

[341]

LA DOCTRINA DE LA RESURRECCIÓN EN S. PABLO Y ENTRE LOS GNÓSTICOS

Francisco García Bazán *

Introducción

Próxima a concluir una sintética y bien pensada exposición sobre “La resurrección de Cristo” habida en el Pontificio Ateneo Salesiano la tarde del 3 de febrero de 1973, en Roma, decía su particularmente bien calificado autor, el Rector del Pontificio Instituto Bíblico, P. Carlo M. Martini: “Y sobre todo hay una (= realidad) que hoy me parece en peligro; es decir, la tendencia a afirmar al Cristo resucitado como una gran idea, como algo, digamos, que atraviesa la historia por la potencia, por el peso de tal verdad, pero sin insistir sobre la presencia del Cristo en nuestra realidad y, por lo tanto, con su cuerpo resucitado. De este modo se corre el peligro, hasta cierto punto, de desembocar en una forma de espiritualismo y gnosticismo, que es siempre, ni más ni menos, que el patrimonio de cierta decadencia teológica y exegética que separa al hombre, en su búsqueda teológica, del sentido de la realidad a transformar y salvar ahora”.¹

Inquieto por la que juzgué una alusión al pasar, válida para un gnosticismo simplificado: el de la imagen acuñada y transmitida por los historiadores del dogma, me permití disentir en aquel momento con el ilustre estudioso jesuita y hoy retomo el motivo, como estímulo, no como refutación, para exponer algo de lo que los gnósticos decían sobre la resurrección y del contorno y fines del pensamiento que les permitían excogitarlo así.

En primer lugar, ruego al lector, que descarte de su mente todos los prejuicios negativos, los que le llegan como ecos de viejas polémicas heresiológicas y, fundamentalmente para nuestro propósito, uno tan inmerecido como absurdo respecto de nuestros protagonistas: los gnósticos no eran ni incrédulos, ni meros urdidores de sutilezas lógicas, ni, mucho menos, lo opuesto de esta última aserción, mentes desaforadas. Eran, por el contrario, primeramente, hombres de profunda piedad (al punto de poner por sobre todas las cosas al espíritu; por ello se consideraban pneumáticos por excelencia), que sujetaban sus propias potencias anímicas y las de su pró-

* Miembro de la carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ La conferencia se encuentra ahora recogida en *Problemi Attuali di Teologia*, PAS-Verlag 1973, pp. 43-57. Ver esp. p. 57.

[342] jimo, en las controversias eclesiásticas, al dominio del espíritu (que se les revelaba, coherentemente, de naturaleza universal -de ahí la buena ley de su sincretismo- y árbitro supremo de la razón —de aquí naturalmente también, la seguridad de su sabiduría)² y que, finalmente, se encontraban dotados de una preeminente capacidad lógica, que les llevaba, conducidos por la facultad espiritual, a no arredrarse, sino antes bien a afrontar las exigencias todas de la razón (de ahí que merezcan con justicia el título de ser los primeros teólogos cristianos).³

Pues bien, de un tal espécimen de *homo religiosus* nos ocuparemos aquí y, concretamente, intentando aclarar lo que pensaba y creía sobre él mismo como hombre, *aquí o ahora* y, por encima de esta radical contingencia, como *hombre resucitado*. Para ello (veleidades del destino histórico), nos resultará propicio el examen de un texto escrito por un gnóstico en persona,⁴ el *Tratado sobre la resu-*

² Lo primero, explícitamente, entre los naasenos, *apud* Hipólito, *Elenchos*, V,7,2-9,9 (W. Völker *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*; Tübingen 1932 [= Völker], pp. 11 y ss.) y en la *Exégesis del Alma*, en: W. Foester *et alii*, *Gnosis II*, Oxford 1974, pp. 103-109 o en: M. Krause und Pahor Labib *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt 1971, es lo que tiende a negar con argumentos de una génesis histórica extracristiana el dogmatismo de los eclesiásticos (Ver, p. ej., Ireneo *Adversus Haereses*, II,14, 2-5 (edición de Harvey I, pp. 289-99), *Elenchos*, V,24,2 [Völker, p. 271] y lo que la clásica definición de Harnack tiende a enterrar en el olvido, al caracterizar al gnosticismo como una “aguda helenización (= racionalización) del cristianismo”. Puede verse nuestra *Gnosis; La esencia del dualismo gnóstico*, E.U.A. 1971, p. 10 y n. 3. Lo segundo, lo que paladinamente ofrece al gnóstico como un hombre piadoso, según las mismas autocaracterizaciones. El gnóstico es el que regenerado por el conocimiento salvador, sabe qué es, qué ha llegado a ser, dónde está y hacia adónde va (ver el *locus* clásico: Clemente Alejandrino *Extractos de Theodoto*, 78,2 y también, ahora, entre los textos de Nag-Hammadi: *Evangelium Veritatis*, 22,13-15; *Liber Thomae*, 138,9-10, *Evangelio de Felipe*, 57), frente a la inseguridad del hombre que estriba sus apoyos en la razón. Decía Kant que la filosofía no académica, sino *in lato sensu* abarca el dominio de estas cuatro preguntas: “1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me cabe esperar? 4. ¿Qué es el hombre?”. Cf. M. Buber *¿Qué es el hombre?*, México -1949, p. 12.

