2. COMUNICACIONES

ESPERANZA Y «MÁS ALLÁ» EN LA OBRA DE LUCAS

JOSÉ Mª CABALLERO CUESTA

INTRODUCCIÓN

La Sagrada Escritura es el libro de la esperanza por excelencia. Ya el Antiguo Testamento recoge la historia de un pueblo que espera. Esta esperanza fue transmitiéndose de generación en generación. A pesar de las numerosas frustraciones, los israelitas siguieron siendo siempre un pueblo anclado en la anhelante expectación. «El Antiguo Testamento —declara von Rad— sólo puede leerse como un libro de una anticipación cada vez mayor» [1]. Esta esperanza aparece a menudo como una confianza genérica en la fidelidad y ayuda de Dios. Pero al mismo tiempo tenemos que señalar que la esperanza de Israel se interesó por promesas bien concretas. La posesión de la tierra prometida fue al principio el objeto principal de la esperanza: Israel apreciaba la promesa que había hecho Dios de dar a Abraham y a su descendencia la tierra de Canaán (Gén 15, 7ss; 17, 8), promesa reiterada en la palabra que Dios dirigió a Moisés (Ex 3, 7s).

Enfrentados con la destrucción de Jerusalén y el cautiverio de Babilonia, los israelitas se sintieron confortados con la esperanza del retorno (Jer 31, 17). Esta esperanza fue adquiriendo poco a poco un matiz escatológico. Israel sería restaurado con una alianza nueva y eterna (Jer 31, 31-34; Ez 16, 59-63; Is 55, 3; 61, 8), y una vez liberado definitivamente del mal, gozaría de un bienestar duradero de felicidad. Posteriormente la esperanza se profundizó, convirtiéndose en una esperanza que no se encontraría limitada por la muerte, sino que se mantendría viva con la espera de una resurrección (2Mac 7; Dan 12, 1-3).

---

1. G. von RAD, *Old Testament Theology*, dos vols., Edimburgo 1962-65, Cfr. vol. II, p. 310.

Finalmente el Antiguo Testamento recoge una esperanza concreta, la de un Ungido de Dios, que conferiría a Israel y a la humanidad entera un destino, de un profeta, de un Siervo de Dios, un Hijo de Hombre, que establecería su gobierno escatológico (Jer 23, 5). Las promesas de salvación de Dios se realizarán a través de este rey que establecerá su reinado sobre los enemigos de Israel y sobre todo el mundo, realizando el retorno al Paraiso (Is 11, 5ss).

Todos los libros del Nuevo Testamento son testigos de una esperanza, hasta tal punto que esta palabra puede servir para caracterizar la existencia cristiana como tal: «Estad siempre preparados para dar una explicación a todo el que os pida cuenta de la esperanza que hay en vosotros» (2Pe 3, 15). También en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos) se habla de la esperanza cristiana con acentos peculiares.

I. ESPERANZA, REINADO DE DIOS Y PARUSÍA

Para darnos una idea de lo que nos dice San Lucas sobre la esperanza cristiana escatológica, es decir, sobre ese horizonte al que nos abre el deseo, cuando supera o traspasa los límites de la vida, podemos apoyarnos en lo que nos ha descubierto el Antiguo Testamento sobre todo en sus páginas finales. El nos ha mostrado que la esperanza nacida de la experiencia religiosas vivida por el pueblo judío llega a su punto culminante, cuando se proyecta sobre la idea del «reino o reinado de Dios», porque este significa una situación en que se vence todo mal, todo dolor, toda amenaza. La meta de la esperanza final del Nuevo Testamento es el reino o reinado de Dios[2]. Junto al concepto de «reinado de Dios», que nos habla del «más allá» de la esperanza, se halla el término «parusía». Es en esta donde encuentra su plena realización el cristiano como individuo y la comunidad cristiana como tal, al obtener su plena salvación. Todos admiten que Lucas habla del reinado de Dios como lo hacen los demás sinópticos. No así con respecto a la parusía: hay quienes la niegan en Lucas.

