

“οἱ κοιμηθέντες”. La muerte como sueño en la primera literatura cristiana.

Mariano Splendido

UNLP-IdIHCS/CONICET

*Più non si destà
di qua dal suon de l'angelica tromba,
quando verrà la nimica podesta¹*

Resumen

Los grupos de creyentes en Jesús manifestaron desde el inicio una fuerte creencia en la resurrección, a la cual comprendían como uno de los acontecimientos de la venida final de Cristo. En medio del fervor escatológico de las primeras décadas, encontramos una ingeniosa expresión en san Pablo para referirse a aquellos hermanos y hermanas que han fallecido: **οἱ κοιμηθέντες**. Sorpresivamente esta denominación fue rápidamente adoptada por los fieles, quienes la usaron para expresar el estatus particular de aquellos que habían muerto en la fe. El objetivo de este breve trabajo es analizar el sentido del uso cristiano de **κοιμάω** en las fuentes de los siglos I, II y III. Las mismas serán ordenadas y estudiadas a partir de la identificación de tres conceptos subyacentes a esa idea de dormición: indicio de existencia virtuosa, la condición latente de la vida y el secreto escatológico oculto. En cada uno de estos aspectos se entremezclan elementos de las culturas grecorromana y judía con la conciencia mesiánica cristiana, generando una nueva idea de muerte para el colectivo de los creyentes.

Palabras clave: cristianismo siglos I-III – muerte – discurso – San Pablo

Abstract

From the beginning, the groups of believers in Jesus showed a strong belief in the resurrection, which they understood as one of the events of the final coming of Christ. In the midst of the eschatological fervor of the first decades, we find an ingenious expression in Saint Paul to refer to those brothers and sisters who have died: **οἱ κοιμηθέντες**. Surprisingly, this denomination was quickly adopted by the faithful, who used it to express the particular status of those who have died in the faith. The aim of this brief work is to analyze the meaning of the Christian use of **κοιμάω** in the sources of the 1st, 2nd and 3rd centuries. They will be ordered and studied from the identification of three underlying concepts to that idea of dormition: indication of virtuous existence, the latent condition of life and the hidden eschatological secret. In each of these as-

¹ Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno 6. 94-96

pects, elements of the Greco-Roman and Jewish cultures are intermingled with the Christian messianic consciousness, generating a new idea of death for the group of believers.

Keywords: Christianity 1st-IIIrd centuries – death – speech – Saint Paul

Introducción

Hacia el año 51, el apóstol san Pablo escribió en su carta a los fieles de Tesalónica (1Tes 4.13-18) una serie de aclaraciones consolatorias para explicarles qué había ocurrido con algunos hermanos y hermanas que, siendo creyentes, habían muerto. En este documento hallamos una expresión ingeniosa, aunque no novedosa, en boca del apóstol para referirse a estas personas: οἱ κοιμηθέντες, o sea, los durmientes.

La utilización del verbo κοιμάω para referirse a la muerte en tanto sueño está atestiguada desde Homero en adelante en la literatura griega.² El judaísmo postexílico también se hizo eco de este eufemismo, aplicándolo a las grandes figuras de la historia del pueblo de Israel.³ Griegos y judíos comprendían a este verbo como una simple metáfora de la muerte, a la cual se consideraba como total en sus perspectivas antropológicas.⁴

El primer cristianismo, nacido como una secta mesiánica del judaísmo del segundo Templo, mantuvo desde su inicio una fuerte insistencia en la resurrección corporal, aspecto en el que coincidían con los grupos fariseos.⁵ Si bien Jesús habría manifestado humano temor ante la muerte (Mc 14.33-40; Mt 26.37-44; Lc 22.40-46), la fe en su resurrección-exaltación propició un discurso escatológico particular. En el mismo, la vida biológica de los creyentes alcanzaba un fin consabido (e inevitable), pero no así la vida en la fe, lo que Pablo llama la vida “en Cristo” (1Tes 2.14; 4.16; 5.18; 1Cor 1.2, 4, 30; 4.17; 15.18, 22; 2Cor 2.17; 5.17; Gal 2.4; Flp 1.1; 4.21; Flm 8; Rom 6.11,23; 8.1-2; 12.5).

