

# «EL SEÑOR ESTÁ CERCA». *ESCHATONE* E HISTORIA

CÁNDIDO POZO

## INTRODUCCIÓN

Corresponde a una persuasión absolutamente tradicional el hecho de que el cristianismo rechace todo intento de que se lo interprete como un sistema filosófico<sup>1</sup>. Y es fácilmente inteligible la razón última de este rechazo, pues tales intentos entran en conflicto con la conciencia que el cristianismo tiene de sí mismo. En efecto, el cristianismo se presenta como depositario de un mensaje de Dios. Ya en el más antiguo de los escritos del Nuevo Testamento, la primera carta a los Tesalonicenses, Pablo da gracias a Dios porque los fieles de Tesalónica al recibir la palabra de Dios transmitida por Pablo, no la recibieron «como palabra de hombre, sino, tal como es verdaderamente, como palabra de Dios» (1 Ts 2, 13). Interpretar el cristianismo como sistema filosófico equivaldría a rebajarlo de palabra de Dios a mera palabra humana.

Como ha escrito recientemente Juan Pablo II, «el cristianismo es la religión que ha entrado en la historia»<sup>2</sup>. Como mensaje de Dios que es, procede de una intervención reveladora suya. Tal intervención es histórica, pues es colocable en las coordenadas de espacio y tiempo como exige el doble criterio que W. Pannenberg propone para que un evento haya de considerarse histórico<sup>3</sup>. Por otra parte, el cristianismo se entiende a sí mismo no sólo como fruto de una revelación histórica de Dios, sino como el mensaje en que culmina la historia de las revelaciones divinas. Tal es el punto de partida de todas las reflexiones del autor de la carta a los Hebreos: «Después de haber hablado Dios antiguamente, en muchas ocasiones y de muchas maneras, a nuestros padres en los profetas, en estos días finales nos habló en un Hijo, al que

1. Cfr. CONCILIO VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius*, c. 4: DS 3020.

2. Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 5.

3. Cfr. W. PANNENBERG, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, «Kerygma und Dogma» 14 (1968) 111.

constituyó heredero del universo» (Hb 1, 1-2). Es claro, por ello, que en el cristianismo historia y tiempo tienen una importancia fundamental<sup>4</sup>. El hecho de la encarnación del Hijo de Dios que «lleva a plenitud toda la revelación»<sup>5</sup>, constituye el momento central de toda historia humana (cfr. Ga 4, 4). Gracias a la encarnación de Jesucristo no sólo gozamos de la plena revelación que Dios se ha dignado dirigir a los hombres, frente a la fragmentariedad de las revelaciones previas del Antiguo Testamento, sino que «vivimos y anticipamos ya desde ahora lo que será la plenitud del tiempo»<sup>6</sup> en el más estricto sentido escatológico. No se olvide que, para el pórtico inicial de la carta a los Hebreos, con Cristo nos encontramos ya en los tiempos últimos.

#### LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA

Si tenemos en cuenta la relación estrecha en que se entrelazan cristianismo e historia, se comprenderá que al cristianismo no le es indiferente la concepción que se tenga de la historia. Más aún, puede hablarse de una concepción lineal, característicamente cristiana, de la historia, que se contrapone a la concepción platónica circular del tiempo. El contraste entre ambas concepciones aparece subrayado de modo reflejo en algunos pasajes de las obras de San Agustín. Así en estas palabras: «Cristo ha muerto una sola vez por nuestros pecados; resucitado de entre los muertos, ya no muere y la muerte ya no tiene dominio sobre él; también nosotros después de la resurrección estaremos siempre con el Señor, al que ahora decimos con el salmo: Tú, Señor, nos guardarás y nos custodiarás desde esta generación eternamente»<sup>7</sup>. Por cierto, vale la pena subrayar cómo, en las palabras de San Agustín, sólo en la concepción cristiana mantienen su singular grandeza los hechos irrepetibles de la «historia salutis», precisamente por su initerabilidad. Su importancia quedaría esencialmente menguada, si fueran acontecimientos que se repitiesen en un flujo cíclico.

En todo caso, San Agustín ha tocado así un punto fundamental en la concepción cristiana del tiempo y de la historia. «Frente a los períodos seculares de los filósofos, a los *circuitus temporum in quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent (philosophi)* [círculos de los tiempos en los que los (filósofos) afirman que las mismas cosas siempre se renue-

4. Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10, AAS 87 (1995) 11.

5. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Dei Verbum*, 4, AAS 58 (1966) 819.

6. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 11: AAS 91 (1999) 13.

7. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 12, 14: CCL 48, 369 (12, 13, 2: PL 41, 362).

van y se repiten en la naturaleza y así serán en el futuro sin cesar], frente a los *falsi circuli* o al *falsus circulus*, Agustín levanta el *rectum iter*, la *via recta*, que es Cristo; frente a la repetición helénica, la *novitas* cristiana, *nullo repetita, nullo repetenda circuitu*; frente a la desesperanza de los paganos que giran en redondo (*in circuitu impii ambulant*, dice el Salmo XI, 5 [sic: 9]), la bienaventuranza de los cristianos, para los que, gracias al Señor, “el círculo se ha roto” (*in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifeste confringit*) [con la ayuda del Señor nuestro Dios, la razón rompe claramente estos círculos, que la opinión imagina]». Todo culmina en la afirmación de la *Prima Petri* recordada hace un momento: *Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris*, «en efecto, una vez por todas Cristo ha muerto por nuestros pecados»<sup>8</sup>.

La concepción lineal de la historia implica también que el curso de nuestra vida terrena es único (Hb 9, 27)<sup>9</sup>. Como en él —y sólo en él— se nos ofrecen gratuitamente la amistad y la adopción divinas con el peligro de perderlas por el pecado, aparece claramente la seriedad de esta vida. La razón última es que las decisiones que en ella se toman, tienen consecuencias eternas. El Señor ha colocado ante nosotros «el camino de la vida y el camino de la muerte» (Jr 21, 8). Estas palabras de Jeremías, que se presentan como oráculo de Yahveh, tienen, sin duda, en el contexto, un sentido limitado en cuanto que se refieren a la situación de asedio en que se encontraba entonces Jerusalén, y a dos modos posibles de actuar para salvarse o perecer respectivamente en aquellas circunstancias concretas. Pero este texto, como ya hizo notar F. Nötscher, constituye el punto de partida de la doctrina de los dos caminos en el sentido de comportamiento moralmente recto que conduce a la salvación o falso que conduce a la condenación, doctrina que tendría tanta importancia en el cristianismo primitivo, a partir ya de la *Didaché*<sup>10</sup>: «Dos caminos hay, el de la vida y el de la muerte»<sup>11</sup>. Aunque el Señor por la gracia preveniente y adyuvante nos invita al camino de la vida, podemos elegir cualquiera de los dos<sup>12</sup>. Después de la elección, Dios respeta seriamente nuestra libertad, sin cesar, aquí en la tierra, de ofrecer su gracia salvífica también a aquellos que se apartan de Él<sup>13</sup>. En

8. H.C. PUECH, *La Gnose et le Temps*, «Eranos Jahrbuch» 20 (1951) 72.

9. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium*, 48, AAS 57 (1965) 54.