2. El Nuevo Testamento emplea unas veces «reinado de Dios» (*basileia tou theou*) y otras «reinado de los cielos» (*basileia ton ouranon*). La fórmula original es sin duda «reinado de Dios», que es la que debió emplear Jesús.

1. *Lucas no suprime la idea de la «parusía»*

Basados en la idea de la teología de la historia de la salvación, característica de Lucas, hay quienes niegan que en él se dé el concepto de parusía y de escatología en general. Así Käsemann, quien afirma: «Lucas ha sustituído la perspectiva escatológica del cristianismo primitivo por una historia de salvación»; «no se puede escribir, dice, la historia de la Iglesia, si se espera el final del mundo como un acontecimiento inminente»; por tanto, para Lucas «la esperanza apocalíptica (=escatológica) deja de ser una realidad de importancia decisiva»[3]. En la misma línea se halla H. Conzelmann, quien piensa que el Espíritu ha venido a sustituir las expectativas de una llegada inminente de la parusía de Jesús. El artificio de una «historia de la salvación» es una prueba más de cómo se ha manipulado el kerigma primitivo[4]. Y. E. Haenchen afirma que «el tercer evangelio ha negado la expectación de una parusía inminente»[5].

Todos estos autores suponen que lo que ellos llaman «historia de la salvación» fue un invento de Lucas. Sin embargo hay que decir que no es él el único escritor del Nuevo Testamento quien utiliza este recurso para interpretar el acontecimiento Cristo; ni siquiera fue el primero. El propio Pablo tiene una concepción histórico-salvífica que equivale a la «historia de la salvación» de estos autores. En él se hallan las bases de un plan de Dios de carácter salvífico, que ya es vislumbrado en el Antiguo Testamento y que es llevado a cabo en el ministerio terrestre, en la muerte y en la resurrección de Jesús de Nazaret. En realidad la historia de la humanidad considerada realizándose como el cumplimiento de la voluntad de Dios y su actualización en la vida de Jesús eran conceptos comunes en la iglesia primitiva. La concepción que tenía Lucas de esta historia se puede llamar con toda propiedad «historia de la salvación», dado su frecuente uso de términos como «sotería» y «soterion», así como su predilección por aplicar a Jesús el título de «soter».

Es, pues, totalmente falso que Lucas haya inventado la «historia de la salvación». Ya la comunidad primitiva y Pablo habían visto la sa-

---

3. Para el estudio de esta parte puede verse con utilidad el apartado correspondiente de la obra de A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, París, Gabalda 1978, pp. 285-306.
4. E. KÄSEMANN, *The Problem of the Historical Jesus*, en «Essays on New Testament Themes», 15-28; p. 28.
5. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Ed. Fax, Madrid 1974.

lud escatológica como cumplimiento de las promesas de Dios en el Antiguo Testamento y que por Jesús y su persona había irrumpido esa salud y, al mismo tiempo, la acción salvífica de Dios, inaugurada por Jesús, debía consumarse por su aparición gloriosa al final de los tiempos. Por eso U. Wilkens ha subrayado con todo derecho que «con la concepción de la historia de la salvación Lucas se situaba en el interior de la tradición primitiva bien atestiguada» [6].

Ahora bien, no se puede negar que Lucas ha operado un cambio de acento, al trasladar su interés desde la espera de una parusía inminente hacia la preocupación de una existencia diaria de la comunidad cristiana, y hacia la realidad del mal, que puede infiltrarse en la vida de los cristianos. El cambio fue debido a su decisión de continuar la vida de Jesús en el libro de los Hechos. Aparte de que hay que notar que Lucas separa cuidadosamente la ruina de Jerusalén de la consumación del universo, con lo cual manifiesta claramente su convicción de la demora de la parusía. Esta es en Lucas un problema marginal; desde luego, no ocupa el centro de su pensamiento, como ocurre en otros escritos del Nuevo Testamento. Pero de hecho, el propio Pablo, fuera de las cartas a los Tesalonicenses, parece vislumbrar la idea de que él mismo llegará a morir antes de la gran manifestación escatológica, e incluso considera su muerte como una oportunidad para estar con Cristo.