El vocabulario sobre la muerte en las primeras comunidades cristianas es, quizás, uno de los más minuciosos debido a su honda significación social y teológica. Por un lado encontramos expresiones para señalar la muerte de Jesús, acentuando su realismo y, a la vez, mostrando honda

2 Homero, Iliada 11.241, 14.482-483; Odisea 13.79-80; Sófocles, Electra 509; Teócrito 22.204; Leónidas de Tarento, Epigramas 7.408. Sobre las variaciones del concepto de muerte-sueño en el mundo griego, ver: Dietrich 1965; Bolt 1998:51-79; Mirto 2012: 10-60; Martin 2020:12-62.

3 Es evidente un notorio cambio en la concepción de la muerte entre el judaísmo antiguo y el judaísmo del Segundo Templo, fuertemente influenciado por ideas helenistas. Ogle 1933: 90-93; Robinson 1978; Mutie 2015:27-31; Figueras 2019: 3-72, 101-118.

4 Si bien ambas civilizaciones fluctuaron en su noción de la muerte y el más allá, prevalece la idea de una condición inconsciente y negativa de los difuntos. Garzón Serfaty 1999:97-99; Alarcón Sáinz 1999: 101-111; Gazis 2021:69-87; Blanco 2021:105-121

5 Los fariseos tenían una fuerte creencia en la inmortalidad del alma y la resurrección: Gignebert 1959:103-106; Mason 1991:156-160, 297-300; Endsø 2009:131-134.

piedad;⁶ por otro aparecen vocablos como “sacrificio” (θυσία/περίψημα)⁷ e “imitador de Cristo” (μιμητής Χριστοῦ)⁸ para referirse a la muerte de quienes confiesan su fe y son ejecutados. Sin embargo, es el término κοιμάω (dormir) el que más profundidad y riqueza manifiesta respecto de la perspectiva antropológica y política del cristianismo, ya que proyecta la idea del sueño mucho más allá de una simple metáfora poética. Decir que los creyentes fallecidos “duermen” no habría llamado la atención de los vecinos gentiles, pero para los hermanos y hermanas de cada ἐκκλησία implicaba un subtexto en el que se sintetizaban varios aspectos de su fe y su cosmovisión particular.

El objetivo de este breve trabajo es analizar el sentido del uso cristiano de κοιμάω en las fuentes de los siglos I, II y III. Las mismas serán ordenadas y analizadas a partir de la identificación de tres conceptos subyacentes a esa idea de dormición: indicio de existencia virtuosa, la condición latente de la vida y el secreto escatológico oculto. En cada uno de estos aspectos se entremezclan elementos de las culturas grecorromana y judía con la conciencia mesiánica cristiana, generando una nueva idea de muerte para el colectivo de los creyentes.

Una vida virtuosa

Pablo y muchos escritores de los dos primeros siglos utilizan la denominación οἱ ἄγιοι para referirse a los miembros de la comunidad eclesial,⁹ marcando así su condición privilegiada a raíz de su fe mesiánica y su consiguiente ética cívica y social. Quienes aceptaron la fe en Cristo han “salido del mundo” (Jn 15.19) y se comprendían como un resto puro.¹⁰ Partiendo de esta conciencia