³ Es suficiente para el aspecto negativo, cotejar lo dicho por la legión de los meros repetidores, de los que en este caso no escapa al mismo W. Jaeger cf. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965, p. 82. Pero para saber lo que se oculta bajo las capas de esta artificial geología véase el juicio de un investigador de primera mano: A. Orbe “*Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica*”, *Conferenze Patristiche II*, Roma 1972, p. 23. Para la segunda aserción cf. lo demostrado por el mismo sabio a lo largo de los cinco volúmenes de sus *Estudios Valentinianos*, Roma 1955-1966, o lo reconocido brevemente por P. Hadot en “*Gnose-Gnosticisme Chrétien*”, *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 7, Paris 1970, pp. 782-791.

⁴ O sea, que se trata de una de las fuentes directas debidas a los descubrimientos de manuscritos gnósticos en el Alto Egipto en este siglo. Ya se conocían algunas otras fuentes directas, como las informaciones indirectas largamente expuestas por Ireneo, Hipólito y Epifanio, entre otros. Para todo esto, cf. nuestra *Gnosis*, pp. 17 y ss., p. 77 y ss. y p. 91, n. 45. Asimismo la útil síntesis de J. M. Robinson *The Nag-Hammadi Codices*, Claremont, 1974.

[343] *rrección*.⁵ Ello, naturalmente, no será óbice a que nos podamos internar en otra literatura gnóstica.

La antropología intramundana bíblica, griega y gnóstica

Un planteo previo se impone, sin embargo, en el desarrollo de nuestro análisis ¿Qué es el hombre en la doctrina gnóstica? Sobre tema, de por sí oscuro, se han deslizado las condenas más que el fuerza comprensivo; de manera que el lector común, y el que no es, ya tendrá listo el dictamen condenatorio. El gnóstico es un *dualista* y ello no sólo por su visión de la realidad,⁶ sino asimismo, llamativamente, en su concepción antropológica. Nuestro intento es el de estudiar un fenómeno religioso en sí e, indudablemente, los dos puntos de vista señalados descansan no sobre un examen autónomo de la Gnosis, sino sobre dos prejuicios implícitos y previos a la reflexión. O si se prefiere, dicha condena catequética, asienta sus raíces no en una observación libre del comportamiento gnóstico, sino en la forma que éste adopta al deber doblegarse ante dos intuiciones de la fe *conformadas* según la perspectiva de una cierta *tradición cristiana primitiva*, que por otra parte, debe confesarse claramente, constituyen dos componentes esenciales del *corpus* de creencias sobre el que se funda la reflexión teológica de la gran Iglesia.⁷ Ellas son, en el primer caso, la irreductible diferencia entre el Creador y la criatura y, en el segundo, una determinada noción sobre la resurrección, entendida como la recuperación perdurable del cuerpo personal o, por lo menos, de la psique espiritualizada. Semejante configuración doctrinal de la fe, efecto de temples psíquicos volitivos y afectivos,⁸ había de entrar forzosamente en fricción con los representantes de la vertiente gnostizante.⁹

⁵ El escrito por su forma literaria es una carta. Una misiva, en la que un anónimo maestro gnóstico aclara las dudas de un discípulo, pero por mi mismo contenido constituye un discurso, tratado o doctrina sobre la resurrección. Por ello el texto copto se cierra con el título “El tratado sobre la resurrección”, transcribiendo el original griego, *lógos peri tas anastaseos*. Utilizamos la edición crítica inaugural, *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, ed. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, *et alii*, Zürich und Stuttgart, 1963 y M. Lee Peel *The Epistle to Rheginos*, London 1969.

⁶ Esta tesis tradicional la hemos refutado en nuestro libro sobre la *Gnosis*. Punto de vista que ya se va abriendo camino entre los estudiosos de las religiones, cf. S. Croatto *El hombre en el mundo I*, Bs. As. 1974, pp. 118-19 y p. 126, n. 29.

⁷ O de otra manera, el punto de vista conocido como ortodoxo, frente a la opción heterodoxa. La expresión de éxito ya en el lenguaje del cristiano preniceno, fue acuñada por el pagano Celso y retomada por Orígenes, el maestro alejandrino. Cf. Orígenes *Contra Celso*, V, 59 (Bueno, B.A.C., p. 382).

⁸ Cf. nuestro artículo de *Revista Bíblica* 37 (1975) 129-138.

⁹ Es lo que claramente afirma A. Orbe *La antropología de San Ireneo, passim* y lo que según E. Gilson *El espíritu de la filosofía medieval*, Bs. As. 1952, Cap. IX, da base a la antropología cristiana.