Afirmamos, pues, en primer lugar que Lucas no suprime la idea de la parusía en su obra escrita (Evangelio-Hechos). Más aún es él el único entre los sinópticos quien en el libro de los Hechos habla de la segunda venida de Cristo, cuando hace decir al ángel el día de la ascensión: «Este mismo Jesús que ha sido llevado al cielo, volverá de la misma manera como lo habéis visto subir» (Hch 1, 11). Y en su narración evangélica Lucas ha conservado unas palabras de Jesús que aparecen ya en Marcos y que hablan de la venida del Hijo del Hombre con gran poder y majestad (Lc 21, 27; cf. Mc 13, 26). Aunque en los escritos de Lucas no aparezca expresamente el término parusía, la concepción cristológica del autor supone la vuelta de Jesús como consumación de la fase definitiva.

6. *The Acts of the Apostels. A Commentary*, Westminster, Filadelfia 1971, p. 96.

2. *El tiempo de la parusía*

Ahora bien, se puede preguntar: ¿cuándo tendrá lugar la parusía del Señor? ¿Se trata de una realidad próxima/inminente, o más bien debe ser considerada como una realidad que sucederá en una lejanía indefinida?

a. Datos en favor de una realidad próxima/inminente

En favor de la proximidad del fin, Lucas ha conservado la tradición originaria que habla de la inminencia del juicio escatológico, de la llegada del reinado de Dios o de la venida del Hijo del Hombre. He aquí algunos textos concretos.

Lc 9, 27: «Y os digo de verdad: hay algunos de los aquí presentes que no probarán la muerte sin ver antes el reinado de Dios». Es cierto que Lucas suprime aquí la alusión a la «venida» de Jesús y la expresión «en poder y majestad» (cf. Mc 9, 1). Pero en el contexto de Lucas, el verso precedente (9, 26) anuncia la venida escatológica del Hijo del Hombre, y en el conjunto de la obra de Lucas el reinado de Dios es las más de las veces la realización escatológica. No es, pues, imposible que Lucas contemple el fin del tiempo antes de la muerte de los contemporáneos de Jesús.

Lc 21, 32: «Os digo de verdad: no desaparecerá esta generación sin que todo suceda» (cf. Mc: «todas estas cosas»). Se ha querido evitar aquí la proximidad del fin, atenuando el sentido de «esta generación» o de la expresión «todo», pero sin éxito (cf. 7, 31; 9, 41; 11, 29. 30. 31. 32). Aquí el fin se sitúa también antes de la desaparición de los contemporáneos de Jesús. (Cf. Lc 18, 8: 3, 7; 3, 9; 10, 9. 11).

b. Datos en contra de una inminencia del reinado de Dios.

Se trata de una realidad contemplada en lejanía indefinida. Desde hace mucho tiempo se ha subrayado que en Lucas existe la tendencia a retrasar el momento de la parusía.

Dichos de Jesús, marcados por la inminencia del fin en Marcos, o son suprimidos o modificados por Lucas para suavizar su sentido. Tal ocurre con Mc 1, 15 que se corresponde en Lucas por el verso 4, 15, donde se dice que Jesús «enseñaba en las sinagogas y todos se hacían lenguas de él».

Lc 4, 18-21 cambia el enfoque de Is 61, 1, subrayando la idea de cumplimiento en su persona, y precisamente «hoy». Sus palabras son decididamente kerigmáticas, sin la menor referencia a una inminente aparición del reinado.

Lc 17, 20: «La llegada del reinado de Dios no está sujeta a cálculo, ni podrán decir: ¡míralo aquí o allí! Porque, mirad, el reinado de Dios está en medio de vosotros». Esta respuesta ha de entenderse en relación con 19, 11; 21, 7 y Hch 1, 1-6. Prácticamente la misma réplica aparece de nuevo en el verso 23. La respuesta de Jesús en los versos 20-21 significaría en el contexto del ministerio propio de Jesús que el reinado no es accesible a través de la Ley y que no se identifica con los portentos y los prodigios. En el período de la predicación apostólica se referiría a las cuestiones relativas a la ley practicada por los cristianos. En el contexto de la teología de Lucas tiene un significado ulterior: a base de 19, 11 podemos concluir que el reino, al menos en cuanto su pleno esplendor, no llegará hasta un futuro imprevisible.