6 Para la muerte de Jesús, los evangelistas utilizan expresiones relacionadas a la idea del vaciamiento: expirar (ἐκπνέω: Mc 15.37, 39; Lc 23.46); exalar el espíritu (ἀφίημι τὸ πνεῦμα: Mt 27.50); entregar el espíritu (παραδίδωμι τὸ πνεῦμα: Jn 19.30). San Pablo es más categórico, utilizando ἀποθνήσκω (morir) para indicar la fehaciente muerte del Maestro: 1Tes 4.14, 5.10; 1Cor 8.11, 15.3; 2Cor 5.14-15; Gal 2.21; Rom 5.6-8, 6.8-10, 13.34, 14.9-15. La literatura pospaulina y los padres apostólicos retomaron la propuesta del apóstol, muy probablemente para enfatizar sus divergencias con los cristianos docetas: Col 2.20; Ignacio de Antioquía, Ef 19.1; Tral 2.1, 9.1; Fil 8.2; Policarpo de Esmirna, Flp 1.2. Según Riddle (1924:397-410) y Sterling (2001:401), la muerte de Jesús podría calificarse dentro de los parámetros griegos de “muerte noble”, aplicada a Sócrates; Cullmann (1965:14-21) no está de acuerdo, ya que ve como opuestas las reacciones del Maestro de Nazaret y Sócrates frente a sus finales.

7 Ignacio, Rom 2.2; 4.2; Ef 8.1; 18.1; 21.1; Tral 13.3; Esm 10.2; Pol 2.3; 6.1; MartPol 14.1. Según Frend (1965:199), Ignacio se ve como la víctima inocente que con su entrega, derrotará a Satanás; Mellink (2000:84-86) opina diferente, considerando que las metáforas sacrificiales que utiliza Ignacio simplemente señalan su expectativa de ingreso en un estado de incorruptibilidad. Algo similar ocurre con la presentación de la ejecución de Policarpo de Esmirna. Schoedel 1967:72; Jefford 1996:92.

8 Ignacio Rom 6.3; Ef 1.1; 10.3; Tral 1.2; Fil 7.2; Policarpo, Flp 8.2. Según Campenhausen (1936:64), Ignacio entendió su sufrimiento como una reactualización salvífica del sufrimiento de Cristo que culminaría en su divinización; Mellink (2000:198-201) criticó esta idea y propuso comprender la μίμησις que proponen Ignacio y Policarpo en sentido ético y motivacional. Para un análisis detallado del Martirio de Policarpo en tanto relato construido como imitatio Christi, ver: Cobb, 2014:224-240; Hartog, 2014:137-152; Mutie, 2015: 85-94.

9 1Tes 3.13; 1Cor 1.2; 6.1-2; 14.33; 16.1, 15; 2Cor 1.1; 8.4; 9.1, 12; 13.13; Flp 1.1; 4.21-22; Flm 5, 7; Rom 1.7; 8.27; 12.13; 15.25-26, 31; 16.216.15; Col 1.2, 4, 12, 26; Ef 1.1, 15, 18; 2.19; 3.8, 18; 4.12; 5.3; 6.18; 2Tes 1.10; 1Tim 5.10; Hch 9.13, 32, 41; 26.10; Ap 5.8; 8.3-4; 11.18; 13.7, 10; 14.12; 16.6; 17.6; 18.20,24; 19.8; 20.9; 22.21; Heb 3.1; 6.10; 13.24.

10 La literatura juanina inaugura la metáfora gnóstico-cósmica del mundo. Brown 1970:695-698; Parsenios 2005:1-21. La figura del “Príncipe de este mundo” (ἄρχων τοῦ κόσμου; Jn 12.31; 14.30; 16.11) emerge como el antagonista escatológico de Jesús y los creyentes: Coetzee 1968:104-121; Löfstedt 2009:55-79; Skinner 2016:101-121. Ignacio de Antioquía recurre a

de separación y elección, no es extraño que la muerte de estos individuos se presente también en términos especiales, prolongando al momento final las características de una vida virtuosa. En este sentido, Pablo dice que algunos de los primeros discípulos de Jesús y testigos de sus apariciones “han dormido” (ἐκοιμήθησαν, 1Cor 15.6), y llama “los durmientes” (οἱ κοιμηθέντες, 1Tes 4.13-16) a ciertos miembros de la ἐκκλησία de Tesalónica que han fallecido recientemente.