10. *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934, p. 164.

11. *Didaché* 1, 1, «Fuentes Patristicas» 3, 80. Sobre el tema de los dos caminos en el cristianismo primitivo cfr. W. RORDORF-A. TUILIER, *La doctrine des Douze Apôtres*, SC 248, 22-34.

12. Cfr. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6.ª, *Decreto sobre la justificación*, c. 5: DS 1525.

13. Como consecuencia de su voluntad salvífica universal de la que habla 1 Tim 2, 4, Dios sigue ofreciendo la gracia también al hombre que le rechaza, mientras para éste no termina el estado de peregrinación. Cfr. K. RAHNER, *Heilswille Gottes, Allgemeiner*, LThK<sup>2</sup> 5, 165-168.

realidad, hay que decir que Dios respeta lo que quisimos hacer libremente de nosotros mismos, sea aceptando la gracia, sea rechazándola<sup>14</sup>. En este sentido, se entiende que, de alguna manera, tanto la salvación como la condenación, es decir, las dos realidades que constituyen el destino escatológico del hombre, empiezan aquí en la historia en cuanto que en ella el hombre, por sus decisiones morales, libremente se abre o se cierra a Dios. Por otra parte, la grandeza de la libertad humana y de la responsabilidad que se deriva de ella, se hace manifiesta cuando se coloca a ambas en el marco de la concepción cristiana de la historia.

Pero no es suficiente describir la concepción cristiana de la historia como lineal. Hay que añadir que esa historia humana que se desarrolla de modo lineal, ha tenido un comienzo y tendrá un final. La argumentación de W. Pannenberg sobre la irrenunciabilidad, desde un punto de vista teológico, de un final de la historia es plenamente convincente<sup>15</sup>. Vale la pena recordar la fórmula «en el último día» del Evangelio de Juan, la cual se refiere al día que «cierra el ser temporal en el presente eón»<sup>16</sup>. Ella indica también cuándo realizará Jesús la resurrección de los que creen en Él (Jn 6, 39-40)<sup>17</sup> y se nutren con el alimento eucarístico: «El que mastica mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6, 54)<sup>18</sup>. El modo de hablar de Juan es extraordinariamente denso: señala un día conclusivo de la historia, pone la resurrección futura en conexión con ese último día, y afirma una realización ya incoada y, por tanto, presente de lo escatológico: «*tiene* vida eterna» (Jn 6, 54)<sup>19</sup>. En cuanto al «último día» como momento en que tendrá lugar la resurrección de los muertos, es interesante que Dn 12, 2, el primer texto indiscutible e indiscutido del Antiguo Testamento sobre la resurrección personal (y no meramente nacional)<sup>20</sup>, ponga en relación la futura resurrección que promete, con la fórmula, repetida dos veces en el v. 1, «en aquel tiempo», la cual «se refiere a un momento final de la historia»<sup>21</sup>.

14. Cfr. J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, pp. 177-178.

15. *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, München 1978, pp. 14-18.

16. G. DELLING, ἡμέρα, ThWNT 2, 956.

17. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1971, pp. 73-74.

18. *Ibid.*, p. 92.

19. Para la relación entre ambos aspectos de lo escatológico, el presente y el futuro, en Juan cfr. *ibid.*, pp. 530-544.

20. O. SCHILLING, *Auferstehung*, en J.B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, t. 1, Graz 1962, p. 97.

21. C. MARCHESSELLI-CASALE, *Risorgere ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo*, Bologna 1988, p. 134.

Hoy se ha hecho necesario recordar la pertenencia a la fe de la idea de un final de la historia, ya que en la teología católica reciente, algún autor (concretamente G. Greshake) ha llegado a proponer, al menos como hipótesis de trabajo, una concepción de la consumación escatológica de los individuos como un proceso infinito de paso, por la resurrección de cada uno en su muerte, de este mundo al más allá; es decir, la supresión de toda conclusión de la historia, y la interpretación de la resurrección no sólo como proceso individual, sino como proceso individual sin punto final<sup>22</sup>. Por lo demás, un cierto riesgo de disolver el aspecto comunitario de la resurrección final para convertirla en un proceso individual parece gravitar no sólo sobre Greshake, sino en general sobre los teólogos que afirman que «la resurrección final de entre los muertos tiene lugar con la muerte y en la muerte»<sup>23</sup>. Quizás el único intento de conjugar el aspecto colectivo de la resurrección final con la afirmación de que se resucita al morir se encuentre entre los teólogos que han propuesto la solución que se conoce con el nombre de «atemporalismo». Iniciadores de este camino son K. Barth<sup>24</sup> y E. Brunner<sup>25</sup>; a los que más tarde seguirían incluso algunos teólogos católicos<sup>26</sup>. La posición de fondo consistiría en sostener que el hombre por la muerte sale del tiempo. Al no haber categoría alguna de tiempo en el más allá, las resurrecciones de todos los hombres serían simultáneas entre sí y con la resurrección misma de Cristo.

No es posible entablar aquí una detenida discusión sobre las dificultades que esta tendencia tiene en escatología. Lo he hecho en otras ocasiones<sup>27</sup>. Baste ahora señalar que aunque no es posible aplicar al más allá las categorías de nuestro tiempo terrestre, ello no significa que el hombre, que es un ser creado, quede al morir excluido de toda no-

22. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, pp. 399-410.

23. CHR. SCHÜTZ, *Vollendung*, en J. FEINER-L. VISCHER, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, IV, 22, Freiburg-Basel-Wien <sup>4</sup>1973, p. 542 (colabora en este capítulo con sus observaciones el teólogo protestante E. Vályi-Nagy).

24. *Der Römerbrief*, München <sup>2</sup>1922, pp. 272, 402, 481-485; *Kirchliche Dogmatik*, t. 2/1, Zollikon-Zürich <sup>3</sup>1948, pp. 698-670; t. 3/2, Zollikon-Zürich 1948, pp. 524-616, 714-780; *Die Auferstehung der Toten*, Zürich <sup>4</sup>1953. Para una exposición del atemporalismo de Barth cfr. H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, Paderborn 1977, pp. 63-65. Véase también B. HEBBLETHWAITE, *Time and Eternity and Life «after» Death*, «The Heythrop Journal» 20 (1979) 57-58.

25. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

26. Baste aquí citar a SCHÜTZ (en colaboración con Vályi-Nagy), *Vollendung*; FEINER-VISCHER, *Neues Glaubensbuch*, IV, 22, 4.<sup>a</sup> ed., p. 542, quien propone despedirse de pensar el destino de los muertos con modelos de tiempo. También H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, München 1982, p. 148.

27. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid <sup>4</sup>2001, pp. 304-308; ID., *La venida del Señor en la gloria*, México-Santo Domingo-Valencia <sup>2</sup>1998, pp. 61-64.

ción de tiempo<sup>28</sup>. En efecto, la noción de eternidad que propuso Boecio, contiene no sólo la afirmación de una vida interminable (en el más pleno sentido del término, es decir, sin comienzo ni fin), sino también la de una posesión plenamente simultánea y perfecta de ella<sup>29</sup>. Resulta imposible pensar que un ser creado, es decir, un ser que no tenga una perfección infinita, sea capaz de una posesión tan absoluta (sin sucesión de actos) de su propia vida<sup>30</sup>. Ello obliga a introducir una noción de tiempo, distinta de la de «tiempo físico», y que Ratzinger llama «tiempo antropológico»<sup>31</sup>, «tiempo humano» y «tiempo-memoria»<sup>32</sup>. Mientras que el «tiempo físico» se mide por el movimiento corporal (el de las manecillas de un reloj o, en último término, el de los astros), el «tiempo antropológico» estaría implicado en la sucesión de actos psicológicos por la que el alma va poseyendo su propia vida. Dondequiera que hay sucesión de actos, se puede señalar un antes y un después, lo cual es evidentemente, de alguna manera, una categoría temporal, sea cual fuere el modo con que esa sucesión de actos pueda percibirse en el estadio escatológico.

Esta noción hace inteligible por qué San Pablo (1 Tes 4, 13-18) habla de la resurrección de los muertos con fórmulas futuras<sup>33</sup>; por otra parte, sólo así adquiere sentido el tema de la espera de las almas de los mártires, de la que habla Apoc 6, 9-11<sup>34</sup>.

#### LAS EXPRESIONES DE PROXIMIDAD DE LA PARUSÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Entre los judíos contemporáneos de Jesús, los tiempos del Mesías —y el Mesías mismo— se esperaban como los tiempos del establecimiento último y definitivo del Reino de Dios; es decir, los tiempos mesiánicos se conciben como los tiempos últimos de la historia de Israel. La originalidad del Nuevo Testamento en este punto radica en haber separado los planos hasta entonces superpuestos. Ello se realiza

28. Cfr. J. RATZINGER, *Jenseits des Todes*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 1 (1972) 237.

29. «Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». BOECIO, *Philosophiae consolatio* l. 5, prosa 6, 44: CCL 94, 101 (PL 63, 858).

30. Así lo reconoce con razón J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Madrid 3 1986, p. 395.

31. *Jenseits des Todes*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 1 (1972) 235-237.

32. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6.<sup>a</sup> ed., p. 152.

33. Cfr. O. CÜLLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris 1956, pp. 66-67.

34. Cfr. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964, pp. 139-141.

mediante la introducción de la idea de dos venidas mesiánicas. El Mesías ha venido, pero vendrá de nuevo.

En realidad, la separación de las dos venidas es una consecuencia de la teología de la encarnación, con lo que ésta tuvo de asunción de «la condición de esclavo» en virtud de un anonadamiento de sí mismo (cfr. Flp 2, 7)<sup>35</sup>. La venida del Hijo de Dios en la humildad de la carne no corresponde al anuncio profético del fulgurante «día de Yahveh» ni a la instauración definitiva y estable del Reino mesiánico a los pies de un Mesías entronizado en el sentido de Dan 7, 13-14. Por ello, es característico que la segunda venida se denomine con el término *παρουσία* que en el período helenístico, ya a partir del siglo III antes de Cristo, comienza a utilizarse para hablar de la visita solemne y la entrada gozosa y festiva de un príncipe<sup>36</sup>, especialmente para la visita de una provincia<sup>37</sup>; singular relieve cobra entonces la visita a una provincia que realiza el emperador, hecho que los cronistas aúlicos se apresuran a describir como introductorio de un nueva era<sup>38</sup>. La palabra aparece en Mt 24, 3, dentro del discurso escatológico, primero en labios no de Jesús, sino de los discípulos; reaparece en labios del mismo Jesús en los v. 27. 37 y 39<sup>39</sup>. La palabra ya en el kerigma apostólico se convierte en un verdadero término técnico<sup>40</sup>. En el Nuevo Testamento nunca se llama «parusía» a la venida del Mesías en humildad, sino que el término se reserva para la venida gloriosa<sup>41</sup> que clausura la historia. Por ello, San Pablo, después de poner la resurrección de los que son de Cristo en conexión con su parusía (cfr. 1 Cor 15, 23), concluye: «después el fin» (v. 24)<sup>42</sup>.

Creo innegable el hecho de la presencia en el Nuevo Testamento de numerosas expresiones que suenan a un convencimiento de la cercanía de la parusía, no pocas de las cuales aparecen en labios del mis-

35. Sobre la encarnación en este pasaje, con una exposición de toda la gama de posiciones exegéticas, cfr. R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in recent Interpretation and in the Setting of early christian Worship*, Cambridge 1967, pp. 165-196.

36. A. FEUILLET, *Le sens du mot «Parousie» dans l'Évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. XXIV et Jac. V, I-II*, en W.D. DAVIES-D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatologie*. Studies in Honour of C.H. DODD, Cambridge 1956, p. 263.

37. E. PAX, *Parusie*: LThK<sup>2</sup> 8, 120.

38. A veces, no se trata meramente de descripciones de cronistas aúlicos, sino de una auténtica introducción de nueva era en el modo de contar los años; cfr. A. OEPKE, *παρουσία*: ThWNT 5, 858, donde se encuentran ejemplos profanos de introducción de nueva era.

39. Cfr. J. DUPONT, *Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Bruges-Louvain-Paris 1952, pp. 50-52.

40. Cfr. PAX, *a.c.*: LThK<sup>2</sup> 8, 122.

41. Cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, pp. 18-19.

42. Cfr. B. SPÖRLEIN, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor. 15*, Regensburg 1971, p. 75.

mo Jesús<sup>43</sup>. Debemos enfrentarnos con ellas sin pretender suavizar arbitrariamente su significado. Cuando Jesús afirma: «Os digo de verdad: hay algunos de los que están aquí que no probarán la muerte sin ver antes el Reino de Dios, venido ya con poder» (Mc 9, 1), el alcance de la frase no puede reducirse a una alusión a la transfiguración, de la que tres de los presentes iban a ser testigos, como pretendió la exégesis de algunos Padres<sup>44</sup>. En los Evangelios, la transfiguración nunca aparece en relación con el «Reino de Dios». Parece referirse, por ello, más bien a la venida gloriosa de Cristo para el juicio, acompañado de sus ángeles, es decir, a la parusía<sup>45</sup>. Por supuesto, no se puede atribuir a Jesús, ni siquiera haciendo abstracciones sobre su ciencia humana en contraposición a la divina, error alguno acerca de la cercanía de la parusía; error que se encontraría en frases con las que enseñaría a sus discípulos. Ello, sin embargo, no impide que nos preguntemos si Jesús ha podido hablar con un lenguaje profético en el que se mantiene una perspectiva de proximidad que es característica de ese lenguaje.

