

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El descendimiento a los infiernos en la exégesis actual [The Descent into Hell on modern exegesis]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Lage, F.
Publisher	Ediciones Encuentro
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-03 00:18:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213695

estudios

El descendimiento a los infiernos en la exégesis actual

(1 Ped. 3, 18-4,6)

por
F. Lage

El descendimiento de Cristo a los infiernos nos remite a un artículo del Símbolo Apostólico que desde el siglo XVI se fundamenta en un texto de sentido dudoso sacado de una carta de segundo orden, pospaulina, protocatólica, de autenticidad discutida. Sería el caso de una afirmación dogmática que, propuesta por el Concilio IV de Letrán (1215) y recogida por todos los catecismos, desde el Catecismo Romano hasta los más actuales de nuestros días, no transmite sino una creencia marginal, de tinte mitológico, nacida en el ambiente de la religión popular del judeo-cristianismo. Era, pues, de esperar que, al aplicar la exégesis sería al texto de 1 Ped. 3, 18-22, éste se revelara del todo insuficiente. ¿Será posible actualizar el mensaje de este texto en el plano hermenéutico? La antropología bíblica, la teología de la resurrección y nuestra figuración de la vida en el más allá han cambiado de tal forma que no vemos por dónde empezar. El dogma indudablemente «está ahí», pero, ¿es posible que se haga sentir de nuevo en la conciencia de los creyentes?

Analizaremos primero el texto de 1 Ped. 3, 18-22 y aludiremos después a los problemas que desde la exégesis se plantean para la cristología y la teología.

1. Los datos de la Primera Carta de san Pedro

La carta primera de Pedro, que, por usar la expresión de Lutero, muchos relegarían a la «paja» dentro del Nuevo Testamento, no es en realidad un escrito de segunda categoría. Con razón ha sido rehabilitada por la exégesis reciente¹:

¹ La bibliografía anterior a 1965 se encuentra completísima en la obra fundamental de W. J. Dalton: *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Pe 3, 18; 4, 6*, Roma, 1965. La posterior a

ni es tan tardía como se pensaba, ni necesariamente posterior a la literatura paulina, pues puede ser anterior a la carta a los Efesios, ni hay que descartar sin más una cierta participación de san Pedro en la composición de este texto que aparece hoy como extraordinariamente valioso para la teología y la pastoral².

El problema de autor lo sugiere el texto mismo de la carta. Si bien Pedro dirige el saludo del encabezamiento (1,1), la carta ha sido escrita por mano de Silas o Silvano (5,12), el mismo colaborador que aparece en el encabezamiento de las cartas a los Tesalonicenses y que conocemos por el libro de los Hechos. Como ciudadano romano (Act. 16,37), debía conocer bien la lengua griega. El estilo de la carta es correcto, sin semitismos, con cierta elegancia. ¿Qué parte hay que atribuir a Pedro y qué parte a su colaborador? El examen interno de la carta sugiere que Silas no se limitó a copiar lo que le dictaba Pedro. Con frecuencia, da la impresión que igual le pudo dictar Pablo. O pensamos —y esto no deja de tener su buena razón— que los dos Príncipes de los Apóstoles se expresarían de forma bastante próxima sobre muchos puntos o bien —y esto responde al carácter tan original del pensamiento paulino— tenemos que admitir que Silas conocía tan bien la fraseología paulina que, al ponerse posteriormente al servicio de Pedro, seguía pensando y escribiendo como había aprendido en sus años de apostolado con Pablo. Desde luego sería todo más fácil admitiendo que Silas escribió la carta por su cuenta y la divulgó bajo el nombre de Pedro para darle más peso y autoridad³.

Si no descartamos una cierta intervención de Pedro en la redacción de la epístola, ésta ha de situarse en torno al año 64⁴. Difícilmente hubiera sido puesta en circulación una carta atribuida a Pedro, después de la muerte de éste. A condición de que los destinatarios fueran comunidades cristianas localizadas

esa fecha la iremos indicando en las notas, según convenga. Aquí nos referimos en particular a: J. H. Elliott: *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976), pp. 243-254.