[344]

Pero si reflexionamos en el segundo caso, que es el que aquí nos ocupa, desembarazados de la prenoción correspondiente, comprobaremos que ni la concepción antropológica del A.T. ni la del N., contrarían la noción gnóstica del hombre, ni siquiera, *lato sensu*, la griega de la época.

El A.T. es el testimonio elocuente de una visión religiosa del hombre. Es decir, en la primera parte de la Biblia el ser humano se reconoce, por una parte, como un ser ligado y dependiente de Dios, como toda criatura, y, por otra, como un ser específico, que constituye el término inferior de esta relación peculiar y que se caracteriza por constituir una unidad triple de espíritu (*ruah*), alma (*nefes*) y cuerpo (*basar*). Síntesis jerárquica y diferenciada es el hombre en el A.T. Síntesis que por su sector medio (la *nefes*, simultáneamente principio de vida y de identidad psíquica o personal) ata o refleja la libertad del espíritu y que es ligada o reflejada por su manifestación inferior, la carne o cuerpo.¹⁰ El peculiar y acentuado empleo, de acuerdo con la mentalidad religiosa sintética e intuitiva, que los textos veterotestamentarios hacen de una anatomofisiología antropológica¹¹ y que la cosmovisión profana y hueramente analítica de Occidente ha vaciado de su contenido original,¹² da clara cuenta de la estructura unitaria, pero ordenada, que preside la noción del hombre en el pensamiento religioso hebreo. Pero no de otro modo aparece el hombre interpretado, tanto en los *Evangelios* como en el *corpus paulinum*. Los presupuestos antropológicos del mismo Jesús se escriben en un palmario recuerdo judío: “Y Jesús, dando un fuerte grito, dijo: ‘Padre, en tus manos pongo mi espíritu’. Y dicho esto expiró” (Lc 23,46)¹³ y el griego de los sinópticos y de Jn, no hacen sino confirmar con un vocabulario que tiende a polarizarse en la pareja alma/cuerpo, espíritu/cuerpo, la misma mentalidad sintética de tradición semítica. Lógicamente, pasajes señalados de la literatura intertestamentaria e incluso evangélica, no parecen hacer alusión a ningún tipo de dualismo o de opo-

¹⁰ Ordeno así los textos para una rápida sinopsis. Salmo 42,2-3, que remite al alma *supra et infra*. Para las cualidades psíquicas de la *nefes*: Núm 6,6.7; 1 Reyes 17,21; 2 Reyes 1,13; Ex 23,9. Para *basar* como manifestación anímica: Salmo 84,2-3 y para el *ruah* como principio último de manifestación: Is 11,2; Ex 31,6; Salmo 104,29-30, etc. Todo ello fielmente resumido en Gén 2,7. Síntesis útil, salvando las contradicciones en que el mismo texto incurre. G. Pidoux *El hombre en el A.T.*, Bs. As. 1969, Cap. I.

¹¹ Numerosos ejemplos en Pidoux *o.c.*, Cap. II.

¹² Manto de olvido que incluso se proyecta en la “modernización” de las versiones castellanas de la Biblia. Cf., por ej., Ex 23,9 y Prov 12,10, en la traducción de la *Biblia de Jerusalén* en donde ha desaparecido el sentido original de la *nefes*.

¹³ Ver asimismo Hechos 7,59, en una línea presente en *Eclesiastés* 12,7 y *Eclesiástico* 40,11.

[345] sición entre los componentes antropológicos, sino que subrayan la jerarquía y correspondiente distinción entre los elementos del hombre. Es patente, a simple vista, que un cuerpo deficiente o rebelde a las inspiraciones espirituales, transformando al siervo en señor, se constituye en velo y obstáculo de aquello a lo que habría de contribuir a hacer brillar dentro de sus posibilidades somáticas.¹⁴ Pero de aquí, todavía en el ámbito bíblico, a comprender la muchedumbre de simplificaciones y sofismas que han hecho mella en una aparentemente clara antropología dualista helénica, hay sólo un paso. Y podemos fijar precisamente, aunque sea con brevedad, nuestra atención sobre un texto platónico que, para muchos ojos, resume y refleja la prehistoria, la historia y la apoteosis de la aberrante reflexión griega sobre el hombre: *Cratilo* 400 c. Se dice allí con referencia a la definición del cuerpo (*sōma*):

“algunos le llaman la *tumba* (*sêma*) del alma, en donde al presente estaría enterrada; también porque por él el alma expresa sus manifestaciones, asimismo es correctamente denominado por ellos *signo* (*sêma*). Pero.., los órficos me parecen haber establecido este nombre, creyendo que el alma expía las faltas por las que ha sido castigada y que para cuidarla tiene por encierro a éste (= el cuerpo), imagen de una *prisión* (*desmotérion* = *sêma, in fine*) ... hasta que haya pagado su deuda”.¹⁵

