



Escatología



Si estamos buscando algo que une "En el principio ..." en Gen. 1 con "Maranatha!" en Apocalipsis 22, es la *esperanza*, la promesa y la escatología de la creación de Dios.

Entonces la "revelación" dada en el acontecer de la Biblia, no tiene el carácter de un esclarecimiento, mediante un logos, de la realidad actual del hombre y del mundo. Aquí tiene, de manera constitutiva, básica, el carácter de la promesa, siendo por ello de naturaleza escatológica. La "promesa" es, por principio, algo distinto de un "acontecer verbal", que reduce a verdad y a armonía al hombre y a la realidad que lo afecta. La "promesa" es también, por lo pronto, algo distinto de una visión --





-- una visión orientada escatológicamente -- de la realidad como historia universal. La promesa anuncia una realidad en virtud del futuro de la verdad que todavía no está ahí. La promesa mantiene una específica "inadaequatio rei et intellectus" con respecto a la realidad presente y dada. Por otro lado, no sólo se adentra anticipadamente en el vestíbulo histórico de lo real- posible y lo ilumina. Más bien es "lo posible" -- y con ello "lo futuro" -- lo que surge completamente de la palabra divina de promesa, yendo con ello más allá de lo real- posible y de lo real- imposible. La promesa no sólo ilumina un futuro que de alguna manera es ya inherente siempre a la realidad. Más bien, el "futuro" es aquella realidad *en la que la promesa se cumple* y se sosiega, porque corresponde del todo y es íntegramente adecuado a ella.



En el acontecimiento bíblico al que se califica de "nueva creación de



la nada", de "resurrección de los muertos", de "reino de Dios" y de "justicia de Dios", es donde aquella promesa que hay en la resurrección de Yeshua encuentra una realidad que es adecuada a ella y que le corresponde del todo. Por ello, la manifestación de la divinidad de Dios depende íntegramente del *cumplimiento efectivo de la promesa*, de igual modo que, a la inversa, el cumplimiento de la promesa tiene su fundamento de realidad y de posibilidad en la fidelidad y en la divinidad de Dios.



En este aspecto, la "promesa" bíblica no tiene como función primera y principal la de iluminar o armonizar la realidad existente del mundo o del ser humano, la de interpretarla, reducirla a verdad y, en una intelección adecuada, conseguir la concordancia del hombre con ella. Más bien, en la contradicción a la realidad presente, *la promesa abre su propio proceso en torno al futuro de Cristo* para el mundo y para



el hombre. La revelación, conocida como promesa y aprehendida en una esperanza de alegría, fundamenta e inaugura con ello un espacio libre de la historia, el cual queda lleno por la misión feliz, por la responsabilidad de la esperanza, por la aceptación del sufrimiento en la contradicción a la realidad y por la partida hacia el futuro prometido de el Reino de Luz.

En la carta a los Hebreos dice que la fe que Abel, Enoc, Noé, Abraham y es la única salvación - el que alcanza el reino de Dios. Pero todos estos ejemplos de fe en contradicción con el mundo. Es una creencia escatológica, uno que incluso la condena del mundo, como en el caso de Noé: "La fe de Noé condenaba a sus contemporáneos" (11:7). No es una fe intelectual pero muy practico. No por ello se torna superflua, sin embargo, la necesidad de alcanzar una intelección apropiada del





existir humano y una orientación en la historia universal. Sólo que ambas cosas -- el esclarecimiento de la historicidad de la existencia humana, y la aclaración anticipadora de los nexos y perspectivas de la historia universal -- tienen que ser ordenadas al proceso histórico apostólico, al que da vida, en promesa, la revelación de Dios.



El acontecimiento bíblico de promesa, de la revelación de Dios sólo puede ser articulado en y a base del carácter de pregunta propio de la realidad del mundo en su conjunto y propio también del ser humano, *pero no se agota en esto ni tampoco se identifica con ello*. Asume a ambos en su propio círculo de problemas, en el cual el saber de la verdad se presenta en la forma de la pregunta abierta hacia el cumplimiento de la promesa.



Asume a ambos en su propio círculo de problemas, en el cual el saber de la verdad se presenta en la forma de la pregunta abierta hacia el cumplimiento de la promesa.

Si es acertado decir que las apariciones del resucitado deben ser entendidas como anticipo de su propio futuro, entonces hay que concebirlas dentro del contexto de la historia de promesa del Antiguo Testamento, pero no en analogía con la "epifanía" -- entendida a la manera griega -- de la verdad.



Los testigos de pascua no perciben al resucitado en el resplandor de la eternidad celestial, supraterránea, sino en el anticipo y *comienzo* de su futuro escatológico para el mundo, un comienzo milagroso del Reino de Dios. No es para ellos el "Eternizado", sino el "Venidero". No le vieron como alguien que se encuentra en una eternidad intemporal, sino como a aquél que será en su dominio



venidero. Por ello se puede decir que el resucitado aparece como el viviente, en la medida en que se encuentra en movimiento, en marcha hacia su meta. En esta fe es la libertad que nos da la verdad, disponible sólo escatológica, no como "epifanía".