² Baste citar, entre muchos, P. Lippert: *Leben als Zeugnis. Ein Beitrag des ersten Petrusbriefes zur pastoraltheologischen Problematik der Gegenwart*, Studia Moralia 3 (1965) pp. 226-228; R. Frattallone: *Fondamenti dell'agire morale secondo la 1ª PT: Il battezzato sulle orme di Cristo*, Bolonia, 1971.

³ Sobre el problema del autor, tratado por todos los comentarios, ver más especialmente, N. Brox: *Zur pseudoepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes*, BZ 19 (1975), pp. 78-96.

⁴ Es la opinión de Bo Reicke: *The Epistles of James, Peter and Jude* (Anchor Bible, 1964, p. 71). Este autor tiene un estudio importante sobre el mismo tema de este artículo: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946. M.-E. Boismard sugiere una composición de la carta en cuatro momentos: 1) núcleo de catequesis petrina; 2) elaboración de la forma epistolar por parte de Silvano; 3) aceptación del escrito por parte de Pedro hacia el 64; 4) eventual reelaboración y difusión definitiva por Silvano en los años siguientes (DBS 7, 1415-1455). Elliott: *The Rehabilitation*, p. 254, se inclina por una fecha entre 70 y 90.

efectivamente en «el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1,1) y no, en un sentido figurado, todos los que vivían como emigrantes de la diáspora en cualquier región del Imperio. De hecho, al final de la carta, Babilonia es tomada en este sentido figurado para designar Roma (5,13) como hace también el autor del Apocalipsis.

Vamos de incertidumbre en incertidumbre. Sí aparece clara la intención de la carta: fijar las líneas de la conducta cristiana para el tiempo de la dispersión, ofrecer una ética para cristianos que con razón se veían como desterrados en medio del mundo pagano. Hoy diríamos, más simplemente, trazar el estilo de un cristianismo en diáspora, tal como ha sido propuesto para nuestro tiempo. Con frecuencia, hoy como entonces, el cristiano se ve como si fuera de otra raza, como si hablara otro lenguaje, como sirviendo a un Dios desconocido para la mayoría⁵. Pero este mensaje de la epístola se presenta en una mezcla curiosa de varios géneros literarios. Indudablemente el género epistolar es el dominante, pues es el que abre y concluye el escrito. Pero en medio se encuentran fragmentos de himnos bautismales, pasajes kerigmáticos, tono parenético⁶.

Si prescindimos de las secciones propiamente epistolares, el contenido de la carta puede dividirse en dos partes: la primera es una exposición de la vida de fe en la comunidad eclesial (1,3-2,10), la segunda da indicaciones para el comportamiento cristiano en el mundo (2,11-4,11). En esta segunda parte, después de aludir a la ejemplaridad de conducta entre los paganos, se examinan diversos puntos concretos: deberes cívicos, situación de los esclavos, vida conyugal, construcción de la convivencia. Todos los puntos se enfocan, no desde una perspectiva neutra sino desde la situación penosa en que todos esos niveles tenían que soportar los cristianos. De ahí la prolongada exhortación a vivir sumisos: ante los que os denigran como personas depravadas no tenéis más argumentos que vuestra buena conducta, esperando que la verdad salga a relucir el día del juicio divino (2,12). Inmediatamente sigue el párrafo que trata más directamente de la vida en persecución y que contiene las frases centrales de nuestro estudio: 3,18-4,6. Propiamente, la mención del descendimiento a los infiernos se encuentra en 3,19 y 4,6. Analizaremos el primero de estos textos en el pasaje 3, 18-22. Del segundo nos ocuparemos más brevemente.

El tono del pasaje 3, 18-22 refleja la característica combinación de elementos himnicos y parenéticos que se encuentra en toda la carta. Dividiendo estos versículos según su diverso origen, podríamos ordenarlos así:

⁵ Cf. Ch. Wolff: *Christ und Welt im 1. Petrusbrief*, «Theologische Literaturzeitung» 100 (1975), pp. 334-342.

⁶ El defensor de la presencia de himnos bautismales es sobre todo M.-E. Boismard en diversos artículos y luego en su obra: *Quatre Hymnes baptismals dans la Première Épître de Pierre*, París, 1961. Ver también, E. Lohse: *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, ZNTW 45, 1954, pp. 68-90.