Los primeros cristianos dejaron de concebir a la muerte en términos desesperantes y terroríficos para comprenderla como un trance sencillo y seguro siempre que la persona hubiese llevado una existencia terrenal de fe y justicia. En cierta medida esto deriva de las referencias del AT en relación a patriarcas y reyes piadosos (1Re 1.21, 2.10; 2Re 4.32; 1Cron 17.11; 2Cron 16.13; Ez 31.18, 32.20-32; Job 3.11-14, 14.12, 21.26; Sal 3.6, 4.9, 87.6; Jer 2.33, 28.39), quienes van a reposar con sus antepasados luego de cumplir su misión. El autor de Hechos de los apóstoles conserva esta perspectiva en el discurso que Pablo da en Antioquía de Pisidia, en el que dice que el rey David durmió (ἐκοιμήθη, Hch 13.36) luego de haber servido en sus días a la voluntad de Dios. La dormición en tanto muerte dulce es vista como el corolario de una existencia sobresaliente ante los ojos de la comunidad. Decir que un hermano o una hermana duerme es reconocer que ha tenido una vida íntegra y pura. Así ocurre con dos mujeres cristianas ilustres: Tecla, en Hechos de Pablo y Tecla (HchPbTec 43.1), y Eubula, en Hechos de Pedro (Actus Vercellenses 17.7). Tecla no solo es considerada mártir, pese a no haber muerto en la arena, sino también apóstol y colaboradora de san Pablo; Eubula es una mujer rica y honrada que, motivada por Pedro, socorre a los pobres, las viudas y los huérfanos. Ambas, pese a ser personajes de las ficciones cristianas piadosas, encarnan virtudes que las comunidades cristianas tienen en alta estima y cuyo premio es un καλός ὕπνος, es decir, un bello sueño.

El caso de Esteban en Hch 7.60 es peculiar en cuanto al uso de κοιμάω, ya que su muerte violenta está lejos del ideal del descanso pacífico (Bruce 1990:213). Como señalamos, la literatura martirial utilizó expresiones diferentes para el tránsito de los testigos que confesaron su fe con su sangre. Sin embargo, el autor de Hechos, que narra la ejecución de Esteban siguiendo el modelo de la de Jesús, estaría haciendo un uso estratégico de κοιμάω. Por un lado, quiere enfatizar el galardón del mártir, ya anticipado con la visión celestial (Hch 7.56); por otro, está interesado en mostrar a Pablo, asistente a la ejecución (Hch 7.58; 8.1), como testigo del virtuosismo de Esteban (Hch 22.20).

La vida en estado latente

La muerte para el judaísmo pre-exílico suponía una destrucción total, un vaciamiento cuyo resultado era solo una sombra de la persona. Ya a partir del siglo III a.C. encontramos, fruto de la influencia del platonismo, una doctrina de la sobrevivencia de los justos cada vez más extendida

una imagen similar, el ἄρχων τοῦ αἰῶνος: Ef 17.1; 19.1; Mg 1.2; Tral 4.2; Rom 7.1, Fil 6.2.

entre varios grupos judíos. Siguiendo el modelo de los héroes griegos se habría planteado una compensación en el más allá para aquellos que sufrieron calamidades y tribulaciones por su fe, principalmente entre las corrientes apocalípticas e incluso en la literatura rabínica (Sysling 1996; Trebolle Barrera 1999: 113-129 Van Henten-Avemarie 2002:42-76, 132-176). El cristianismo absorbió estas influencias y puso especial énfasis en la preservación de los creyentes, quienes, por su fe, quedaban luego de su muerte en un estado liminal de la vida, muy similar al concepto de falsa muerte popularizado en las novelas grecorromanas.¹¹