Él Reino de Dios es todavía futuro para sí mismo. Las apariciones del resucitado fueron percibidas *como promesas y anticipaciones* de un futuro divina que está realmente por llegar. Como en esas apariciones se hizo perceptible manifiestamente un proceso, ellas dieron lugar a un testimonio y a una misión. El futuro del resucitado se hace, pues, presente aquí en la promesa, y es aceptado por la esperanza dispuesta al sufrimiento, y es concebido en un esperanzado pensar crítico sobre los hombres y sobre las cosas.



¿Pero qué significa que el resucitado sea en su revelación la



promesa de su propio futuro? Tendría que significar que Yeshua se revela y se identifica, en cuanto el Maschiach, en identidad y diferencia consigo mismo. Se revela, y se identifica como el crucificado y, en esa medida, en identidad consigo mismo. Se revela como el Señor que está en camino hacia su dominio venidero y, en esa medida, en diferencia con lo que será.



Por ello, la revelación de su futuro es, en sus apariciones, una revelación "oculta". Él es el Señor oculto y el salvador oculto. Gracias a la esperanza, *la vida de los creyentes está escondida con él en Dios*; sin embargo, lo está en una ocultación que se orienta hacia un desvelamiento futuro, que tiende y empuja hacia éste. El futuro de Yeshua HaMaschiach es, en este contexto, la revelación y manifestación de lo llegado. La fe se dirige, en esperanza y en espera,



hacia la revelación de aquello que ha encontrado ya escondido en Cristo. Y, sin embargo, con el futuro del resucitado, con aquello que se promete, se pretende y se ofrece, con su resurrección, va aparejada no sólo una expectación noética.

El futuro del resucitado no es sólo el desvelamiento de algo oculto, sino también el cumplimiento de algo prometido. La revelación hecha en las apariciones de Cristo resucitado debe ser calificada por ello no sólo de "oculta", sino también de "inconclusa", y hay que referirla a una realidad que todavía no está ahí. El final de la muerte y la nueva creación en la cual Dios será todo en todo, en la vida y en la justicia de todas las cosas, no han llegado aún, no han ocurrido ni aparecido todavía, pero están prometidos y garantizados en su resurrección, más aún, están puestos como una consecuencia necesaria justamente con ella. Y así, con el futuro del resucitado va

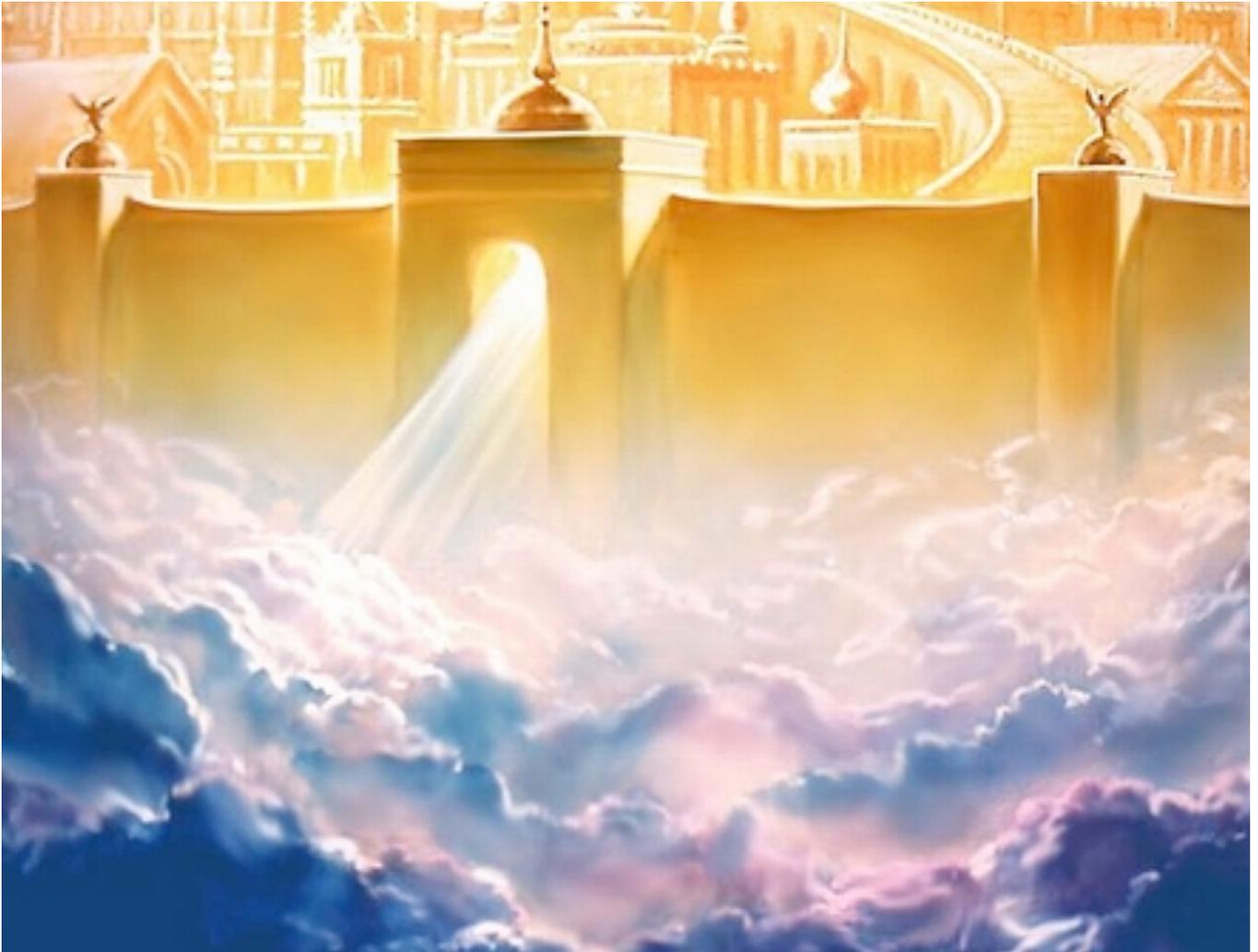




va ligada también una expectación criatural.