Aquí se dice en última instancia, que el cuerpo revela al alma como lo inferior a lo superior, o sea, débilmente, pero que, al mismo tiempo, como el alma por su propia naturaleza tendería a brillar libre de las trabas corporales que se lo impiden, éste se define como tumba y cárcel, lo que además, se relaciona con un evidente significado soteriológico vinculado con la doctrina de la transmigración y que nada tiene que ver con la estrecha interpretación *ad usum*, pretérita y contemporánea. Para citar un solo ejemplo. Intérpretes avisados de Platón, los mismos gnósticos, cargaban las tintas sobre ambos aspectos citados, el del ocultamiento de la libre expresión espiritual y el salvífico de la transmigración.¹⁶ Además, toda la línea antropológica

¹⁴ Para lo primero cf. Lc 1,47; Apoc 11,11; 13,15; Sant 2,26 y Mc 2,8; Lc 2,47; Hechos 19,21. Como transición, Mt 10,28; Lc 12,4; Jn 3,6 (rec. Gén 6,3; Is 31,3) y explicación Sab 8,19-20; Sant 3,2. Puede verse, en general, C. Spicq *Dieu et l'homme selon le N.T.*, París 1961, pp. 138 y ss.

¹⁵ Igualmente en *Gorgias* 493a, esta vida es una muerte y el cuerpo una tumba. La última parte del texto que vincula la expresión a la doctrina órfica, es ratificada por *Fedón* 62 b.

¹⁶ Así los naasenos *apud* Hipólito, *Elenchos* V,8 22,2 (Völker, p. 20) utilizan la expresión platónica para referirse al oscurecimiento del hombre espiritual en el terreno, por eso “los frigios lo (= el hombre espiritual) llaman cadáver, en cuanto está enterrado en el cuerpo como un sepulcro y una tumba los carpocristianos *apud* -Ireneo *Adv. Haer.*, I, 25,4 (Harvey E, pp. 208-9), conectan dicho texto con la salvación última y la transmigración.

[346] fiel al más puro mensaje del platonismo en torno al *I Alcibiades* 130 c-133a-b y que culmina en el neoplatonismo, con Plotino y Proclo como sus más brillantes representantes, subraya que entre estos filósofos, la tricotomía cuerpo/alma/espíritu, revela una unidad distinta y de niveles antropológicos subordinados, en la que cada manifestación inferior exterioriza a la superior y a ella se subordina, y que cada estrato, en la medida en que es menos, se torna más visible y material, aunque también, es cierto, más inseguro; al punto de que el espíritu, la luz pura que encandila,¹⁷ recibe su luminosidad de Aquello cuya cualidad luminosa es tal que ni siquiera se ve y de lo que todo pende, y de que el cuerpo, sostenido por el lazo intermediario que es el alma, es lo más visible y, al mismo tiempo, lo que más débilmente muestra a la luz. Naturalmente, aquí nos encontramos en el ámbito de la contingencia y dependencia lisa y llana, de una carne que necesita de un principio anímico para constituirse, no ya en ser vivo, sino incluso en un cuerpo, y cuyos cambios y ambigua estructura posibilitan que el *noús* reflejado en el alma y cuyo guía es, ni siquiera se refleje en las conductas individuales a través de determinaciones, razonamientos o afectos que no lo reconocen por principio, o sea descontrolados. Se explica así que el cuerpo pueda ser tumba y cárcel del alma, a su vez imagen del espíritu, como que la oculta, el cuerpo obra como si este último no existiera y de este modo colabora en posteriores encarnaciones.¹⁸ Hay más; el desequilibrio entre los elementos antropológicos, que de hecho instaura la indebida supremacía de los constituyentes inferiores (y que son así porque dependen y reflejan a los superiores), lleva a su condena, porque en realidad se encuentran “sublevados”, pero de ningún modo a su negación, ni menos a la convicción de una oposición sustan-

¹⁷ Recuérdese Plotino: “Y éste (=el mundo inteligible o el Espíritu)... ha iluminado todo, lo ha llenado de su esplendor y ha enneguecido a los de abajo, los que también no pudiéndole mirar, cual a un sol, se han dado vuelta” (*Enneada*, V, 8,10). El motivo corre universalmente por la época. Cf. *Oráculos Caldeos* 1 y 2; Orígenes *Contra Celso* VI, 66 (Bueno, pp. 446-447) y Synesio *Himnos* 1, 118-122.

¹⁸ Lo dicho puede confirmarse en Plotino *Enneada* VI,7,3-6; Proclo *Comentario a la República* I, 121, 20-27 (p. 139 en la traducción y comentario del P. Festugière, tomo I, París 1970) y como un aspecto bastante generalizado de la mentalidad de la época en algunos tratados del *Corpus hermeticum*, e.g. I, 12 -(Nock-Festugière, I, p. 10), *Asclepio* 6 (ibid., II, pp. 301-303), XII, 2 (*Ibid.*, I, p. 174), etc. Naturalmente, no todo lo postplatónico es idéntico, téngase presente Aristóteles *De anima* 412a 25-30 y más notable por la inclusión del cuerpo en la definición del hombre, Antíoco de Ascalón, según lo trasmite Cicerón en *De fin.* V y Varrón en el com. del libro XIX del *De Civ. Dei* de San Agustín. La ambigüedad de algunos medioplatónicos como Plutarco *Adv. Colotem*, 21, 1119 A, es notable. Las líneas epicúrea y estoica muestran asimismo su peculiaridad. Puede verse J. Pépin *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, pp. 63 y ss. y pp. 110-113.