Himno bautismal

Desarrollo en prosa

18. Cristo murió por los pecados, el Justo por los injustos, a fin de conducirnos a Dios. Sufrió la muerte en su cuerpo, fue vivificado por el Espíritu.
19. (En el Espíritu) fue y predicó a los espíritus en prisión.
20. a los que antiguamente se habían rebelado, mientras aguardaba la paciencia de Dios, en los días de Noé cuando se construyó el arca, en la cual unos pocos, ocho personas en total, se salvaron por el agua,
21. la cual simbolizaba el bautismo, por el que ahora somos salvados, no porque nos despoje de la impureza corporal, sino porque exige un compromiso con Dios, hecho con buena conciencia, gracias a la resurrección de Jesucristo,
22. (el cual)
está a la derecha de Dios, pues
fue al cielo
y a él están sometidos ángeles, dominaciones y potestades⁷.

Llama la atención el estilo fragmentado, casi telegráfico, de la sección hipotéticamente considerada como prosa. Encontramos un sinnúmero de alusiones que se entrelazan en un período trabajoso. Recuerda un estilo frecuente en el predicador teólogo: tanto él como algún entendido saben a dónde apuntan sus alusiones y precisiones, mientras el público está pensando si no se podrían decir las cosas más directamente. En todo caso, importa señalar que —prosa o himno— el versículo 19 se encuentra en esta sección sobrecargada.

La traducción que acabamos de ofrecer implica ya una exégesis que ahora tenemos que justificar por palabras, no según el orden del texto griego sino siguiendo el orden de nuestra traducción:

⁷ La división del texto es claramente sólo resultado de conjeturas. Para la fijación del original, cf. las notas de B. M. Metzger a la edición de Aland. El sentido de eperótoma es el defendido por C. G. Richard: *1 Peter 3, 21*, *JThSt* 32, 1931, p. 77.

En el Espíritu: Al pie de la letra sería «en el cual» (*en ho*)⁸. De hecho, la expresión se utiliza como conjunción temporal en varios lugares de la epístola (1,6; 2,12; 3,16; 4,4). Aquí significaría: «con tal motivo», «entonces», «en esa ocasión»⁹. La proximidad del sustantivo «espíritu», en el versículo precedente al final, recomienda el sentido relativo estricto. De hecho, para la interpretación vendría a ser lo mismo. Lo importante es que aquí se diferencia ya radicalmente la exégesis moderna, que tiene en cuenta el planteamiento actual de la antropología bíblica dentro del pensamiento semita, y la exégesis antigua (y moderna, pero ajena a los problemas de mentalidad) para la cual los términos antropológicos del Nuevo Testamento —carne, cuerpo, alma, espíritu— tenían el mismo valor que dentro de la antropología griega. Así todavía en el comentario de J. Michl: «El estado “según el espíritu” es la subsistencia del alma sola, separada del cuerpo, en el lapso que transcurrió entre la muerte en la cruz y la resurrección en el sepulcro». «Carne» y «espíritu» los entiende naturalmente «como los dos elementos de que consta el hombre, cuerpo y alma». Las afirmaciones sobre los diversos acontecimientos salvadores han de entenderse «cronológicamente», es decir, que indican el orden sucesivo de los acontecimientos: muerte, descendimiento, resurrección y ascensión. «En el espíritu», es decir, «en una forma de existencia en que el alma se hallaba separada del cuerpo, Jesús descendió al reino de los muertos»¹⁰. Hoy se acepta que, mientras no se demuestre lo contrario, los esquemas antropológicos del Antiguo Testamento persisten en los autores del Nuevo. La adopción del esquema dualista griego ha de ser demostrada en cada caso¹¹. Según eso «espíritu» no es «alma», entendida como componente autónomo capaz de subsistir separada del cuerpo con actividad propia después de la muerte. El himno de 1 Tm. 3,16 aclara el sentido de la oposición «en el cuerpo-en el espíritu»: «Se manifestó en forma humana, fue justificado en el Espíritu» (a partir de la resurrección, como indica más precisamente Rm. 1,3 s.). Se indican, pues, las dos fases de la existencia de Jesús: antes y después de su resurrección»¹².