El concepto de revelación de las religiones de "epifanía" queda subordinado al acontecimiento de la promesa. La revelación es entendida a partir de su contenido de promesa. Evidentemente, aquí la revelación de Yavé no sirve para cubrir, con su eternidad, el presente amenazado, sino que más bien hace que los oyentes de la promesa queden asimilados a la realidad que les rodea, en la medida en que éstos se dilatan, en esperanza y éxodo, hacia el futuro nuevo, el futuro prometido. La consecuencia es, *no el sancionamiento del presente, sino la salida o éxodo del presente hacia el futuro*. Si los cultos míticos y mágicos de la religión de "epifanía" tienen el sentido de aniquilar los terrores de la historia, volviendo a vincular al hombre, hacia atrás, con el sagrado





acontecer originario, y son casi antihistóricos en su tendencia, el Dios de promesa otorga, en cambio, *en el acontecer de la promesa* el sentido para la historia en la categoría del futuro y ejerce, en consecuencia, un efecto "historificador". Esta tendencia -- contrapuesta al mundo mítico -- a entender la epifanía y la revelación a partir del acontecer de la promesa, es evidentemente el motivo de que las palabras que significan "revelación" sean empleadas en el Antiguo Testamento de un modo tan equívoco y tan poco sistemático. Yavé no es, en este sentido, un "Dios de aparición". El sentido y la meta de sus "apariciones" no residen en ellas mismas, sino en la promesa y en el futuro de ésta.



La investigación veterotestamentaria ha puesto de relieve en muchos lugares los efectos de ese proceso que, en la historia de Israel, se libra entre la fe de promesa y la piedad de epifanía. Allí donde las



caravanas de Israel llegaban al país, percibían éste y las nuevas experiencias de la vida sedentaria como "cumplimiento de la promesa", viajando, como realización de la promesa del Dios de la promesa que ellos traían del desierto, el cual condujo a sus padres en su peregrinación hacia el país.

La vida en la plenitud y multiplicación del propio pueblo es entendida asimismo *desde el horizonte de la promesa*. Así, pues, el hombre se asegura de su propio existir mediante el recuerdo histórico de la promesa precedente, hecha por el Dios caudillo de los patriarcas nómadas, y contempla, en el don del país y del pueblo, la fidelidad, visiblemente mantenida, de Yavé. Este es un cercioramiento del existir esencialmente diferente de aquél que Israel encontró en Palestina en los cultos agrarios y de fecundidad. El país y la vida no son puestos al abrigo de los dioses por medio de la piedad de





”epifanía”, sino que son entendidos como un fragmento de historia en el gran decurso de la historia de promesa. No es una fe o teología de solo haberse tenido en una posición protegida.

Las promesas de Dios abren los horizontes de la historia. Aquí, siguiendo una acertada fórmula de H. G. Gadamer, no se ha de entender por "horizonte" "un límite rígido", sino "algo dentro de lo que podemos caminar y que camina con nosotros". Israel vivió dentro de estos horizontes móviles de la promesa y experimentó la realidad en el seno de sus campos de tensión. También cuando acabaron en Palestina los tiempos de las peregrinaciones nómadas, este modo de experimentar, recordar y aguardar la realidad como historia continuó subsistiendo y él fue el que caracterizó su relación, totalmente peculiar, con el tiempo. El





ámbito cultural palestinese no logró que este pueblo concibiese el tiempo en la forma de un retorno cíclico. Por el contrario, la vivencia histórica del tiempo consiguió imponerse y dominar una y otra vez sobre la vivencia a-histórica del espacio, y convirtió los espacios habitados del país en espacios de tiempo de una historia que trascendía e iba más allá.

La revelación de Yavé se encuentra no sólo al comienzo de la historia de promesa (de tal modo que las promesas y los mandatos se hacen en su "nombre"), sino que se encuentra también en aquel futuro al que las promesas apuntan y hacia el cual nos ponen en camino los mandamientos. Pero allí no se revela sólo el nombre propio de Yavé, sino que su divinidad y su gloria se hacen manifiestas en todos los países, de tal manera que aquella promesa --"yo soy Yavé"-- se





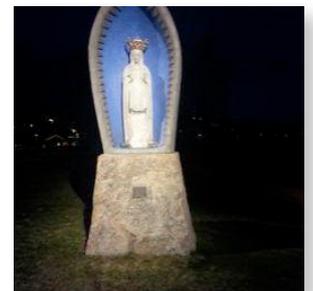
transforma en el "Kabod Yavé", que cumple todo, que cumplirá todo. En este caso, los anuncios de cosas que aparecen en las promesas son idénticos con la glorificación de la divinidad una y única de Dios en todas las cosas. Que "Yavé mismo" es el futuro de que los profetas hablan tendría que significar entonces que, en su gloria, que todo lo cumple, en su paz y en su justicia, que es el acontecimiento que debemos aguardar realmente, la creación entera se torna buena y logra su propósito.