[347] cial. Por ello ni la existencia virtuosa es rechazada, sino al contrario, fomentada, ni el suicidio permitido, conclusión teórica a la que conducirían un dualismo y escapismo consecuentes.¹⁹

Llegados aquí no encontramos mayores diferencias entre el A. y el N.T. y el pensamiento griego helenístico sobre el hombre. Y ello resulta natural, ya que hasta el momento lo que se ha hecho es dar descripción del hombre *aquí y ahora*, en tanto hijo de Dios, o del hombre cósmico o en el cosmos. Pero el hombre religioso o espiritual, más allá de los credos particulares, aquél que percibe repercutiendo en sí la Causa misma de la que es efecto, en la claridad de su fe, en la realidad de su espíritu que lo enlaza con Dios, se siente inmerso en la necesidad de la inmortalidad. Cuando el espíritu del hombre alienta en su fuente divina, percibe al mismo tiempo su ansia de eternidad o su realidad de ser eterno.²⁰ Y de aquí brota de nuevo, con mayor altura también su pregunta por él mismo. ¿Qué es el hombre? ¿Acaso este ser cósmico en apariencia condenado a desaparecer? ¡No! La transparencia de la visión espiritual le dice cuál es su posición en el en el cosmos, pero también le impone que debe buscar lo que le es más peculiar, aquello mismo que se refleja en su anhelo de inmortalidad que es lo que constituye su esencia. Y debemos reconocer que también en este punto el griego piadoso y el judeocristiano creyente se dan la mano, sólo que responden o formulan diferentemente su intuición de la inmortalidad. Para ser breves: la tendencia helena espiritual ha dicho que si el hombre cósmico es “el Hombre en el hombre”, la definición del hombre le corresponderá al paradigma, no a la imagen, luego el “hombre será su alma”.²¹ En semejante orientación lógica se integran también los gnósticos, los que participando de idéntico rigor racional consideran, no únicamente que “sólo lo semejante puede conocer a lo semejante”, sino asimismo inversamente, que no es posible que lo corruptible (el organismo psicofísico)

¹⁹ Plotino niega ambos puntos expresamente. cf. *Enn* I,9 y I,4,16 y aunque sin comprender el fondo gnóstico, lo subraya o ironiza sobre su posibilidad, cf. *Enn* II, 9,8 y 9.

²⁰ Decía Spinoza, “sentimos y experimentamos que somos eternos”.

²¹ Aquí un lector asiduo de Platón, Filón Alejandrino, y no sólo del *Timeo*, sino asimismo del *Cratilo* (cf. *De opificio mundi*, 150) y dentro de una orientación exegética platónica que por el momento se nos escapa, muestra a horcajadas entre el mundo hebreo y el griego, que la diferencia en la concepción del hombre de ambas culturas, no sólo no radica en la doctrina antropológica intramundana, imagen de la imagen de Dios con Gén 2,7 (cf. o.c., 134-135), y como un *methórios*, límite entre lo mortal y lo inmortal, sino al mismo tiempo que la *imago Dei*, el hombre perdurable expuesto en Gén 1,26 (o.c., 69-73) puede entenderse como la realidad inteligible que permite su reflexión en el mundo particular y sensible, pero que al mismo tiempo, ese modelo no es inerte o conceptual, sino ideal, o sea, lo antes y después que paradigmáticamente opera y permite la existencia virtuosa (cf. o.c., 144). Algunas líneas de la interpretación de Croatto, o.c., pp. 178 y 179, no las veo muy claras.

[348] alcance la incorruptibilidad.. No se trata tanto, nos parece, del desprecio del cuerpo y del consiguiente misterio de la carne,²² cuanto de la comprensión de que una cosa es ser hombre en el mundo y por lo tanto vinculado a Dios, y otra la explicitación lógica que da lugar la conciencia de este *vínculo irrompible* que en el hombre terreno se revela como aspiración de inmortalidad. Las respuestas teológicas y filosóficas, piensa el gnóstico, deben ceñirse estrictamente a la razón, luego el hombre no es la imagen, sino el ejemplar o pneuma. Habrá otros cristianos que constituyen la mayoría, que atesorarán idéntica aprehensión de lo eterno, pero en sus respuestas predominarán los rasgos anímicos volitivos y afectivos, no racionales, lo que los llevarán a ansiar salvar al hombre como un cumplimiento o perfeccionamiento de la imagen en el modelo y así tendremos planteado, en las márgenes cristianas, el misterio central de la resurrección. ¿Qué es la resurrección? ¿Es acaso la proyección perdurable del hombre intramundano o la absorción del hombre en el Hombre? Esta última interrogación de doble flanco, en tanto previa a ambas formulaciones la de la gran Iglesia y la gnóstica, es la que permite abordar el tema de la resurrección en los orígenes cristianos.