Fue y predicó: El mismo término (*poreuzēis*) se utiliza aquí y en v. 22 para

⁸ Corrigiendo el texto en el sentido de la exégesis reciente, algunos han propuesto introducir aquí a Enoch como sujeto basándose en la fácil confusión a que daría pie en tal caso el texto griego: entendido seguido y con mayúsculas «enokaienojs» («en el cual también Enoch»).

⁹ Así Bo Reicke: *The Epistles*, p. 138.

¹⁰ Es la interpretación de J. Michl: *Cartas Católicas*, en O. Kuss-J. Michl: *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*, Barcelona, 1977, p. 498. La edición original es de 1953. Lo chocante no es que este comentario se haya escrito con esta mentalidad hace tanto tiempo, sino que se publique en España casi un cuarto de siglo después como si no hubiera habido investigaciones decisivas en ese intermedio larguísimo.

¹¹ Probablemente Col. 2,5 («ausente en el cuerpo, presente en espíritu»); 1 Cor. 5,3. En 1 Ped. 2,11 aparece «alma» (*psyjē*) en sentido helenista.

¹² Para este análisis, cf. W. J. Dalton: *Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter*, *Gregorianum* 49, 1968, pp. 11-37, esp. pp. 26-28. La antropología del Nuevo Testamento se

expresar la subida de Cristo al Padre. No hay término propio para designar un descenso. Tampoco el verbo «predicar» aparece determinado. En 4,6 se utiliza la terminología de la Buena Nueva y precisamente por eso quizá se refiere a otra actividad distinta. Seguramente que si Jesús fue a alguna parte, fue para algo. No faltan lugares del Nuevo Testamento en que se da a entender que fue simplemente para estar allí, como Jonás en el vientre del cetáceo (Mt. 12,40), o a esperar que alguien le sacara del lugar de los muertos (Rm. 10,7)¹³. Además de proclamar no sabemos qué, Jesús pudo ir a tomar posesión del reino de la Muerte y del Hades (Ap. 1,18) y a liberar a algunos de los difuntos (Mt. 27, 51-53).

A los espíritus en prisión: Nuevamente nos encontramos con la mentalidad antropológica más común en toda la Biblia, que no coincide con la división griega de cuerpo y espíritu (alma, decimos incluso nosotros en el lenguaje ordinario complicando más las cosas). En Heb. 12,22 s. sí se alude a los espíritus de los justos que alcanzaron su consumación en la Jerusalén celestial, pero no es habitual este uso del término espíritu. La aposición del v. 20 no ayuda gran cosa, pues ignoramos quiénes son los «rebeldes» o desobedientes del tiempo de Noé, el heraldo o proclamador (*heryx*, 2 Ped. 2,5) de la justicia. Hoy se busca en la historia que, según Gn. 6, 1-4, precedió al diluvio, a estos pecadores archirebeldes: serían los *nefilim*, héroes o gigantes que nacieron de la unión entre los hijos de Dios y las bellas hijas de los hombres. La prisión donde éstos o los espíritus en cuestión se encontraban se identifica como el Hades, que no es precisamente el *sheol*, sino la gehenna del Nuevo Testamento y del rabinismo¹⁴.

Tan ininteligible como esta alusión a los espíritus encarcelados resulta el sentido de 4,6: «La Buena Noticia fue predicada también a los muertos que, en su existencia física, fueron juzgados como todos los hombres son juzgados a fin

encuentra en los artículos *sarx* y *pneuma* del TWNT VI, pp. 387-453 y VII, pp. 98-151, por E. Schweizer. La antropología del Antiguo Testamento la sintetiza E. Jacob, TWNT IX, pp. 614-629.

¹³ El sentido neutro, no teológico, de «proclamar», en Lc. 12,3 («lo que os digo en secreto, proclamadlo en los techados») y Ap. 5,2 (el ángel que grita). Bo Reicke defiende el sentido técnico: «this is the technical expression for announcing the "kerygma", i.e., the proclamation of the Christian preachers that Jesus is Christ, that the Suffering Servant is the Lord. This is probably also the content of Christ's preaching to the Spirits in prison» (*The Epistles*, p. 138).