Entonces, el conocimiento de Dios es así un saber anticipador acerca del futuro de Dios, un conocer la fidelidad de Dios, apoyado en las esperanzas a que sus promesas han dado vida. El conocimiento de Dios es así un conocimiento que tiende hacia adelante -- no hacia arriba--, hacia lo todavía no amortizado, hacia lo todavía pendiente. Es un saber que conoce, no el





aspecto que ofrece la historia pasada, sino las perspectivas de las promesas hechas y de la fidelidad prometida de Dios. El conocimiento de Dios anticipará así el futuro prometido de Dios, recordando continuamente las palabras de elección, alianza, promesa y fidelidad de Dios. Es un conocimiento que rebasa los límites, en el horizonte de recuerdo y de expectación de la promesa, pues el saber acerca de Dios es siempre a la vez el saber acerca de la propia llamada histórica que Dios nos hace.



Así como las promesas no son palabras destinadas a interpretar la realidad que está ahí, sino palabras operantes, dirigidas a los aguardados acontecimientos de la fidelidad de Dios, así tampoco puede ser el conocimiento de Dios una especie de resumen del

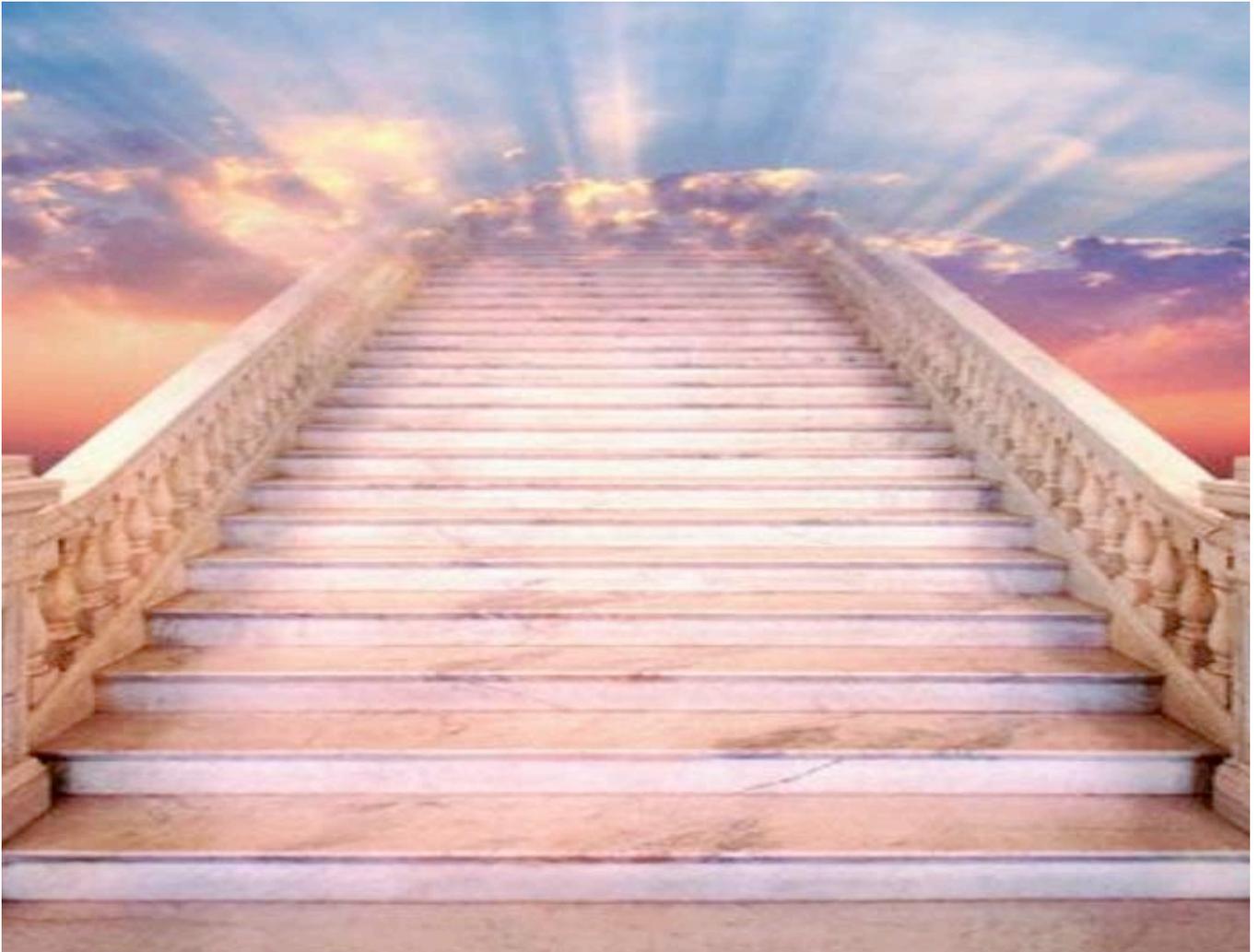


del lenguaje de hechos consumados. La verdad de la promesa no reside en una correspondencia mostrable con la realidad que estuvo o que está ahí. No reside en la "adaequatio rei et intellectus". No reside en la "obra completa de Jesús".