En su debate con los saduceos, Jesús concluye su enseñanza sobre la vida futura con una declaración particular acerca del carácter del Dios de Israel: no es un dios de muertos, sino de vivos (Mc 12.26-27; Mt 22.31-32; Lc 20.37-38). El argumento al que recurre aquí es que la presentación de Dios como “el Dios de Abrahám, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” es señal de que los mismos aún viven (Cohn-Sherbok 1981:64-73; Main 1996:411-432; Meier 2000:3-23; Denaux 2011: 129-151). Visto así, el sueño de los justos se nos revela como una forma especial de vida, una vida latente. Esta idea se puede contemplar en dos pasajes de los evangelios: las curiosas resurrecciones luego de la muerte de Jesús en Mt 27.52-53, y la explicación que da el Maestro sobre el estado de Lázaro antes de ir a Betania en Jn 11. En el primer caso, el sacrificio de Jesús es presentado como tan portentoso que lleva a que los cuerpos de los santos durmientes (*σώματα τῶν κεκοιμημένων ἄγιον*; Mt 27.52) se levanten; así como Jesús entregó el *πνεῦμα* en la cruz (Mt 27.50), estos fallecidos se vuelven primicias de la resurrección al salir de su estado de suspensión inanimada.¹² En Jn 11.11 Lázaro es designado como amigo (*φίλος*), categoría que supone conocimiento e intimidad para este evangelio (Jn 15.14-16), por lo cual Jesús describe su deceso como una dormición (*κεκοίμηται*; Jn 11.11). Aún así, los discípulos, e incluso Marta y María, utilizan el verbo *ἀποθνήσκω* para referirse al final de Lázaro (Jn 11.16, 21, 32, 37),¹³ lo que podría llevar a pensar en una falta de comprensión del especial estado de los difuntos creyentes. Considerando esto, la retórica cristiana del sueño estaría apuntando a una suspensión temporal de la muerte en tanto final absoluto.

11 La idea de muerte falsa o aparente como fundamento para la concepción cristiana del deceso la propuso primeramente Bowersock (1994:99-120), encontrando continuidad en otros trabajos de investigación. Bynum (1995:21-58) sostuvo que el desarrollo de la creencia cristiana en la resurrección carnal sigue el modelo de las ficciones en prosa griega y latina en el siglo II, momento en el que la resurrección se vuelve un tópico de disputa entre cristianos (docetistas, gnósticos) y de cristianos contra gentiles. Perkins (2009:45-61) asocia a las historias de muerte aparente no solo con las ficciones violentas de la sociedad greco-romana, sino también con las historias martiriales judías; el resultado es una literatura cristiana en la que los cuerpos sufrientes y mutilados representarían una dura crítica al Estado romano. Cfr. Coleman 1990: 44-73; Gleason 1999:287-313; Glancy 2004, 99-135.

12 Hill 1985:76-87; Wardle, 2016:666-681. Sim, 1996:110-111 señala que el autor de Mateo explicita con este despedir de los santos su creencia en la resurrección de los justos (también sostenida en Mt 12.41-42 y 22.30). Encontramos un episodio similar al mateano en EvPed 10.39-42 durante la escena de la resurrección, en la cual los justos resucitados (identificados *οἱ κοιμομένοι*; Ev Ped 10.41) siguen al Cristo triunfante que sale del sepulcro. Podría entenderse que aquí ya hay una noción de predica a los santos de la Antigua Alianza.

13 Al presentar a Marta, el evangelista la llama *ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος* (Marta, la hermana del finado; Jn 11.39), acentuando con el participio perfecto la idea de terminación total de la vida. Para Brown (1966:426) esta (innecesaria) introducción de Marta podría tratarse de una glosa posterior, ya que está ausente en algunos manuscritos.