¹⁴ En principio la gehenna era el lugar donde iban condenados los impíos en espera del juicio final. En el siglo I después de Cristo la gehenna, por influjo de la literatura apocalíptica, desplaza por completo al término *sheol*; la gehenna es el lugar a donde van a parar los impíos tanto a la espera del juicio final como después de éste. Es posible que en el Antiguo Testamento el lugar de los muertos no sea imaginado ni definido como una prisión. Pero en el judaísmo contemporáneo de los escritores del Nuevo Testamento esta concepción parece que surge espontánea del modo de referirse al lugar y tormentos de los condenados, cf. Strack-Billerbeck: *Exkurs* 31, p. 1022 ss. La cautividad es mencionada en Ef. 4, 8-10; también Col. 2,15.

que en su existencia espiritual pudieran alcanzar una vida en Dios¹⁵. El pensamiento parece que vuelve a 3,19, pero sin que nos ayude gran cosa. Parece que no todos los muertos pueden ser identificados con los espíritus encarcelados. Si a todos los muertos se les anuncia la Buena Noticia, ¿podrán todos finalmente alcanzar con la vida en Dios la salvación?

Es la tesis de la misericordia final que ha tenido siempre sus partidarios en la teología griega y que seguirá atrayendo a todos los que no pueden hacer las paces en su corazón con la idea de una condenación final y eterna. Clemente Alejandrino y Orígenes siguen este camino. Jesús no solamente predicó a los vivos sino también a los que ya habían muerto. Los mismos apóstoles mantuvieron esta doble actividad. Igual que los médicos van a casa de los enfermos, también Cristo fue al infierno a procurar la salvación de los pecadores. No los convirtió a la fuerza, sino respetando su libertad. Dentro de la misma línea, Cirilo Alejandrino se atreverá a afirmar que la predicación de Cristo fue tan eficaz que convirtió a todos los condenados, dejando al demonio solo en el infierno. A la pregunta de por qué Cristo dejó pasar tanto tiempo antes de venir al mundo, responderá que para los que vivieron antes que El estaba destinada esta predicación de última hora. Este es el tema primitivo que está siempre en todas las elucubraciones posteriores sobre el descendimiento a los infiernos¹⁶.

La teología occidental corregiría esta visión optimista de salvación indiscriminada para todos, justos y pecadores. La predicación de Cristo sólo sirvió a aquellos que, temerosos de Dios, vivieron como hombres justos y piadosos y desearon ver a Cristo. En el infierno no es posible una predicación de conversión, sino una presencia de Cristo para que profesaran su fe los que anteriormente ya implícitamente habían creído en El. San Agustín reforzará esta corriente de oposición a una conversión de los impíos en el infierno. Y, en su oposición a las opiniones contrarias que juzgaba del todo heréticas, llegará a negar que el texto de 1 Ped. 3,19 pueda referirse al descendimiento a los infiernos. Más bien hay que referirlo a la predicación dirigida por Cristo a los contemporáneos de Noé. Pues el Verbo estaba dirigiéndose a toda la humanidad desde Adán, también a la generación del diluvio. ¿Y los muertos de 4,6? Hay que entenderlo en sentido espiritual: son los muertos espirituales los que, también en sentido espiritual, viven encarcelados en las tinieblas de su error e ignorancia. A pesar de la fuerza que hay que hacer a los textos y a pesar de lo incomprensible que resulta una predicación de Cristo a la humanidad de las

¹⁵ Es una traducción parafraseada, que se inspira en la de *Good News Bible*. Con razón, cree Michl que «la afirmación de que la nueva vida de los muertos es una vida "a la manera divina", parece demasiado fuerte para ser el verdadero sentido del pasaje» (p. 511).

¹⁶ «On comprend que cette question dût préoccuper le milieu judéo-chrétien» (J. Daniélou: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tuournai, 1958, p. 259).

generaciones anteriores, la interpretación de san Agustín, reforzada por santo Tomás, había de ser aceptada ya en general por la teología de Occidente. Hubo que esperar a la aparición de los teólogos de la Reforma, que nuevamente se interesaron por el tema, para que gracias a san Roberto Belarmino el texto de 1 Ped. 3,19 fuera nuevamente entendido en relación con el descendimiento a los infiernos¹⁷. Esta aceptación contribuyó a la inclusión de este artículo en el Símbolo Apostólico a través del Catecismo y del Breviario romanos¹⁸.