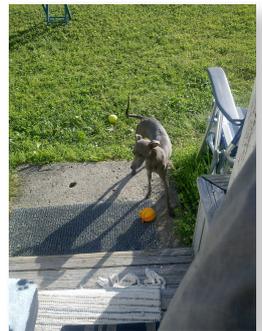
Aquí la promesa demuestra su verdad, más bien, en la específica "inadaequatio rei et intellectus" en que coloca a los que la escuchan. Se encuentra en una contradicción mostrable con la realidad



histórica. Jean 18:36 -- "Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, entonces mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; mas ahora mi reino no es de aquí." No ha encontrado todavía su correspondencia o adecuación, y por ello empuja al espíritu hacia lo futuro, es decir hacia la espera obediente y creadora, situándolo en la oposición a la



realidad que está ahí, la cual no tiene en sí la verdad. De esta manera provoca una especial incongruencia ontológica en la conciencia que espera y confía. No transfigura la realidad en el espíritu, sino que tiende a modificarla. Por ello no libera fuerzas de acomodación, sino que engendra fuerzas que critican lo que hay. *Trasciende la realidad, pero no hacia un irreal reino de los sueños*, sino hacia adelante, hacia el futuro de una realidad nueva.



La reflexión teológica sobre la ley puede iniciarse en el instante en que la no llegada o el retraso del cumplimiento vuelvan problemáticas a las mismas promesas. La reflexión teológica, que desliga a la ley de su futuro, puede surgir en el espacio vacío de la demora de la promesa y a partir de las experiencias históricas que contradicen el futuro prometido. La no llegada de las promesas en las



que se ha confiado, y la tentación -- que aumenta al faltar la protección y el caudillaje del Dios que imparte las promesas -- son las que hacen posibles las siguientes reflexiones teológicas:

- a) Dios miente. Se trataba de su promesa y de su alianza, pero él no las ha guardado. "Has sido para mí como un arroyo falaz, como un agua con la que no se puede contar" (Jer 15, 18).
- b) Dios es fiel. Dios no se niega a sí mismo. Lo que él dice, ocurre. Pero si no ocurre, entonces es que no era una promesa de Dios, sino la mentira de profetas falsos. La historia misma los muestra como profetas falsos. Semejantes reflexiones se han dirigido ya frecuentemente contra los caudillos carismáticos de Israel.





c) La reflexión se orienta al mismo hombre tentado o incluso ya desengañado. El motivo de la retención del cumplimiento, el motivo de la lejanía y de la ausencia de Dios, el motivo de su juicio está en el hombre, está o bien en su apostasía de la esperanza en el Dios de la promesa, para caer en la idolatría (becerro de oro) o en el fetichismo, o bien en la desobediencia a las instrucciones de los mandamientos. Por ello es preciso escudriñar el pecado y la impurificación y la expiación, para establecer de nuevo la promesa.



Mas justamente esta última reflexión convierte la promesa en un objeto y la abstrae del Dios que la hace. La convierte en un objeto cuya fuerza puede ser manipulable mediante penitencia y culto. Mientras que una promesa divina lleva, por su propia esencia, la fuerza para su cumplimiento en la fidelidad y en el poder del Dios



mismo que la hace, surge aquí, en la reflexión del espacio vacío de su demora, un peculiar condicionamiento de la misma. Su cumplimiento queda vinculado a la obediencia, y ésta es entendida como "conditio sine qua non" y como equivalente humano. Una obediencia perfecta, acorde con la promesa y con sus preceptos, tiene que suscitar el cumplimiento, mientras que toda imperfección proporciona nuevos motivos para su demora.



Surge aquí una inversión que ofrece muchas caras y muchos matices en la historia de los sujetos: si la obediencia es una consecuencia de la promesa *que nos impulsa a andar y a peregrinar en dirección a la meta*, y que confía el cumplimiento a la fuerza del Dios de la promesa, aquí se puede considerar ahora, a la inversa, el cumplimiento como consecuencia de la obediencia humana. No es necesario que la obediencia humana sea entendida como causa



No es necesario que la obediencia humana sea entendida como causa efectiva del cumplimiento, sino que puede ser concebida también como "ocasio" del cumplimiento realizado por Dios mismo. Mas con ello la fuerza de la promesa para su cumplimiento no reside ya en la fidelidad de Dios mismo, sino en el hombre que obedece.

A esto podríamos calificarlo de "promesa en la forma de la ley". En este contexto habría que señalar entonces que la polémica que Pablo entabla con el judaísmo de la Thorá y con el cristianismo judaico versa ciertamente sobre la ley, pero de lo que se trata es de la promesa (Gál 3, 15s.). Promesa en la forma de la ley o promesa en la forma del evangelio: ésta es la cuestión. Y pudiera ocurrir que la "promesa en la forma del evangelio" volviese a poner de manifiesto el sentido originario de la ley como precepto vinculado a la promesa.