Esta peculiaridad del estilo profético que llega a la superposición de planos, serviría para subrayar el sentido final y conclusivo que tiene la fase histórica inaugurada con la venida y, desde un punto de vista escatológico, todavía más con la resurrección de Jesús. San Juan escribe: «Hijitos, es la hora última» (1 Jn 2, 18). San Agustín comenta con gran profundidad teológica: «Esta última hora es larga; sin embargo, es la última»<sup>46</sup>. Por otra parte, las fórmulas de cercanía son un modo de expresar la seguridad de que la venida gloriosa del Señor se realizará de hecho<sup>47</sup>. Por último, este modo de hablar sirve a la parénesis, en cuanto que, al incluir a la generación presente como posible destinataria cercana de los acontecimientos, la exhorta e incita a la vigilancia y a la conversión, a la vez que ofrece un motivo de consuelo a los cristianos que sufren tribulación<sup>48</sup>. Absolutamente ninguna generación, ni la contemporánea a Jesús, ni la generación apostólica, ni la nuestra, debe o puede dejar de contar, como una posibilidad real, con la perspectiva de vivir la parusía.

43. Para el estudio de los textos principales cfr. B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus*, en AA.VV., *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, Bruges 1962, pp. 188-199. Para una valoración teológica de la «Naherwartung» cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln 1966, pp. 9-24.

44. Cfr. F.J. SCHIERSE, *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien*, «Scholastik» 29 (1954) 520-536; J. SCHILDENBERGER, *Weissagung und Erfüllung*, «Biblica» 24 (1943) 213-218.

45. RIGAUX, *o.c.*, *La venue du Messie*, p. 197.

46. *In I epistolam Ioannis tractatus* 3, 3: SC 75, 188 (PL 35, 1998).

47. Cfr. PAX, *o.c.*, LThK<sup>2</sup> 8, 122.

48. *Ibid.*



A la luz de esta posibilidad que en toda época de la historia es real, se hace más inteligible el hecho de que el mismo San Pablo haya abrigado la esperanza de que la parusía lo encontrara personalmente en vida (cfr. 1 Ts 4, 17: «nosotros, los que vivimos»), lo que no es sinónimo de decir que haya enseñado que él fuera a vivir hasta la parusía<sup>49</sup>. Precisamente las afirmaciones de una esperanza de no morir antes de la parusía se conjugan en San Pablo —y, por cierto, en esta misma epístola— con una confesión de ignorancia sobre su fecha: «pues vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá lo mismo que un ladrón por la noche» (1 Ts 5, 2)<sup>50</sup>. Por lo demás, este elemento de ignorancia estaba bien enraizado en la Iglesia primitiva, ya que remontaba a una palabra del Señor: «Acerca de aquel día o de la hora, nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (Mc 13, 32)<sup>51</sup>.

#### LA PARUSÍA COMO OBJETO DE ESPERANZA

Las primeras generaciones cristianas encontraron en el pensamiento de la parusía, posiblemente cercana, motivo de consuelo en las dificultades y tribulaciones que la Iglesia y los cristianos tenían que sufrir. Ello hace también inteligible el recurso frecuente a la oración para que la parusía tenga lugar cuanto antes. El uso es ya neotestamentario. En la primera carta a los Corintios presenta unas notables peculiaridades literarias. El apóstol ha creído oportuno estampar el saludo conclusivo de su propia mano, firmando personalmente con su nombre: Pablo (1 Cor 16, 21). Pero, a continuación, añade unas cuantas palabras que le brotan espontáneas y ardientes de su pluma: «Si alguno no quiere al Señor, sea anatema» (v. 22); y seguidamente, de modo tanto más inesperado cuanto que está escribiendo en griego y para lectores griegos, se le desliza una fórmula aramea: «*Maranatha*» (v. 22).

Los manuscritos griegos del Nuevo Testamento, al no hacer separación de palabras, no ofrecen indicación alguna directa para decidir cómo debe dividirse esta expresión que reproducen toda seguida. Filológicamente hay dos modos posibles de hacerlo: «maran atha» (= el Señor nuestro ha venido) y «marana tha» (= Señor nuestro, ven)<sup>52</sup>. En el

49. Tal es la hipótesis criticada por la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Respuestas* (18 de junio de 1915): DS 3628-3630.

50. Es interesante que San Pablo tuviera que esforzarse, con respecto a los tesalonicenses, por evitar que pensarán que la parusía estaba excesivamente inminente; cfr. 2 Ts 2, 1-4.

51. Para la problemática que plantea este versículo (y su paralelo Mt 24, 36), y la historia de su exégesis cfr. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1919, pp. 513-544.

52. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1960, p. 390.

primer caso nos encontraríamos con una profesión de fe en la venida, ya realizada, del Mesías. Más aún, aunque la forma verbal sea propiamente de pretérito, el uso arameo permite referirla a una realidad futura que se afirma con certeza como si ya estuviera realizándose o prácticamente realizada<sup>53</sup>; ello nos llevaría a la fórmula, hoy bastante frecuente en las traducciones, de «el Señor viene», como afirmación de la parusía futura<sup>54</sup>. En el segundo caso, San Pablo habría reproducido una oración de petición de que se apresure la parusía<sup>55</sup>.

Personalmente no tengo duda alguna al optar por la segunda hipótesis que es la más común entre los exegetas<sup>56</sup>. El escrito cristiano más antiguo, fuera del Nuevo Testamento, es decir, la *Didaché*<sup>57</sup> nos ofrece un nuevo testimonio del uso de la fórmula aramea, una vez más incrustada inesperadamente en un texto griego para orantes en griego; en este nuevo testimonio me parece insoslayable el sentido oracional de la expresión: «¡Venga la gracia y pase este mundo! [...] *Maranatha*. Amén»<sup>58</sup>. «Señor nuestro, ven» es el sentido que se impone por el contexto en esta parte litúrgica de la *Didaché*<sup>59</sup>. Por lo demás, esta petición, ideológicamente frecuente en el Nuevo Testamento, está expresada con fuerza incluso en sus últimos acordes. Me refiero a la oración que apasionadamente se reitera al final del Apocalipsis: «El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven! El que está oyendo, diga: ¡Ven!» (Apoc 22, 17). «Dice el que atestigua estas cosas: Sí, vengo rápido. ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!» (v. 20). La petición para que la parusía tenga lugar cuanto antes, responde al encargo del mismo Jesús, que en el «Padrenuestro» nos había enseñado a pedir «venga tu reino», en el sentido de implorar la venida de la parusía<sup>60</sup>.

Pero, volviendo a 1 Cor 16, 22, la inesperada aparición de unas palabras arameas en una carta escrita en griego, como también su uso en

53. Así lo notaba ya R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, t. 2, *Prior epistola ad Corinthios*, Paris 1890, p. 531.