La exégesis actual, por caminos diversos, está en contra de esta interpretación: el texto de 1 Ped. 3,19 no trata del descendimiento de Cristo a los infiernos. Tanto entre católicos como entre protestantes son numerosos los que participaron hoy de esta opinión: H. Geschwind, Bo Reicke, W. Bieder, W. J. Dalton, J. H. Elliott. Comentando la obra de W. Bieder, escribía ya en 1951 el Padre Benoit que los argumentos para interpretar de una manera nueva, en base a los apócrifos, los textos de 1 Ped., aun cuando sean el argumento principal para el artículo de fe del descendimiento a los infiernos, merecen ser tenidos en consideración pues demuestran el escaso fundamento de ciertos argumentos escriturísticos. Apoyándose en diversos apócrifos, sobre todo en los libros de Enoch, se llega a demostrar que no se habla de una predicación de Cristo a los hombres rebeldes contemporáneos del diluvio, sino de un anuncio o proclamación a los ángeles rebeldes de que hablan constantemente los mencionados libros de Enoch. Ya en el primer libro se habla largamente de las andanzas de los ángeles con ocasión del diluvio. Pero es precisamente en el libro segundo, el «Enoch Eslavo», que tiene todas las trazas de ser una reedición cristiana contemporánea de la 1 Ped., donde se describe el encuentro de Enoch con los ángeles caídos, encarcelados en el segundo cielo: «... esperaban el juicio eterno. Vi que los ángeles condenados estaban llorando. Y dije a los que estaban conmigo: ¿Por qué los torturan? Ellos me respondieron: Estos son los que apostataron del Señor, los que no escucharon la voz del Señor, sino que se aconsejaron con su propio albedrío»¹⁹. Para ir a ese lugar, ni Enoch ni Cristo (al que luego se aplican estas andanzas) tienen que descender, sino más bien

¹⁷ Para la historia de la interpretación en la Patrística y en la Edad Media, cf. J. Chaine: DBS 2, 395-431. Para la historia de la interpretación entre los reformados, cf. Bo Reicke: RGG, 3.ª ed., pp. 3, 407 s.

¹⁸ La primera afirmación del descendimiento en un símbolo se debe a Rufino de Aquilea que expone, hacia 404, el símbolo que se utilizaba en su iglesia. La parte que correspondió a Rufino en la elaboración de la leyenda sobre el origen apostólico, así como la libertad con que otros autores eclesiásticos se referían al símbolo han sido estudiadas por H. de Lubac: *La Foi Chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París, 1969, p. 19 ss.

¹⁹ 2 Enoch 7, 1-3. La misma idea se repite en el Testamento de Leví 3,2. Para un estudio actualizado de toda esta literatura, cf. M. Delcor: *Mito y Tradición en la Literatura Apocalíptica*, Madrid, 1977 («El juicio de los ángeles», p. 63; «El libro de los Secretos del Henoc Eslavo», p. 101 s.).

subir. De Hecho 1 Ped. 3,19 no utiliza, como vimos, sino el genético *poreuzeús*, el mismo verbo utilizado para indicar el ascenso a la gloria. De hecho poco importa este cambio de dirección. El autor de este segundo libro de Enoch utiliza un procedimiento sincretista que le permite fundir tradiciones divergentes²⁰. A tales ángeles no se les transmite un mensaje de salvación sino una notificación de la victoria de Cristo sobre los espíritus, los ángeles, las dominaciones y potestades²¹. Los «muertos» a los que se anuncia la Buena Noticia según 4,6, serían los mismos destinatarios de la carta, los cuales estaban muertos antes de su conversión y ahora son vivientes en Cristo; a los ojos de los infieles son perseguidos físicamente y moralmente, pero a los ojos de Dios y de acuerdo con la vida que importa, no sufren daño alguno²².

2. Consecuencias para la cristología

El texto de 1 Ped. 3,18-4,6 no es el único en que se fundamenta la afirmación del descendimiento de Cristo a los infiernos. Como tampoco es ésa la única epístola ni el único escrito del Nuevo Testamento en que se encuentran referencias a los temas queridos de la literatura apocalíptica. La historia de Noé aparece repetidas veces en los evangelios. El influjo de Enoch es claro en 2 Ped. y Judas. En algunos casos esa referencia es marginal. Pero aquí se presenta como artículo fundamental de fe lo que no es sino una ampliación del triunfo cósmico de Cristo por su muerte y resurrección. El único «viaje» que realiza Cristo es su ascensión a los cielos. En esta afirmación incluimos una expresión mítica, pero la dirección del camino es segura: Jesucristo es glorificado junto a Dios.