El hombre eterno o “*imago Dei*”

San Pablo constituye un ejemplo excepcional para nuestro estudio. Sosteniendo una antropología tripartita analítica (1 Tes 5,23) y sintética,²³ que se complementan entre sí, y acuciado por el ansia de salvar a sus hermanos mediante el mensaje de Cristo,²⁴ versión paradigmática de la caridad cristiana, no puede concebir al hombre intramundano, si no es ya como imagen resplandeciente de la *imago Dei*, como hombre convertido, nuevo, interior, participando de la obra redentora del Segundo Adán y operando por ella y por ello como unidad perfecta con todos los hombres que participan de esta misma realidad de salvación glorificando de este modo al Señor como cuerpo de Cristo, tanto en su expresión individual del misterio de la fe, como en su manifestación comunitaria o eclesial.²⁵

Estas, pues, nos parecen ser las líneas esenciales del mensaje cristiano de Pablo sobre el hombre: 1) reconocer que el hombre en el mundo constituye una unidad que apela a Dios; 2) percibir, igualmente, que lo que hace que el tal hombre sea hombre es lo que seña-

²² Cf. las argumentaciones de A. Orbe “*La Encarnación entre los valentinianos*”; en: *Gregorianum*, 53/2, 1972, pp. 226-228.

²³ Ver 1 Cor 2,14-15 (y ya la exégesis valentiniana en Ireneo, *Adv. Haer.* I,8,3, Harvey I, p. 72). Asimismo Rom 1,9 y 5,5; Rom 13,1; 1 Tes 2,8; Rom 7,24, 4,19. *Si placet, Spicq, o.c.*, pp. 147 y ss.

²⁴ Cf. Rom 1,9. Obsérvese el empleo del verbo *latréyo*, que hace de la vida un culto.

²⁵ Es lo oportunamente subrayado por J. A. T. Robinson *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1952.

[349] la su relación con Dios y, por lo tanto, que en esto hay primacía y que aquí está el hombre; 3) aceptar con claridad que esta verdad la ha comprendido y consumado históricamente Jesucristo, que así ha inaugurado la nueva economía y 4) subrayar, como una consecuencia, que el cristiano debe ser históricamente testimonio de los tres supuestos anteriores, como unidad en la comunidad. En pocas palabras, una antropología crecida bajo el signo soteriológico, e primordial afán de un alma misionera.²⁶

Bajo este cuadro general se inscribe, nos parece, la doctrina paulina sobre la resurrección, que acentúa más la salvación del hombre, que es lo que permite la recuperación de su verdadera realidad y así ser hombre lleno de luz durante su estadía terrestre, que el modo cómo se cumpla dicha recuperación definitivamente.

Y los textos paulinos, acordes con lo dicho y dejando la suficiente franja de penumbra para las interpretaciones disímiles, se ofrecen bajo tres planos: a) nombrando simplemente la resurrección;²⁷ b) dando a la palabra resurrección un sentido soteriológico predominante²⁸ y c) hablando de la naturaleza escatológica de la resurrección. En este último caso, nos podemos detener en tres ejemplos.

En primer término 1 Tes 4,14-17 opone muerte y resurrección, Pero más adelante ni siquiera la muerte es necesaria, pues los que se mantengan con vida en la venida del Señor, serán arrebatados por los aires, para estar “siempre con el Señor”. Poco podemos decir aquí de la naturaleza del resucitado. Podemos afirmar, sí, que los sucesos escatológicos se encuentran expuestos bajo una imaginería apocalíptica que habla de un sentido trascendente al literalismo y que si oculto nos resulta su contenido, ello ya sucedía a sus destinatarios originales.²⁹

Fil 3, 20-21, habla del cielo y del poder del Señor para transfigurar nuestro cuerpo miserable (*metasjematisei to sōma tes tapeinóseos hemōn*) en un cuerpo glorioso como el de Él. Este texto, pues, habla del cuerpo resucitado como cuerpo de gloria, pero nada más.

Nos podemos internar así en el texto más dilatado del Apóstol sobre la resurrección, el Cap. 15 de 1 Cor. Aquí se nos facilita:

3-8

Un resumen ya tradicional que Pablo trasmite y que registra omisiones y adiciones de testigos. Cristo murió por nuestros pecados,

²⁶ Cf. Fil 1,23-25.

²⁷ Cf. p. ej. Gál 1,1; 1 Cor 6,14; 2 Cor 1,9; 4,14; Rom 1,4; 8,34. Asimismo 1 Ped 1,3; 1,21; 3,21-22; 2 Tim 2,8 y el texto indirecto de Hechos 23,6-8.