El secreto escatológico oculto

El sueño de reyes y personas ilustres de Israel no es más que una metáfora poética para indicar su muerte. El uso cristiano de la idea de dormición comprende un significado ulterior y rupturista, ya que los que duermen lo hacen con la esperanza de levantarse nuevamente. Así lo expresa con toda claridad san Pablo: “Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que durmieron (Χριστὸς ἐγγέρται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων; 1Cor 15.20). La resurrección de Jesús, concebida no solo como pneumática, sino también como física, supone considerar la idea del despertar futuro como una realidad en la que, sin importar el tipo de muerte, el cuerpo de los creyentes aparezca restablecido y transfigurado.¹⁴ Claramente las primeras generaciones de creyentes vivieron una euforia escatológica que llevaba a interpretar el presente como el tiempo final, por lo cual muchos, incluso san Pablo, creían que estarían vivos en el día del juicio. Los fieles difuntos no quedaron excluidos de este evento magnífico, ya que serían quienes, por estar/existir en Cristo, resucitarían primeramente (1Tes 4.14, 16; 1Cor 15.23, 52); los que se encontrasen vivos al momento, serían arrebatados a los aires para el encuentro con el Señor (1Tes 4.17), conociendo así una transfiguración en el cuerpo (1Cor 15.51).¹⁵ Los durmientes, ya sean los fieles actuales o los justos del Antiguo Testamento, integrados a la fe por el desarrollo del episodio sobre el descenso de Cristo al Hades en los siglos II y III (1Ped 3.19-20; 4.6; EpAp 27; Hermas Comp. 9.15-16; ApocPed 14; Odas Salomón 42.11-20; Ireneo de Lyon Adv. Haer. 1.27,3; Tertuliano, Adv. Marc. 4.24; Hipólito Anticristo 45), son considerados aún como parte de la comunidad eclesial y destinados a levantarse nuevamente (Q 11.31-32; Mt 12.41-42; Lc 11.31-32;).

Hemos visto que algunos autores como Bowersock (1994:99-119) y Bynum (1995:26-27) postulan que la creencia en la resurrección tiene una gran base en la idea de muerte falsa de la novela grecorromana. En las mismas, la muerte aparente de los personajes los preserva de calamidades y vejaciones. Judith Perkins (2009:57) compara esta situación con la de los mártires cristianos, cuyos cuerpos, pese a sufrir y ser destruidos, son inviolables; la doctrina del sueño cristiano suponía un poderoso mensaje de resiliencia por parte de los primeros grupos de creyentes, minorías muy marginadas durante los siglos I, II y III. El concepto de recomposición del cuerpo en el futuro escatológico parte de la premisa de que las autoridades y opositores de la fe solo pueden matar el cuerpo, pero la fidelidad a Dios asegura la preservación tanto del cuerpo como del alma (Q 12.4-5= Mt 10.28; Lc 12.4-5). En Hechos de Tomás, el apóstol Judas Tomás manifiesta claramente el sentido teológico contenido en la dormición cristiana: “He aquí que me duermo y me despierto, y nunca más me volveré a dormir. He aquí que muero y vuelvo a la vida, y no gustaré la muerte de nuevo” (Ιδοὺ κοιμῶμαι καὶ ἔξυπνίζομαι πάλιν δὲ οὐ κοιμηθήσομαι. Ιδοὺ ἀποθνήσκω καὶ ἀναβιῶ πάλιν δὲ θανάτου οὐ γεύσομαι; HchTom 142.3).

14 1Clem 24.3. Robertson-Plummer 1911:337; Mutie 2015:56-57.

15 Schreiber 2007:326-350; Barclay 2011:217-235; Owusu 2021:184-221

Conclusión

Como otros grupos, los cristianos construyeron un vocabulario específico para dar cuenta de su visión de Dios, el hombre y el mundo. Términos que eran de uso corriente entre las mujeres y los hombres del mundo grecorromano comenzaron a tener una fuerte carga teológica y política en boca de los seguidores de Jesús. Esto es lo que ocurre con el verbo κοιμάω, que es utilizado para hablar del descanso del sueño, pero que se afianza como la paráfrasis eufemística por excelencia de la muerte.