Ascenso y descenso son expresiones míticas de un acontecimiento salvador. El descenso a los infiernos tiene una amplia variedad de formas y atribuciones en la mitología religiosa de Babilonia, de Asiria, de Egipto, de Grecia. Probablemente este motivo común a tantos pueblos pasa al Nuevo Testamento desde el campo fantásticamente imaginativo de la literatura apocalíptica. Si hubiera quedado ahí, tendríamos un complemento valioso para ilustración de la fe y para poblar nuestro propio universo fantástico. Lo malo es que se ha racionalizado, se ha dogmatizado y se ha tomado demasiado en serio. Cuando la exégesis sería vuelve sobre sus pasos, tiene que clarificar el campo.

²⁰ M. Delcor: *o. c.*, p. 102. Que el lugar esté arriba o abajo importa poco a esta literatura que no tiene más apoyo que la propia imaginación. Para nosotros el fuego del infierno es dato perdurable, aunque se predique a los esquimales. El rabinismo no deja cabo suelto: el castigo dura meses; en los seis primeros, el tormento será el calor del fuego; en los seis siguientes, el frío de la nieve; cf. Strack-Billerbeck: *Exkurs* 31, p. 1058 s.

²¹ M. Delcor: *o. c.*, p. 55 s.: elaboración de la angelología.

²² P. Benoit: «La Descente aux Enfers selon W. Bieder», en *Exégèse et Théologie*, París, 1961, pp. 412-6 (RB 1951, pp. 99-102).

Exegéticamente, los relatos de la resurrección y glorificación de Cristo han sido perfilados en sus elementos literarios y en su contenido de fe. En los evangelios llama la atención el que ninguno de los evangelistas se haya entretenido en relatar lo que pudo suceder con el cuerpo de Jesús depositado en el sepulcro. Existe una respetuosa «laguna» entre el relato de la sepultura y el hallazgo de la tumba vacía. Como si de esa forma quisieran dar a entender que termina la historia de Jesús y comienza lo que nosotros de manera complexiva llamamos «misterio de Cristo». Los evangelistas no llenaron ese vacío porque probablemente ellos mismos advirtieron que en ese punto comenzaba lo indescriptible, lo inefable. Fueron los apócrifos quienes se entretuvieron en llenar la laguna. Para juzgar lo que hubiera podido ser —y afortunadamente no fue— el relato historizante de la resurrección, baste, entre muchos, este fragmento del Evangelio de Pedro, que se supone compuesto en la segunda mitad del siglo II. Reproducimos su descripción abreviada: «Mientras los soldados hacían la guardia en la noche en que amanece el domingo, resonó una gran voz en el cielo. Y vieron dos hombres que se acercaron al sepulcro. La piedra se corrió a un lado. Abierta la tumba, ambos jóvenes entraron. Mientras los soldados contaban al centurión y a los presbíteros lo que acababan de ver, observan cómo tres hombres salen del sepulcro: dos de ellos sostenían al tercero. Una cruz seguía a los tres. La cabeza de los dos primeros llegaba hasta el cielo. La de aquel que ellos sostenían con sus manos pasaba por encima de los cielos. Y oyeron una voz que preguntó: “¿Has predicado a los que duermen?” Desde la cruz vino la respuesta: “Sí”...»²³.

El descendimiento, entendido en sentido histórico, supone que durante la permanencia del cadáver de Jesús en el sepulcro, el alma tiene que ir a alguna parte mientras no llega el momento de la resurrección «al tercer día»²⁴. La referencia al tercer día es frecuente sobre todo en las predicciones de la resurrección y pasión: Mc. 8,31; 9,31 («después de tres días»); Lc. 18,13; y en algunas fórmulas fijas de la catequesis primitiva: Act. 10,40. En ese mismo sentido la recogen los dos que caminaban en la mañana de Pascua hacia Emaús: «hoy es ya el tercer día» (Lc. 24,21). Desde luego, en el relato propiamente dicho, llama la atención el que las mujeres vayan al sepulcro «al tercer día» completamente olvidadas de la pretendida predicción.