²⁸ Rom 6,3-11; 8,11; Ef 2,5-6; Col 2,12-13; 3,1-2. Igualmente 1 Jn 3,14. Recuérdese Ignacio Antioqueno, *Ad Trallianos*, 11,1: “El que (Jesucristo) murió por nosotros, a fin de que, por la fe en su muerte, escapéis a la muerte” (Bueno, B.A.C., p. 488).

²⁹ De aquí las aclaraciones de 2 Tes 2,1 ss.

[350] fue sepultado y resucitó al tercer día,³⁰ se apareció, a Pedro y a los doce,³¹ a otros quinientos hermanos, a Santiago, a todos los apóstoles³² y a él mismo.³³

12-34

La resurrección de los muertos es la realidad fundamental de la fe cristiana.

35-53

El modo de la resurrección. Lo que es corruptible, “la imagen del hombre terreno”, se mudará (*allagesómetha*) en la “imagen del celeste”, incorruptible. El organismo psicofísico en cuerpo neumático, en idéntica relación a como el grano muere como grano para renacer como espiga. Lo corruptible no resucitará, sino lo transformado en incorruptible, el espíritu personalizado, al parecer.

Esto puede ser lo dicho por Pablo, sobreentendiendo Gen 2,7 y 1,26 así cómo a la persona de Jesucristo, primicia de la resurrección. Pero hay aquí una fluidez de conceptos girando acaso en torno a la zona de tangencia del espíritu de Dios, o el espíritu a secas, con el centro de la personalidad, que ha permitido pedir apoyos a este texto tanto en favor de la especulación eclesial de menor sutileza que la paulina, que la hace descender, como de la gnóstica que reflexiona sobre él con tendencia a trascenderlo.³⁴ Pero debemos advertir que tampoco en esto eran arbitrarios estos teólogos metafísicos, sino que, como discípulos del mismo Pablo,³⁵ extraían del maestro lo que más afín era a su capacidad razonadora. Y es natural que aquí insistieran en los textos que más les seducían, los de perfil soteriológico, ya que la gnosis, piedra básica de su interpretación, saltando fronteras religiosas, es el autoconocimiento o reencuentro

³⁰ Cf. Mt 28,7; 9,27.63; 17,22-23; Hechos 2,24; 10-40; Jn 20,9; Lc 9,22; 18,33; 24,7; 24,46; Mc 10,34. Para los tres días recuérdese Jonás y los tres días en el vientre de la ballena y la expresión “en tres días le reedificaré” del mismo Jesús. El símbolo niceno recoge la tradicional doctrina: *kai anastánta tê tritê heméra*. Puede verse I. Ortiz de Urbina *El símbolo niceno*. Madrid 1947, pp. 251-252.

³¹ Lc 24,34 y 36 ss.; Jn 20,19-27.

³² Hechos 2,32; 1,3.

³³ No se menciona a María Magdalena, Jn 20,11 ss., ni a los discípulos de Emaús, Lc 24,13 ss., Mc 16,9 y 12. Mc 16,14, habla de los once. Mt 28,9, de las mujeres. También Mt 28,17.

³⁴ La primera de las líneas es la clásica, que remata espléndida en Ireneo de Lyon *Adv. Haer.*, V,13,3 (Harvey II, p. 357) y de la que depende como síntesis la catequesis eclesial habitual. Ella hacía ya su primitivo camino a través de Ignacio (*Esmirniotas* III,1-3 (-Bueno, p. 490) y Teófilo Antioqueno (*Ad Autolicum* I,7-8 (Bueno, p. 775) y no se muestra tan segura en Clemente Alejandrino y Orígenes, aunque sí en Tertuliano e Hipólito. Puede verse: A. Orbe *Antropología de San Ireneo*, pp. 94 y ss.

³⁵ Efectivamente Clemente Alejandrino habla de Valentín como discípulo de Theodas, a su vez de Pablo. Basílides de Glaukias, el intérprete de Pedro. Para hacerse cargo de las dificultades basta con ver a A. Orbe “*La tradición en la lucha antignóstica*”, p. 28.

[351] de la imagen verdadera, una regeneración o vuelta a la auténtica vida.³⁶

Ya los adeptos de la Gnosis conocidos como naasenos, según Hipólito Romano, hacían profesión de una antropología tripartita para exponer al hombre terrestre como imagen del Hombre Perfecto, Adamas o incorruptible,³⁷ que asimismo se revela como el hombre interior (Rom 7,22) e igualmente como la Jerusalén superior que recibe a los vivientes o gnósticos como Madre de ellos (Gál 4, 26). Ahora bien, este reencuentro del hombre interior o, con terminología paulina, la transformación del hombre muerto en vivo, constituye la *resurrección*. Más, se prosigue con osadía, este descubrimiento del verdadero hombre velado o este tránsito de lo encubierto a lo desoculto, es lo que significa la puerta de los cielos, y fue ésta la que Pablo vio en su rapto al tercer cielo (2 Cor 12, 2ss).³⁸ Se adivina, por otra parte, el subrayado de la expresión “ha llegado el fin de los tiempos” (2 Cor 10,11) como aplicada a los gnósticos o pneumáticos, que son ‘los resucitados o beneficiarios de esta experiencia de la propia profundidad. Manera de ver que es así expuesta al revés por San Ireneo de los disidentes que él denomina ofitas.³⁹

‘los discípulos cuando le vieron que había resucitado, no le (==Cristo) conocieron, ni tampoco a Jesús, gracias al que (= el cuerpo) había resucitado. Y dicen que existió este grandísimo error entre los discípulos sobre Jesús, pues creían que había resucitado en cuerpo material, ignorando que *la carne y la sangre no heredan el reino de Dios*” (*Adv. Haer.*, 30, 13, Harvey I, p. 239).