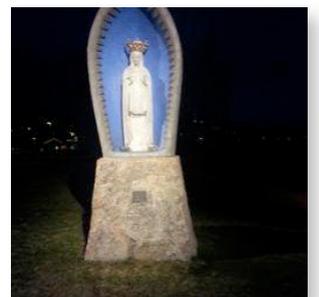
El mensaje de los profetas clásicos se yergue en la sombra de la amenaza y de la aniquilación -- procedentes de Asur, de Babilonia y de Persia -- del Israel como pueblo, como estado y como territorio palestinese dividido en ambos reinos. Los profetas ven ante sus ojos el aniquilamiento de lo existente y de toda la historia anterior de promesa y de cumplimiento, que Israel debe a su Dios. Interpretan esta historia de decadencia como juicio de Yavé sobre su pueblo apóstata. Por esto para ellos el nuevo obrar de Yavé en la historia del pueblo -- historia que para Israel se convierte en la historia de su decadencia-- llega a tener el mismo rango e incluso llega a entrar en concurrencia con las acciones históricas de Yavé en el propio pasado, recordadas en el culto y en las festividades. Este nuevo obrar de Yavé, *todavía oscuro e indescriptible*, llevará incluso a una superación y a una disolución de la obras pretéritas realizadas en el pueblo. En el juicio histórico sobre





Israel, Yavé liquida no sólo las culpas de aquél, sino también --en su insondable libertad para lo nuevo-- sus propias alianzas.

Con la amenaza de que el juicio de Yavé sobre Israel vendrá de los pueblos que atacan a éste, se llega a conocer una universalización totalmente decisiva del obrar de Dios. La experiencia de quedar aplastado entre las grandes potencias del mundo es entendida como juicio de Yavé. Sin embargo, ya en Amós esta amenaza del juicio se torna universal: Dios condena toda injusticia, también la que se da en los pueblos que no conocen su ley.



En consecuencia, el Dios que juzga mediante los pueblos a su pueblo apóstata, es también el Señor de esos pueblos y será su juez. Pues si



hace de esos pueblos los ejecutores del juicio sobre Israel, entonces es también, evidentemente, Dios y Señor de ellos. Si juzga a Israel según su ley mediante esos pueblos, también juzgará a esos pueblos según su ley, que por el momento está dada sólo a Israel. Mediante su ataque a Israel, y por el hecho de que éste, bajo el mensaje de los profetas, tenga que entender ese ataque como juicio de Dios, los pueblos son implicados en el destino de Israel y caen, en juicio y en bendición, dentro del ámbito de influencia de Yavé.



Al morir políticamente, Israel toma de la mano, por así decirlo, a esos pueblos y los introduce en el futuro de su Dios, del Dios de Israel. Justamente con esto, las amenazas y las promesas de futuro de Yavé son liberadas de su limitación histórica a ese único pueblo y al concreto futuro histórico del mismo, y *quedan escatologizadas*.



El horizonte móvil de los anuncios de futuro del Dios que hace promesas alcanza, al extenderse a "todos los pueblos", los límites de la realidad humana en general, es decir se torna universal y, con ello, escatológico. El horizonte del Dios venidero alcanza así un "non plus ultra".

Mas aunque el mensaje de juicio de los profetas es tan amplio que abarca a todos los pueblos, y tan profundo que toca las raíces de la existencia terrena, alude, sin embargo, una vez más, a un futuro distinto, a un día de Yavé, el cual surgirá de la noche del juicio. Este juicio significa sin duda el aniquilamiento -- merecido en su existencia actual -- del pueblo y de la historia, pero no significa aniquilamiento de la fidelidad de Yavé a sí mismo. Por ello, puede ser entendido como juicio que prepara algo nuevo final, y como





juicio que prepara algo nuevo final, y como aniquilamiento en razón de una mayor consumación. Aparecen así visiones de la salvación venidera, nueva, jamás contemplada, visiones de la nueva alianza, de *la futura gloria de Yavé en su dominio sobre la tierra*; y ello no sólo para Israel, sino, por así decirlo, para todos los pueblos que han intervenido en el juicio de Israel, los cuales quedaron implicados en la historia de Yavé con aquél.



Únicamente a través de la mencionada universalización del juicio es como la salvación venidera de Yavé se torna escatológica en su amplitud y en su liberación de restricciones. ¿Cómo es imaginado esto? Por lo pronto, y en analogía con el anterior *obrar salvífico de Dios en la historia* del cumplimiento de sus promesas en el pasado del pueblo, "lo nuevo", cuya venida se profetiza, es imaginado como



una nueva conquista del país, como la aparición de un nuevo David y de una nueva Sión, como un nuevo éxodo, como una nueva alianza. Es imaginado, pues, como "renovación" y como repetición de lo perdido y pasado, en las correspondencias de final y principio. Pero se trata de analogías que quieren aludir a algo que es lo absolutamente no-análogo. No se puede tratar de la restitución del hermoso pasado, pues Yavé ha hecho acontecer ya cosas nuevas y desconocidas.



El juicio se ha vuelto universal, y por ello los pueblos -- por lo pronto los que han participado en el juicio, y luego, "pars pro toto", a través de ellos "todos los pueblos"-- quedan implicados en el nuevo y venidero obrar de Dios. Ya con el juicio Yavé se glorifica en ellos. Y mucho más aún se glorificará cuando salga a luz su nuevo obrar salvífico con Israel. "La salvación se ha



vuelto universal, aunque es también israelita y sea a través de Israel como llega al mundo." Sin ninguna duda estas visiones de salvación, que debemos llamar "escatológicas" por el hecho de que, al liberarse de sus restricciones, hacen saltar todos los límites espaciales y nacionales y llegan hasta el límite de la realidad humana en "todos los pueblos", son "escatologías israelocéntricas".