54. Cfr. E. OSTY, *La première Épître aux Corinthiens*, en ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956, p. 1526.

55. Cfr. M. IGLESIAS, *1.ª a los Corintios*, en F. CANTERA-M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, Madrid 1975, p. 1315.

56. Cfr. R.B. BROWN, *1 Corinthians*, en *The Broadman Bible Commentary*, t. 10, Nashville, Tennessee 1970, p. 397; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, London 1971, p. 162; H.D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1954, p. 143. Véase también P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Lausanne-Paris 1981, p. 362.

57. Para su datación cfr. J. AYÁN, *Didaché*, «Fuentes Patrísticas» 3, 69-70; W. RORDORF-A. TUILLER, *La doctrine des Douze Apôtres*, SC 248, 96.

58. Cfr. J. AYÁN, *Didaché* 10, 6: «Fuentes Patrísticas» 3, 100. Es interesante que la versión copta, en vez de «venga la gracia», lee «venga el Señor»; cfr. SC 248, 182.

59. Como estudio de la sección litúrgica de la *Didaché* véase J. AYÁN, *o.c.*, «Fuentes Patrísticas» 3, 37-58.

60. Cfr. J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le sermon de la montagne. Le Notre-Père*, trad. franc., Paris 1963, p. 70.

la liturgia griega de la *Didaché*, presupone que la fórmula era previamente conocida. Todo apunta a un uso prepaulino de estas palabras. Probablemente nos encontramos ante una fórmula antiquísima, que procedería de la liturgia primitiva de la Iglesia Madre de Jerusalén<sup>61</sup>. Ulteriormente resulta interesante la concatenación con que San Pablo ha colocado estas palabras arameas en 1 Cor 16, 22. Si la falta de cariño a Jesús es motivo para que Pablo pronuncie la dura sentencia de anatema, todo sugiere que la petición de la venida del Señor (*maranatha*) es, a sus ojos, fruto y expresión del cariño hacia Cristo<sup>62</sup>. Convendrá no olvidar este dato y hacer de él objeto de seria reflexión en un momento histórico en que, en amplia medida, la petición de la parusía ha caído en desuso, al menos a nivel consciente<sup>63</sup>.

En 1 Cor 16, 22 y Ap 22, 20 —como también en el «Padrenuestro» y en la liturgia de la *Didaché*— encontramos el eco de las plegarias de los primeros cristianos. En ellas se expresa una mentalidad espiritual dotada de una acentuada dimensión escatológica. Se vive la esperanza de la parusía<sup>64</sup> y, porque la esperanza es deseo conquistador<sup>65</sup>, se anhela que suceda cuanto antes y se hace todo aquello que el cristiano puede hacer para apresurarla: ante todo, se ora para que suceda pronto.

Es llamativo el cambio de sensibilidad espiritual que encontramos en el cristiano medio actual, al compararla con la de las primeras generaciones cristianas. Generalmente se mira al fin del mundo —característicamente no suele hablarse, en el lenguaje común, de «parusía»— como a una gran catástrofe cósmica frente a la que sólo puede sentirse temor. Como es obvio, la sustitución de terminología no es indiferente. Mientras el término «parusía» significa la venida gloriosa de Cristo como rey y su triunfo, el fin del mundo es una expresión puramente negativa. La victoria de Cristo puede ser deseada. Lo puramente nega-

61. F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 16. Por cierto, este uso palestinese es importante para la cuestión del origen no griego del título de «Señor» aplicado a Cristo.

62. SAN AGUSTÍN, *Enarratio in psalmum* 95, 14: CCL 39, 1352 (PL 37, 1235), señala la conexión entre falta de amor a Cristo y temor de su venida: «*Nam qualis amor est Christi, timere ne veniat? Fratres, non erubescimus? Amamus et timemus ne veniat. Certe amamus? an peccata nostra plus amamus?*».

63. Por supuesto, los fieles siguen rezando el «Padrenuestro» y objetivamente en la petición «venga tu Reino» imploran la aceleración de la parusía. Pero ¿cuántos de ellos entienden la fórmula en este sentido?

64. Sobre la serenidad con que se vivió esa esperanza en el cristianismo primitivo cfr. A. FEUILLET, *Parousie*, *DictBibl* (Suppl) 6, 1411-1412; sobre la importancia del c. 10 del Apocalipsis en orden a la formación de un equilibrio doctrinal en el que se afirma, a la vez, un fin próximo y, de modo paradójico, cronológicamente lejano, véase *ibid.*, 1399-1403.

65. Cfr. G. MOLLARD, *Le problème de l'unité de l'espérance*, «*Revue Thomiste*» 40 (1935) 196-210.

tivo nunca podrá ser objeto de deseo. Sin duda, este cambio de mentalidad no es de fecha reciente. Pero más que datar su nacimiento<sup>66</sup>, interesa conocer las causas de este cambio.

En la evolución de la sensibilidad en esta materia probablemente ha ejercitado un peso muy determinante una exégesis excesivamente literalista de los textos evangélicos que se refieren al tema. Esa exégesis se ha hecho olvidando que tales textos pertenecen frecuentemente al género literario apocalíptico. Al no atender a este hecho y al tomar al pie de la letra sus expresiones, se ha convertido en pasajes terroríficos a perícopas como las del discurso escatológico de Jesús, las cuales, paradójicamente, es muy probable que se recopilaran, como un todo, para dar a los cristianos, oprimidos bajo la persecución de Nerón, un libro de consuelo, del mismo modo que, treinta años más tarde, Juan entregaría a la Iglesia el Apocalipsis, cuando ésta, bajo el emperador Domiciano, fue de nuevo perseguida de manera especialmente grave<sup>67</sup>.

Será necesario que los cristianos sepan descubrir el mensaje doctrinal de fondo que nos transmite el discurso escatológico. Intentaré mostrar el camino para ello con un ejemplo concreto, la perícopa de Mc 13, 24-27: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor, y las estrellas se irán cayendo del cielo, y las fuerzas del cielo se tambalearán. Y entonces verán venir al Hijo del hombre que llega en las nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá a sus elegidos desde los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo». Para entender la perícopa hay que considerarla como una unidad literaria ascensional, que culmina en el último versículo. Significativamente la idea conclusiva no tiene nada de deprimente: es el anuncio de la liberación de los escogidos desde los cuatro puntos cardinales, para lo cual Cristo envía a sus ángeles (v. 27). Este envío está en conexión con la manifestación de Cristo con gran fuerza (δύναμις) y gloria (δόξα) (v. 26). Probablemente la fuerza de que se habla, son los ejércitos de los ángeles que acompañan a Cristo como corte suya y a los que a continuación se confía el encargo de liberar a los escogidos<sup>68</sup>.

Pero en la descripción de Cristo triunfante que se manifiesta, el concepto teológicamente más revelante es el de gloria (δόξα). «Glo-

66. Por ello no discuto aquí los orígenes de la oración «pro mora finis» en el sentido en que planteó la cuestión A. HARNACK, *Die Lehre der Zwölf Apostel* (TU 2/1), Leipzig 1886, pp. 34-35, a propósito de Tertuliano.