Es claro que no se trata de una precisión cronológica. El tiempo se mide «según las Escrituras» no según el reloj. En el mismo texto de 1 Cor. 15,4, ésta es la relación gramatical más plausible: «resucitó al tercer día según las Escrituras», mejor que «resucitó según las Escrituras al tercer día». El tiempo corre no según los astros ni según el calendario, sino de acuerdo con la fórmula temporal

²³ A. de Santos Otero: *Los Evangelios Apócrifos*, 2.ª ed., Madrid, 1963, pp. 64-67; 374-393.

²⁴ Por mucho tiempo no se entendió el sentido no cronológico del lucano «hoy».

que enseñan las Escrituras. Se ha pensado en el texto de Os. 6,2 como clave de esta cronología escriturística:

(El que nos despedazó nos sanará...).
«Al cabo de dos días nos hará revivir;
al tercero nos resucitará,
para que vivamos en su presencia».

Si esta correspondencia es razonable, concluiríamos que tanto en Oseas como en las predicciones de la resurrección se indica un breve espacio de tiempo mediante una fórmula indefinida. La secuencia numérica $x / x + 1$, de uso bastante frecuente en el Antiguo Testamento y en muchas lenguas, denota efectivamente una cantidad indefinida, más o menos grande según las cantidades que la compongan. En Oseas encontramos algo así como «un par de días», «el tercer día». Todo nos induciría a dar únicamente valor teológico a la expresión «al tercer día». Aun cuando esta fórmula se relacionara con «resucitó», como lo que propiamente se afirma no es la resurrección sino la constatación del sepulcro vacío, el tiempo preciso de la resurrección queda sin determinar ²⁵.

En cualquier caso, los evangelios canónicos no inducen a cavilar sobre cuál fue la suerte del cadáver en el sepulcro y qué pudo hacer el alma de Jesús en aquel espacio de tiempo. Dada la orientación de la antropología bíblica en nuestros días, esas preguntas no tienen lugar. Las fantasías de la apocalíptica y de la literatura apócrifa interesan hoy únicamente como curiosidad. Son relatos verdaderamente divertidos que alimentaron la imaginación de los grupos judeocristianos, como la ocupación en los saberes perdidos o en las aventuras de los extraterrestres mantiene la curiosidad de un buen puñado de nuestros contemporáneos, más cercanos a Enoch y a sus avatares que a los textos más escuetos de la Biblia. No vale la razón que ya daba Platón cuando recogía la historia de ultratumba de Her el Armenio: «Esta fábula se ha conservado hasta nuestros días y, si le concedemos fe, puede ser también provechosa para salvarnos a nosotros» ²⁶. «Ya tienen a Moisés y a los profetas», diría Abraham. Tendríamos que actualizar nuestra profesión de fe de modo que respondiera a lo que, en consonancia y continuidad con la Iglesia apostólica, podemos hoy profesar como respuesta a «todo el que nos pida razón de nuestra esperanza» (1 Ped. 3,15).

²⁵ W. M. W. Roth: *The numerical sequence $x / x + 1$ in the OT*, VT 12, 1962, pp. 300-311. Solamente Mateo, que relata el acontecimiento en términos apocalípticos, describe la resurrección, pues tiene que presentarla ante las mujeres como testigos: «He aquí que...» (Mt. 28, 2).

²⁶ Platón: *República*, Libro 10 al final. En cuanto a los libros de extraterrestres, pienso, por ejemplo, en obras de gran éxito comercial y de ningún valor literario o científico, como el de J. Sendy: *Dioses Extraterrestres*, Barcelona, 1976, todo él dedicado a los noáquidas, nefilim, gibborim.

Nota biográfica

Francisco Lage, nacido el 21 de septiembre de 1935, sacerdote desde 1960, pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor. Realizó sus estudios de Sagrada Escritura en Jerusalén. Actualmente profesor de Antropología Bíblica en la Academia Alfonsiana (Universidad Pontificia de Letrán, Roma) y en el Instituto Superior de Ciencias Morales (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid).