en la misma reflexión, si al final de los tiempos no se diera la resurrección corporal, impropiamente se diría que Cristo es vencedor del demonio y de la muerte, puesto que ésta, obra de Satanás, permanecería eternamente, al no restituirse la corporalidad, que, como decimos, pertenece al concepto de hombre. No sería exacta

221 2 Tim 1, 12.



la solemne afirmación de Pablo, según la cual, al final, la muerte estará sometida a Cristo y, por medio de él, a Dios (cf. 1 Cor 15, 26). Por el contrario, la muerte reinaría para siempre sobre el cuerpo del hombre y el hombre quedaría perpetuamente truncado, como efecto de una redención y restauración incompleta y fragmentaria. Tampoco Cristo sería vencedor absoluto. Junto a él se erguiría siempre el demonio como vencedor con la muerte, que siempre la ostentaría cual trofeo, frente al triunfo mediatizado de la cruz.

Según la sagrada página, la creación entera será restablecida y renovada —habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, cf. Is 65, 17; Apoc 21, 5 etc.— pero en esta restauración cósmica, sin la resurrección del cuerpo humano, habría siempre un horrible lunar: el hombre, esto es, «semihombre, medihombre, hombrecillo, homúnculo», sin su cuerpo.

Tampoco Jesús —aunque lo proclama su nombre arameo impuesto desde el cielo, Lc 1, 31— sería *sotér*, «salvador, curador, médico», ni nos ha salvado y curado (*sódsein*), si no ha resucitado y con él el hombre, porque entonces quedaremos sempiternamente dominados por la corrupción y la muerte, sin salvación, sin curación: su muerte de cruz fue medicina ineficaz. Tampoco es «Redentor», porque su «re-compra» es ficticia e insuficiente, puesto que, en cuanto al cuerpo, seguimos bajo el dominio y propiedad del demonio y su apoderada, la muerte y la corrupción.

Pero, frente a esas tétricas pinceladas, la resurrección de Jesucristo es el grandioso arco iris de Matías Grünewald, que abarca toda la tierra, toda la Humanidad dolorida. En el vistoso espectro del pintor alemán rutilan los colores de la esperanza, palanca omnipotente, mejor que la de Arquímedes, que lanza a los mortales hasta el trono del Dios Todopoderoso, rico en misericordia.

ISIDORO RODRIGUEZ