Esto se deduce ya de la forma de expresarse en analogía con la anterior historia salvífica de Yavé con su pueblo, y se deduce también de la experiencia básica de juicio hecha en la historia, que se concentra en Israel. Sin embargo, con la ampliación de la amenaza del juicio y de la promesa de salvación a todos los pueblos va vinculado también lo que Th. C. Vriezen llama la "tarea misional de Israel": ser luz de los pueblos y testigo de Yavé en su proceso jurídico con los dioses de





éstos. Pero a medida que el nuevo y venidero obrar salvífico de Dios destruye todas las analogías sacadas de la historia experimentada y transmitida de Israel con su Dios, y a medida que el juicio, que comienza con Israel, se extiende a lo largo de la historia de los pueblos, tanto más se destacan las primeras huellas de una "escatología universal de toda la humanidad". Sin embargo, puede sospecharse que aquí comienza ya aquello que debemos calificar de apocalíptica.



Con todo, en el primer momento subsiste todavía un límite en el mensaje profético: la muerte. En tanto la muerte sea sentida como límite natural de la vida, Dios continúa siendo un Dios de los vivientes. Pero si la muerte, al menos la muerte temprana, es experimentada como exclusión de la vida cumplida y consumada por la promesa y, por tanto, como efecto del juicio,



entonces la esperanza en la superación del juicio de Dios por su gloria vivificadora debe explicarse también a base de este límite. Por ello, en la periferia del mensaje profético, el morir aparece como un padecer el juicio divino, y la salvación mesiánica en la cual el juicio queda abolido se explica a base de una superación del morir y de la muerte.

Yavé continúa siendo un Dios de los vivientes. El sufrir por el último límite de la vida no lleva a asumir las ideas egipcias sobre el más allá. Pero si el límite de la muerte es entendido como juicio de Yavé, entonces el poder de éste llega también más allá de la muerte. También los muertos pueden ser vistos como muertos insertos en su ámbito de promesa y de dominio, y también la muerte misma aparece como una posibilidad que está en su mano y que puede ser invertida, y no ya como una realidad fija, que le pone un límite en su obrar. Así, pues,





habría que llamar escatológica, también a una promesa cuyo horizonte de expectación *rebasa y supera todas las experiencias del juicio* total hechas en el vivir y en el morir.

Sólo cuando el horizonte de expectación va más allá de los límites percibidos como últimas fronteras del existir, es decir más allá de la muerte, se ha alcanzado un "eschaton", un "non plus ultra", un "novum ultimum".



"La universalización de la promesa encuentra su eschaton en la promesa del dominio de Yavé sobre todos los pueblos. La intensificación de la promesa encuentra su umbral hacia lo escatológico al poner en cuestión la muerte."



Resulta difícil dar una interpretación del fenómeno y del contenido de la apocalíptica del judaísmo tardío. ¿Se trata de prolongaciones legítimas del mensaje profético, o constituye una apostasía de la fe profética de promesa? ¿Se trata de la irrupción de la imagen iraniano-dualista del mundo, o existía ya, si esto es cierto, una apertura interna para esa imagen, basada en el mensaje profético?



Por lo pronto podremos decir que la orientación escatológico-futurista de la mirada es común a profetas y a apocalípticos. Pero inmediatamente habrá que establecer diferenciaciones.

a) La apocalíptica cultiva *una concepción religiosa, determinista de la historia*. La sucesión temporal de los eones está fija desde el comienzo, y la historia desarrolla "successive" *un plan de Yavé*. En la

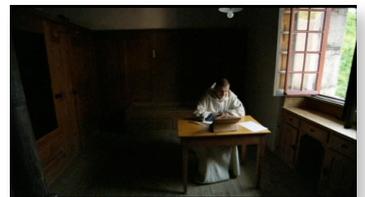


profecía, en cambio, falta la idea de que los "eschata" están ya fijos desde los tiempos primitivos.

b) Lo contrapuesto al Dios que obra históricamente es, en la apocalíptica, el "mundo", sometido al poder del mal. En cambio, en los profetas se trata de "Israel y los pueblos".

c) La expectación apocalíptica no se dirige ya a una consumación de la creación mediante la superación del mal por el bien, sino que tiende a la separación del mal y el bien y, por tanto, a que "el mundo sometido al poder del mal" sea sustituido por el futuro "mundo de la justicia". Muéstrase aquí un dualismo fatalista que no se encuentra de ese modo todavía en los profetas.

d) El juicio no es visto, en la libertad de Dios, como un juicio revocable y modificable, si es posible, por la penitencia, *sino como un destino inmutable que está fijo* y que llega como un "factum irreparabile".





e) Los profetas se encontraban en medio del pueblo de Israel y, por tanto, dentro también de su historia. Los apocalípticos los encontramos en la comunidad yavista de los justos, posterior al exilio.

f) Los profetas tomaron con toda franqueza la situación que ocupaban con sus profecías en su presente histórico. A partir de aquí desarrollan sus perspectivas históricas. En cambio, el apocalíptico encubre su propia situación histórica.



El mundo entero --no sólo el mundo de los hombres, y el mundo de los pueblos-- cae en el proceso histórico escatológico de Dios. La conversión del hombre en el mensaje profético tiene así su correlato en la conversión del cosmos entero, del cual habla la apocalíptica. La revolución profética del mundo de los pueblos se amplía a la



revolución cósmica de todas las cosas. No sólo los mártires son introducidos en el sufrimiento escatológico del siervo de Dios, sino que la criatura entera es insertada en el sufrimiento del final de los tiempos. El sufrimiento se torna universal y hace saltar en añicos el universal contenido del cosmos, lo mismo que después la alegría escatológica resonará en un "nuevo cielo y una nueva tierra".

Dicho con otras palabras: la apocalíptica piensa ciertamente su escatología de manera cosmológica, pero esto no representa el final de la escatología, sino el comienzo de una cosmología escatológica o de una ontología escatológica para la cual el ser se torna histórico y el cosmos se abre al proceso apocalíptico. Esta historicación del mundo en la categoría del futuro escatológico universal tiene una inmensa importancia teológica, pues mediante ella la escatología se convierte





en el horizonte universal de la teología en cuanto tal. Sin apocalíptica la escatología teológica queda estancada en la historia de los pueblos humanos o en la historia existencial del individuo. Tampoco el Nuevo Testamento ha cerrado la puerta que la apocalíptica ha abierto a la escatología hacia la amplitud del cosmos y hacia el espacio libre, situado más allá de la realidad cósmica dada.

A partir de la formación griega de la dogmática cristiana, se ha accedido de ordinario al misterio de Jesús desde la idea general de Dios propia de la metafísica griega: el Dios único, al que todos los hombres buscan en base a su experiencia de la realidad, ha aparecido en Jesús de Nazaret; ya sea que la Idea eterna, suprema, de lo bueno y de lo verdadero ha encontrado en él su más perfecto maestro, ya sea que el Ser eterno, el origen de todas las cosas, se ha encarnado en él y ha aparecido en el mundo de lo





caduco, de lo mortal, de lo que está disperso en lo múltiple. El misterio de Jesús es así la encarnación del Ser único, eterno, originario, verdadero e inmutable, divino. En la cristología de la vieja Iglesia, este camino fue recorrido de múltiples maneras. Por ello sus problemas se derivaban de que se identificaba al Padre de Jesucristo con el Dios único de la metafísica griega, adjudicando a aquél los atributos de este Dios. Pero si se considera que la divinidad de Dios consiste en su inmutabilidad, en su inalterabilidad, en su incapacidad de sufrir y en su unidad, entonces la actuación histórica de este Dios en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección de Cristo resulta tan inexpresable, como inexpresable resulta también su promesa de un futuro escatológico.





En la edad moderna se ha accedido con frecuencia al misterio de Jesús desde una manera general de entender el ser humano en la historia: existe historia desde el momento en que existe el hombre. Pero la posibilidad de percibir y de pensar la existencia del hombre también como una existencia histórica, y de desvelar radicalmente la historicidad de la existencia humana, *es algo que sólo Jesús trajo al mundo.*



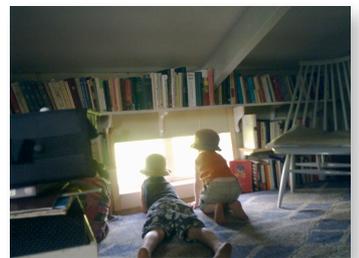
La palabra y la obra de Jesús introdujeron el giro decisivo en la manera como el hombre se entiende a sí mismo y al mundo, pues él fue quien redujo a verdad la manera de entenderse el hombre a sí mismo en la historia, al convertirla en intelección de la historicidad de la existencia humana.

En lugar de una pregunta general por Dios y de una idea general de Dios, que Jesús redujo a verdad, quedando así verificadas, se



presupone aquí un concepto general del ser humano, una problematicidad general de la existencia humana, que Jesús redujo a verdad, quedando así verificados.

Ambos accesos al misterio de Jesús arrancan de lo universal para reducir a verdad aquel misterio a base de lo concreto de su persona y de su historia. Es verdad que esos dos accesos a la cristología no tienen que pasar por fuerza al margen del Antiguo Testamento, dejándolo a un lado, pero no lo encuentran necesariamente en su camino. Mas el acceso de Jesús a todos los hombres tiene necesariamente como presupuesto el Antiguo Testamento, *con la ley y la promesa*. Por ello la cuestión consiste en preguntar si no hay que tomar en serio la relevancia teológica de los dos principios siguientes:





1. Quien resucitó a Jesús de entre los muertos fue Yavé, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, *el Dios de la promesa*. Quién es el Dios que se revela por Jesús y en Jesús, es algo que se deduce exclusivamente de su diferencia e identidad respecto al Dios del Antiguo Testamento.
2. Jesús era judío. Quién es Jesús, y qué ser de hombre se revela a través de él, es algo que se deduce de su conflicto con la ley y la promesa del Antiguo Testamento.

Si tomamos en serio estos dos puntos de partida, entonces el camino del conocimiento teológico conduce irreversiblemente de lo particular a lo general, de lo histórico a lo universal escatológico.