Y esta misma interpretación de la realidad religiosa de la resurrección anticipada en estas dos noticias indirectas y que finca en la reivindicación de lo espiritual naturalmente incorruptible, de lo que es reflejo el hombre terrestre perecedero, y no sobre la proyección de lo efímero en lo eterno, es la que se sostiene a todo lo largo del *De Resurrectione*.

La *Carta a Rhegino*, un gnóstico éste de la mitad del siglo II, expone la doctrina sobre la resurrección de un maestro valentiniano oriental. Se aclaran en ésta al discípulo una serie de dificulta-

³⁶ Ejemplar *Ev. Veritatis* 25, 13-19.

³⁷ Se puede ver también *Evangelio de Felipe* 23 y el comentario de R. McL Wilson *Gnose et N. T.* 1969, pp. 135-137. Al texto de Hipólito ya se había referido H. Schlier «*Der Mensch in Gnostizismus*”; en: *Anthropologie Religieuse*, Leiden 1955, pp. 60-76.

³⁸ Sobre el tema y sus raíces hebreas puede verse nuestra colaboración en el tomo de *Homenaje a R. Obermüller* “San Pablo y el problema de la Gnosis”, n. 49.

³⁹ Naasenos u ofitas, bien sea la terminología hebrea o griega, ambos tienen que ver con la serpiente.

[352] que él ha encontrado sobre el tema *de* la resurrección en sus relaciones con paganos y con cristianos de la gran Iglesia.⁴⁰ Se subraya de este modo, primeramente, que el hecho de la resurrección es un fenómeno religioso o espiritual y por ello que sólo la fe da acceso a él. La mera búsqueda filosófica (=racional) no toca este ámbito, pero el entender la resurrección como una recuperación corporal o psíquica al estilo de los oponentes eclesiásticos, representa una mala interpretación del dato de la fe. Garantía y canal del fenómeno de la resurrección es Cristo Jesús, pero el hombre espiritual, el que como Él ha reconocido que su esencia propia es el espíritu “ha sufrido, resucitado y subido al cielo con Cristo”. O sea, sabiendo lo que realmente es, ha pasado de la imagen al modelo, o del hombre al Hombre: Verdad u Hombre Verdadero. Creer que lo cambiante del mundo (lo psicofísico) puede alcanzar la inmortalidad, constituye una gran equivocación. Sólo lo inmutable puede recuperarse por ser inmutable y el centro espiritual brillar eternamente. Que lo superior se oculte en lo inferior es posible, pero que lo inferior se transforme en lo superior, resulta ser un lenguaje absurdo que, basándose en la fe, es víctima del arbitrio lógico.

He aquí, pues, claramente, el fenómeno de la resurrección presentado como un paso, mejor, como un salto desde lo mudable y perecedero a lo inmutable, sin que enturbie la reflexión nada que toque a la vida de los sentidos ni a los aspectos anímicos, volitivos y afectivos que se esfuerzan por eternizarse. Pues como escribe el anónimo maestro que tratamos:

“Pero la resurrección (*anástasis*) no tiene una naturaleza de este tipo (como si fuese una ilusión), pues ella es la Verdad, lo que está firmemente establecido, es la revelación de lo que es, el cambio de las cosas y la transformación (*metabolé*) en novedad. Ya que la incorrupción (desciende) sobre la corrupción, la luz se derrama sobre la oscuridad, absorbiéndola, y la plenitud (*pléroma*) completa la deficiencia” (*De Res* 48,30 - 49,6).

Quedaría por tratar, es cierto, cómo es posible compaginar las noticias gnósticas aquí descriptas con las elucubraciones de los valentianos occidentales que parecen ofrecer una antropología intramundana no unitrina, sino triada, en el sentido de la existencia de tres clases de hombres, pneumáticos (los gnósticos), psíquicos (los simples creyentes) y carnales (los incrédulos). Pero prolongar el presente trabajo con esa tarea, que no sería breve, equivaldría a someter la atención del lector a un nuevo extenso tratamiento que el respeto hacia él nos aconseja diferir para otra oportunidad.⁴¹

⁴⁰ Así lo aclara ahora M. - Lee Pee1 *o.c.*, pp. 12 y ss.

⁴¹ Ya puede ver el lector a A. Orbe “*La definición del hombre en la teología del s. II*”; en: *Greg* 3, 1967, pp. 522 y ss.