67. F. MÜßNER, *Christus und das Ende der Welt*, en AA.VV., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Bergen-Enkheim 1966, p. 9.

68. *Ibid.*, p. 10.

ria» en la Escritura implica, a la vez, luz y fuerza. Se comprende entonces fácilmente que la afirmación de que «las fuerzas de los cielos se tambalearán» (v. 25) no es sino un modo de subrayar la fuerza de Cristo glorioso. Ante su fuerte paso, todo lo demás parece conmoverse y vacilar. «Las estrellas se irán cayendo» (v. 25) es igualmente expresión de inconsistencia, en la que se evita cuidadosamente decir que caerán sobre la tierra, como tendería a pensarse en una perspectiva de catástrofe destructiva de nuestro mundo. Del mismo modo, la gran Luz que es Cristo, se resalta diciendo que frente a esa luz las otras luces, aunque sean las de los «dos grandes luminares» de que habla Gn 1, 16, el sol y la luna, parecen apagarse (v. 24)<sup>69</sup>. Es el fenómeno vulgar que vivimos diariamente: una lámpara eléctrica da luz clara en la noche y, por el contrario, parece apagarse, cuando, al amanecer, los rayos del sol comienzan a penetrar por la ventada de la habitación.

El modo de hablar de esta perícopa de Marcos nada tiene de extraño. Ni la explicación de él que acabo de exponer, es una solución rebuscada de exegetas modernos. También San Pedro, ante un acontecimiento sólo espiritualmente luminoso como fue el de Pentecostés, dice tranquilamente a sus oyentes, testigos presenciales de que el sol brillaba como todos los días, que lo que está sucediendo «es lo dicho por el profeta Joel» (Hch 2, 16), y continúa con una larga cita (Jl 2, 28-32) en la que no falta la afirmación de que «el sol se tornará tinieblas, y la luna sangre» (Hch 2, 20; Jl 2, 31), como elementos que componen el acontecimiento del día de Pentecostés.

Por el contrario, olvidado el sentido primario del pasaje de Marcos y puesto el acento sobre los versículos 24-25, interpretados además con una exégesis totalmente literalista, su mensaje no será ya el anuncio alegre de la «parusía» del Señor para la liberación de los que han querido servirle fielmente, sino la hosca profecía de un inmenso cataclismo cósmico, cuya llegada se teme.

Quizás deba reseñarse un segundo elemento que ha podido influir en el cambio de sensibilidad con respecto a la parusía: la nueva mentalidad espiritual, que se abre paso como reacción antiarriana, se afianza por influjo monofisita y tiene un especial desarrollo en la época carolingia<sup>70</sup>. Su característica más fundamental es una desaparición progresiva en la piedad popular y también en las liturgias tanto orientales como occidentales, a excepción de la liturgia romana, de la figura de

69. *Ibid.*

70. Sobre la cuestión cfr. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925; y K. ADAM, *Christus unser Bruder*, Regensburg <sup>8</sup>1950, pp. 46-80 (se trata de un capítulo que tiene como título «Durch Christus unsern Herrn»).

Cristo-Mediador<sup>71</sup>. No se trata en este proceso de un cambio doctrinal, sino de una traslación de acentos dentro de elementos todos ellos auténticamente cristianos<sup>72</sup>. Pero una traslación de acentos puede condicionar un nuevo tipo de espiritualidad.

La nueva mentalidad espiritual a la que me estoy refiriendo, quizás sea especialmente perceptible, si estudiamos los dos estratos fundamentales de la liturgia de la Misa romana, al menos en la forma que tuvo hasta la última reforma posconciliar. Como es sabido, en ella confluyen una tradición romana primitiva y otra de origen carolingio<sup>73</sup>. El esquema de oración característicamente romano se dirige a Dios Padre y pone por intercesor a Cristo que se prolonga en la Iglesia, es decir, «en la unidad del Espíritu Santo», en la unidad que el Espíritu Santo produce entre nosotros, en la unidad eclesial de la que el Espíritu Santo es la causa<sup>74</sup>. Sintiéndonos prolongación de Cristo, lo

71. K. ADAM, *Christus unser Bruder*, p. 73, hace notar que la liturgia romana ha sido la única que ha conservado un esquema de oración, que sería el más primitivo y teológicamente el más rico; es sugestivo que sea así: que la liturgia de la Iglesia Madre, de la Iglesia que posee la cátedra de la infalibilidad, haya sido la única en conservar este tesoro de oración (no se olvide la conexión entre la «lex orandi» y la «lex credendi»). En las otras liturgias, el influjo monofisita fue un factor muy importante para la desaparición de este esquema, por supuesto también en ambientes que nada tenían de anticalcedonianos. El fenómeno es interesante: es posible tener ortodoxia doctrinal y, a la vez, vivir una espiritualidad con influjos que objetivamente proceden de ambientes no ortodoxos; ello es lamentable, pero posible. Por otra parte, no siempre una herejía doctrinalmente vencida (como lo fue el monofisismo en Calcedonia) deja automáticamente de ejercer un cierto influjo en las formas de piedad. Aunque nada tiene que ver con nuestro caso, piénsese, por ejemplo, en lo que duró una pervivencia histórica de tipos de espiritualidad jansenista, después de que el jansenismo había sido doctrinalmente vencido. Sobre este proceso de influjos espirituales, más allá de una determinada mentalidad doctrinal, cfr. C. POZO, *Características fundamentales de la santidad cristiana y sus actuales dificultades*, en CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL, *La santificación cristiana en nuestro tiempo*, Madrid 1976, p. 33.

72. «La fiel custodia del depósito no impide que algunas verdades contenidas en él pasen, a veces, a segundo plano. Quizás sea esto un proceso necesario. Por la riqueza misma del contenido cristiano y por la limitada capacidad psicológica del hombre que lo vive, no todas las verdades cristianas pueden estar siempre en el primer plano del interés y de la atención». C. POZO, *Doma. B) Evolución de los dogmas, Sacramentum mundi*. Enciclopedia teológica 2, 385-386; cfr. ID., *Dogmenentwicklung*, «Herders Theologisches Taschenlexikon» 2, 65. Por poner un ejemplo de este tipo de acentuaciones, véanse las implicadas en la «germanización» del cristianismo que va a caracterizar a la Edad Media; cfr. J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, t. 1, Münster <sup>21</sup>1962, pp. 172-177. Es curioso, por ejemplo, que en el poema *Heiland* (Heiland en alemán moderno) Cristo sea presentado como una especie de supremo señor feudal y un auténtico héroe medieval.

73. La existencia de estos dos estratos está determinada por un doble hecho: por una parte, los francos adoptan la liturgia romana, a la cual, sin embargo, imprimen un sello muy característico de su mentalidad; por otra parte, la liturgia así modificada vuelve a Roma y se impone en Roma, desde donde irradiará sobre todo el mundo católico de rito romano; cfr. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, I, 9-10, 5.<sup>a</sup> ed., t. 1, Wien 1962, pp. 98-137.

74. Cfr. J.A. JUNGSMANN, *o.c.*, III, 1, 12, t. 1, pp. 486-492.

percibimos de nuestra parte. En el esquema carolingio<sup>75</sup> el término de la oración es la Trinidad. Cristo queda así incluido en el término<sup>76</sup>. Al no estar de nuestra parte, el hombre siente su distancia frente a Dios; al no sentir a Cristo como Mediador, el cristiano comenzó a pensarlo como lejano, en esa lejanía trinitaria para la que Él tenía precisamente que ser nuestro acceso: «en el cual tenemos el acceso libre y confiado» (Ef 3, 12). No se pensaba en Cristo considerándolo en la orilla del que ora, sino en el término, remoto sin su mediación, al que la oración se dirigía<sup>77</sup>.

Será necesario reconquistar para la piedad popular la idea de Cristo-Mediador. Simultáneamente nos sentiremos introducidos por la gracia en la familia trinitaria<sup>78</sup>: hijos del Padre<sup>79</sup>, hermanos de Cristo, templos del Espíritu<sup>80</sup>. Así sentiremos como acontecimiento familiar, que revelará no sólo a Cristo, sino nuestra propia realidad, la venida

75. Hasta la reforma litúrgica posconciliar, las oraciones carolingias eran fácilmente reconocibles por la postura corporal con la que el sacerdote las decía (las manos juntas apoyadas en el altar en lugar de las manos extendidas de la postura romana del orante); el gesto procede del mundo germánico (la costumbre de que el vasallo coloque sus manos en las del señor feudal); cfr. J.A. JUNGSMANN, *o.c.*, I, 9, t. 1, p. 103 (especialmente la nota 17). Sobre el esquema carolingio de oración cfr. *ibid.*, p. 106.

76. Véase en K. ADAM, *Christus unser Bruder*, p. 55 cómo fue cambiando la fórmula de la doxología breve para evitar el riesgo de una interpretación subordinacionista; cómo se pasó de la antigua fórmula «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» a la actual «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo».

77. K. ADAM, *o.c.*, pp. 57-58, hace notar cómo los cambios de fórmulas fueron acompañados de un subrayar los aspectos de temor en las relaciones del hombre con Dios. Por otra parte, al no pensar en Cristo como Mediador, se le consideró muy prevalentemente como juez terrible.

78. Ya San Atanasio hacía notar la oposición entre lo que éramos por naturaleza (creaturas) y la dignidad de hijos, a la que hemos sido elevados al recibir el Espíritu del único que es Hijo natural y verdadero; así Dios que al crearnos era sólo nuestro Hacedor (ποιητής), ha comenzado a ser para nosotros Padre; cfr. un pasaje sumamente interesante en *Adversus Arianos oratio* 2, 59: PG 26, 273.

79. Era frecuente en los manuales teológicos clásicos, al tratar de los efectos de la gracia santificante, poner una tesis en la que se afirmaba que por ella somos hechos hijos adoptivos de Dios; la tesis se probaba con una serie de textos bíblicos en los que se dice que somos τέκνα Θεοῦ; pero Θεοῦ en el Nuevo Testamento, si no lleva matización alguna, significa el Padre; cfr. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament. Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln 1954, pp. 143-167 («Gott» als erste trinitarische Person im Neuen Testament). Poder llamar a Dios con el nombre de Padre —con el mismo nombre con que Jesús se dirigía a Él— era algo tan inmensamente grande y emocionante para el cristiano primitivo, que se sentía obligado a excusarse de hacerlo. Todavía hoy, en la liturgia de la Misa, se conserva esa excusa: «Praeceptis salutaribus [es decir, por preceptos del Salvador, si rompemos el hebraísmo del latín cristiano] moniti et divina institutione [es decir, por enseñanza de una Persona que es Dios] formati, *audemus* dicere: Pater...». Sobre el sentido de la fórmula cfr. B. FISCHER, *Praeceptis salutaribus moniti*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 1 (1950) 124-127. Este tipo de disculpa introductoria no es exclusivo de la liturgia romana; sobre su difusión tanto en Oriente como en Occidente, cfr. JUNGSMANN, *o.c.*, IV, 3, 2, 5.<sup>a</sup> ed., t. 2, Wien 1962, pp. 349-351.

80. Cfr. C. POZO, *Espiritualidad trinitaria. Bases teológicas*, «Proyección» 7 (1960) 4-8.

gloriosa del Señor. La parusía volverá a ser para el cristiano que procura vivir conscientemente su vida espiritual, más que un objeto de temor, un acontecimiento que se desea<sup>81</sup>: el grito de la esposa que dice: «Ven»; grito, al que debe incorporarse todo creyente con esta oración: «Amén. Ven, Señor Jesús» (Apoc 22, 20; véase v. 17). Todo ello es tanto más urgente, a la vez que resultará tanto más fácil, cuanto que, como es sabido, el nuevo Misal romano posconciliar ha dado un nuevo y acentuado relieve al tema de la parusía, relieve que tiene que ser asimilado por los fieles para una renovación de su espiritualidad litúrgica<sup>82</sup>. *Historia profana y parusía en la controversia entre «escatologistas» y «encarnacionistas»*

El cristianismo primitivo estuvo persuadido de la posibilidad de conseguir una más pronta realización de la parusía, por la oración en que ese don se impetra, la cual encuentra su más clásica expresión en la vieja fórmula aramea «Marana tha». Pero además de la oración expresamente encaminada a este fin, debe reconocerse a los valores morales sobrenaturales, a los que va ligado el concepto teológico de «mérito», y que el cristiano desarrolla también con sus actividades en el campo profano, un valor impetratorio de la venida del Señor, es decir, de su triunfo definitivo. Esto hace que todo teólogo católico tenga que afirmar la existencia de una relación entre historia profana y preparación de la parusía; la primera prepara la segunda, al menos a través de los méritos que en esa historia los hombres acumulan ante Dios. La negación de toda conexión entre ambas realidades —historia profana y parusía— es una tesis característicamente protestante, que ha encontrado en Barth una formulación especialmente acertada<sup>83</sup>.

Problema diverso es hasta qué punto la preparación invisible del Reino de Dios tiene o no necesariamente repercusión en un desarrollo siempre creciente de la humanidad y una humanización siempre mayor de la misma vida profana. Es éste un punto que en los años poste-

81. Como es obvio, la parusía sólo puede ser deseable para quien se esfuerza en ser fiel a Cristo; no puede ser deseable para quien le vuelve la espalda. Un planteamiento muy correcto para una predicación equilibrada que tenga en cuenta esta bivalencia puede verse en G. MOSER, *Die Botschaft von der Vollendung. Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese*, Düsseldorf 1963, p. 327.

82. Cfr. B. FISCHER, *Vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.*, «Liturgisches Jahrbuch» 26 (1976) 5-6.

83. Sobre la posición de Barth cfr. L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire. I. Dans la théologie de Karl Barth*, «Nouvelle Revue Théologique» 71 (1949) 113-134. En este artículo, Malevez insiste en que la posición de Barth coincide con la de toda la ortodoxia protestante. Recuérdese que para Lutero el hombre es pasivo en la historia de la salvación como consecuencia de la corrupción introducida por el pecado original; conserva libertad en lo profano, pero lo que hace en ese campo, carece de valor delante de Dios; cfr. C. POZO, *El hombre pecador*, «Gregorianum» 65 (1984) 380-381.



riores a la segunda guerra mundial fue objeto de una viva controversia teológica<sup>84</sup>. Mientras que en la tendencia que suele denominarse «escatologismo», se creía que no hay motivos teológicos para afirmar esa correspondencia, la tendencia opuesta, conocida como «encarnacionismo» suponía que el esfuerzo moral, impulsado por el Espíritu Santo, lleva a la historia en una dirección ascendente incluso en los aspectos de una mayor humanización<sup>85</sup>. Del convencimiento de que la acción interna del Espíritu lleva a un cambio continuo hacia estructuras más humanizadas, se pasa fácilmente a afirmar un valor espiritual en todo cambio de estructuras; más radicalmente a atribuir al mero cambio de estructuras un influjo positivo en la preparación del Reino. Es verdad que, a veces, se supone un valor y una conciencia moral más o menos confusa en quien realiza el cambio de estructuras; pero la tendencia es a valorar los cambios en sí mismos, los cuales estarían objetivamente preparando el Reino, independientemente de la intención con que han sido realizados. Esa intención es un problema personal del hombre que actúa. Pero la realización, en cuanto tal, sería siempre una objetiva incoación del mundo futuro<sup>86</sup>. Una vez atribuido este valor, en orden a la preparación del Reino, al cambio en sí mismo, fácilmente surgirá la tentación de supervalorarlo, de atribuir primariedad a su consecución. La discusión teológica deja entonces de ser especulativa y deriva hacia el campo de las consecuencias pastorales<sup>87</sup>. Cuando G. Gutiérrez, el conocido teólogo latinoamericano de la liberación (la cual es una forma extrema de encarnacionismo), escribía que «trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana es también ya salvar»<sup>88</sup>, está, en el fondo, trazando todo un programa pastoral con unos acentos muy determinados.

A la controversia entre teólogos escatologistas y encarnacionistas debe reconocerse el mérito de haber despertado, de nuevo, en amplios sectores, el interés por el tema de la preparación de la parusía, que había estado largo tiempo olvidado. Pero puede dudarse que sea lícito pretender justificar teológicamente que la historia va a seguir un camino ascendente de humanización hasta la parusía, como afirman los encarnacionistas. P. Teilhard de Chardin creyó incluso que una determinada concentración de la «noosfera» sería la condición previa de la paru-

84. Cfr. B. BESRET, *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain: 1935-1955*, Paris 1964.

85. Para los comienzos de esta controversia baste remitir a MALEVEZ, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, «Bijdragen» 10 (1949) 225-240.

86. Esta tendencia es fácilmente perceptible en M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, p. 21.

87. Cfr. G. FROSINI, *Teologia delle realtà terrestri*, Torino 1971, p. 19.

88. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, p. 210.

sía<sup>89</sup>. Von Balthasar vio con justeza que, en el fondo, se ha cometido frecuentemente el equívoco de trasladar un esquema ascendente de evolución biológica al campo de la historia que no se rige por leyes biológicas, sino que es fruto de un juego de libertades; por otra parte, al alcanzarse el nivel espiritual, se alcanza simultáneamente el nivel de lo moral-religioso, con lo que se entra en una inmediatez con Dios, que es el nivel supremo en el que se desarrolla un diálogo entre gracia y libertad no reducible a un automatismo de leyes biológicas<sup>90</sup>.

Habrà que establecerse en el campo seguro que es común a toda la teología católica. Seamos conscientes de que la caridad nos obliga a una preocupación por el bien, también temporal, de los hermanos. Esto bastará para responder a la vieja acusación marxista de que la religión es el «opio del pueblo», como ya lo hizo el Concilio Vaticano II al proclamar: «Enseña también la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio»<sup>91</sup>. Pero sepamos que lo único cierto en esta materia es que los valores morales que desarrollemos en esta empresa, tienen influjo en el preparación del Reino. El éxito en los esfuerzos por mejorar el mundo no está asegurado. La teología no puede pedir informaciones a una fe evolucionista sobre cómo será el último estadio terreno de la humanidad. La teología debe confesar que no lo sabe. No puede, por ello, fundamentar, ni siquiera parcialmente, su esperanza en Dios, en un optimismo científico<sup>92</sup>. Nuestra esperanza reposa exclusivamente en lo «último», en la venida gloriosa del Señor, y no en lo «penúltimo», en la obtención de un pretendido estado semiparadisiaco en la tierra<sup>93</sup>. Incluso, a nivel de valores morales, lo que ha de traer el Reino de Dios, no es necesariamente una cota suprema alcanzada por la última generación, sino la suma de los esfuerzos, realizados con la gracia de Dios, que, de un modo o de otro, a lo largo de la historia completan «lo que falta a las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24).

Colocados debidamente los acentos y manteniendo con claridad que el influjo en la preparación del Reino se hace a través de los valores morales, se evitará el riesgo a que aludía Pablo VI: la solicitud por

89. *L'avenir de l'homme. Oeuvres*, t. 5, Paris 1959, p. 402. Para la argumentación de Teilhard de Chardin sobre este progreso de la historia cfr. E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, pp. 351-355.

90. H.U. VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich*, pp. 41-42.

91. Const. pastoral *Gaudium et spes*, 20, AAS 58 (1966) 1040.

92. H.U. VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich*, p. 46.

93. La expresión «esperanza en lo penúltimo» procede de F. Bonhoeffer; cfr. H.E. TÖDT, *Aus einem Brief an Jürgen Moltmann*, en W.D. MARSCH (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, München 1967, p. 198.

los problemas temporales por parte de la Iglesia y en la Iglesia «jamás deben interpretarse como si la Iglesia se acomodase a las cosas de este mundo, o se resfriase el ardor con que ella espera a su Señor y el Reino eterno»<sup>94</sup>. En una concepción de la actividad apostólica, ello conducirá a tener presente, como nos recordaba Juan Pablo II, ya en los comienzos de su pontificado, que «todo esfuerzo, también de tipo social y caritativo, no debe jamás olvidar que lo esencial en el cristianismo es la redención, es decir, que Cristo sea conocido, amado, seguido»<sup>95</sup>.

94. *Profesión de fe*, 27, AAS 60 (1968) 444.

95. *Alocución a la Acción Católica Italiana* (30 diciembre 1978), 2, b: *Insegnamenti*, t. 1, p. 449.