Decir que un creyente o una creyente duermen implica no solo reconocer que esa persona llevó una vida de fe intachable, evidente para toda la comunidad, sino que también continúa existiendo en Cristo, es decir que su vida ha quedado reducida a un estado de suspensión inanimada extrema. Esta idea de que los durmientes, tanto recientes como antiguos, esperan en Cristo los mantiene aún como miembros de la comunidad de hermanos, integrándolos en el acto final de la parusía. La metáfora de la dormición entraña el secreto teológico por excelencia para los cristianos: la resurrección. Quienes duermen, despertarán en su cuerpo en el último día. Esta premisa, aunque esperanzadora, no deja de tener un componente político para las pequeñas comunidades cristianas de frágil existencia en las ciudades del imperio. Frente a la tortura y la muerte violenta, los cuerpos de los hermanos y hermanas son comprendidos como imperecederos, aguardando un triunfo ulterior que le será negado a sus perseguidores.

Bibliografía

- Alarcón Sáinz, J. J. (1999). Muerte y ultratumba en el Antiguo Testamento. En: Alonso Ávila, A. (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 101-111.
- Barclay, J. M. (2011). *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Tübingen Mohr Siebeck.
- Blanco, C. (2021). Death as Deshumanisation in Sophocles` Philoctetes. En: Gazis, G. A. and Hooper, A. (Eds.) *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 105-121.
- Bolt, P. G. (1998). “Life, Death, and the Afterlife in the Greco-Roman World”. En: Longenecker, R. N. (ed.) *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 51-79.
- Bosenius, B. (2021). “Die paulinische Rede von den κεκοιμημένοι – eine tote oder eine lebendige Metapher?”, en *Biblische Zeitschrift*, 65.1, 46-61.
- Bowersock, G. W. (1994). *Fiction as History: Nero to Julian*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, R. E. (1970). *The Gospel According to John XIII-XXI*. New York: Doubleday.

Mariano Splendido: *La muerte como sueño en la primera literatura cristiana*” [48-58]

- Bruce, F. F. (1990). *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bynum, C. W. (1995). *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press.
- Campenhausen, H. von. (1936). *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Cobb, L. S. (2014). “Polycarp’s Cup: Imitatio in the Martyrdom of Polycarp”, en *Journal of Religious History* 38.2, 224-240.
- Coetzee, L. (1968). “Christ and the prince of this world in the Gospel and the Epistles of St. John”, en *Neotestamentica* 2.1, 104-121.
- Cohn-Sherbok, D. M. (1981). “Jesus’ Defence of the Resurrection of the Dead”, en *Journal for the Study of the New Testament* 4.11, 64-73.
- Coleman, K. (1990). “Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, en *Journal of Roman Studies* 80, 44–73.
- Cullmann, O. (1965). “Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament”. En: Stendahl, K. (ed.). *Immortality and Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*. New York: Macmillan, 9–53.
- Denaux, A. (2011). The controversy between Jesus and the Sadducees about the resurrection (Matt 22:23-33) in the context of early Jewish eschatology. En: Weren, W. J. C., Sandt, H. W. M., and Verheyden, J. (eds.). *Life beyond death in Matthew’s gospel: religious metaphor or bodily reality?* Leuven: Peeters, 129-151.
- Dietrich, B. C. (1965). *Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and Homer*. London: Athlone Press.
- Endsjø, D. Ø. (2009). *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Figueras, P. (2019). *Death and Afterlife in Ancient Jewish and Christian Literature*. Piscataway: Georgias Press.
- Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Blackwell.
- Garzón Serfaty, B. (1999). La concepción judía del más allá. En: Alonso Ávila, A. (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 97-99.
- Gazis, G. A. (2021). What is Your Lot? Lyric Pessimism and Pindar’s Afterlife. En: Gazis, G. A. and Hooper, A. (Eds.). *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 69-87.
- Gignebert, C. (1959). *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México D.F.: Uteha.

- Glancy, J. A. (2004). “Boastings and Beatings (2 Corinthians 11:23–25)”, en *Journal of Biblical Literature* 123, 99–135.
- Gleason, M. W. (1999). Truth Contests and Talking Corpses. En: Porter, J. I. (ed.) *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 287–313.
- Hartog, P. (2014). “The Christology of the Martyrdom of Polycarp: Martyrdom as Both Imitation and Election by Christ”, en *Perichoresis* 12.2, 137–152.
- Hill, D. (1985). “Matthew 27:51-53 in the Theology of the Evangelist”, en *Irish Biblical Study* 7.2, 76-87.
- Jefford, C. N. (1996). *Reading the Apostolic Fathers: An Introduction*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Löfstedt, T. (2009). “The Ruler of This World”, en *Svensk exegetisk årsbok* 74, 55-79.
- Main, E. (1996). “Les sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc 12,18-27 et Lc 20,27-38”, en *Revue Biblique* 103.3, 411-432.
- Martin, B. (2020). *Harmful Interaction Between the Living and the Dead in Greek Tragedy*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Mason, S. (1991). *Flavius Josephus and the Pharisees. A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill.
- Meier, J. P. (2000). “The Debate on the Resurrection of the Dead: an Incident From the Ministry of the Historical Jesus?”, en *Journal for the Study of the New Testament* 22.77, 3-23.
- Mellink, A. O. (2000). *Death as Eschaton: A Study of Ignatius of Antioch's Desire for Death*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Mirto, M. S. (2012). *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Morey, R. A. (1984). *Death and the Afterlife*. Minneapolis: Bethany House.
- Mutie, J. (2015). *Death in Second Century Christian Thought. The Meaning of Death in Earliest Christianity*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Ogle, M. B. (1933). “The Sleep of Death”, en *Memoirs of the American Academy in Rome* 11, 81-117.
- Otto, R. E. (1997). “The Meeting in the Air (1 Thess 4:17)”, en *Horizons in Biblical Theology* 19, 192-212.
- Owusu, (2021). *The Fate of the Dead and the Living at the Lord's Parousia: Exegesis of 1 Thessalonians 1:9-10; 4:13-18; 5.1-11*. Berlin: Peter Lang.
- Parsons, G. L. (2005). ““No longer in the world” (John 17:11): the transformation of the tragic in the Fourth Gospel”, en *Harvard Theological Review* 98.1, 1-21.
- Perkins, J. (2009). *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. London: Routledge.
- Robinson, P. A. (1978). *The Conception of Death in Judaism in the Hellenistic and Early Roman Period*.

Wisconsin: University of Wisconsin-Madison.

Riddle, D. (1924). “The Martyr Motif in the Gospel according to Mark”, en *Journal of Religion* 4, 397–410.

Robertson, A., and Plummer, A. (1911). *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Routledge, R. L. (2008). “Death and Afterlife in the Old Testament”, en *Journal of European Baptist Studies* 9, 22–39.

Schoedel, W. R. (1967). *Polycarp. Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias*. Camden, NJ: Thomas Nelson.

Schreider, S. (2007). “Eine neue Jenseitshoffnung in Thessaloniki und ihre Probleme (1 Thess 4,13-18)”, en *Biblica* 88.3, 326–350.

Schweizer, E. (1967). “Dying and Rising with Christ”, en *New Testament Studies* 14.1, 1-14.

Sim, D. C. (1996). *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, C. W. (2016). Overcoming satan, overcoming the world: exploring the cosmologies of Mark and John. En: Chris, K. and Stuckenbruck, L. T. (eds.), *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 101-121.

Sterling, G. (2001). “Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke”, en *Harvard Theological Review* 94, 383–402.

Sysling, H. (1996). *Tehiyyat Ha-Metim The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Trebolle Barrera, J. (1999). Muerte, resurrección y figuras escatológicas en los nuevos textos de Qumrán. En: Alonso Ávila, A. (coord.). *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 113-129.

Van Henten, J. W. and Avemarie, F. (2002). *Martyrdom and Noble Death. Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London-New York: Routledge.

Wardle, T. (2016). “Resurrection and the Holy City: Matthew’s Use of Isaiah in 27:51-53”, en *The Catholic Biblical Quarterly* 78.4, 666-681.