Lc 19, 11: «Como la gente lo escuchaba, añadió una parábola, porque estaba cerca de Jerusalén y se pensaba que el reinado de Dios iba a despuntar de un momento a otro». Comparando este texto con Mt 25, 14-30, se ve claramente que Lucas ha combinado dos parábolas (la de las minas y la del reino). Y no sólo ha separado su parábola del contexto fuertemente escatológico de Mateo, sino que, al añadirle el relato del noble que marcha a un país lejano para obtener el título de rey, sitúa la parábola en el tiempo de la espera de la iglesia: después de la ascensión y antes de la segunda venida.

Lc 16, 36-38. Ciertos textos de la relación evangélica implican un retraso o una dilación de la parusía; son los que exhortan a una actitud de vigilancia, a estar siempre alerta (cf. 12, 45-46).

Si se compara el discurso escatológico de Mc 13 con su paralelo de Lc 21, se comprueba que algunos elementos básicos de la apocalíptica de Mc se han eliminado totalmente, o han quedado considerablemente debilitados en la presentación de Lucas. En efecto, la imagen que marca la inminencia de la consumación (cuando veáis al execrable devastador donde no se debe: Mc 13, 14) queda suprimida en la relación lucana; en su lugar aparece Jerusalén sitiada por ejércitos. Los elementos apocalípticos derivados de Dan 9, 27; 12, 11, son sustituidos por el dato histórico de la destrucción de la ciudad. Al encuadrar su composición del discurso escatológico en el marco de los acontecimientos de la destrucción de Jerusalén, Lucas quiere decir que lo mismo que

ese hecho tuvo lugar realmente, también se puede tener la certeza de que la salvación de Dios (la parusía) será una realidad plenamente histórica (Lc 21, 27), pero en un futuro indefinido.

Lc 21, 8: «El dijo: 'atención, no os dejéis engañar'. Pues vendrán muchos en mi nombre, diciendo: 'yo soy, ha llegado el momento': no vayáis tras ellos». H. Conzelmann explica las diferencias entre Mc y Lc a base de una elaboración redaccional de Lucas, emprendida por razones teológicas. Lucas insiste en que los cristianos no deben esperar que se de una fecha cercana y definida de la parusía. A pesar de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el año setenta, a pesar incluso de las persecuciones contemporáneas, deben seguir esperando hasta que se haya cumplido el tiempo de las naciones. Lucas, en consecuencia suprime en este discurso casi todas las alusiones escatológicas; ya ha presentado su discurso sobre la parusía (17, 20-37), donde separaba lo que Mt 24 y Mc 13 combinaban: la caída de Jerusalén y la parusía. La doctrina básica aparece en las dos secciones de Lucas: los cristianos deben ajustarse a una larga etapa de espera y de persecución. Al hacerlo así están siguiendo el camino doloroso de la cruz que Jesús mismo había emprendido para llegar a la gloria.

Lc 22, 69: «Pero de ahora en adelante el Hijo del Hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso». Lucas redacta cuidadosamente esta réplica de Jesús. Suprime la afirmación «veréis». La visión del Hijo del Hombre que viene sobre las nubes queda reservada para los mártires de la fe (cf. Hch 7, 56). Además suprime otra frase que trae Dan 7, 13, «viniendo sobre las nubes» que llevaría a entender la parusía. Este maravilloso momento se pierde en el futuro lejano. Lucas hace que la afirmación de Jesús quede referida al largo tiempo de la iglesia en que Jesús está sentado a la derecha del Padre, desde donde envía su Espíritu.

Hch 1, 6-11. El motivo de la pregunta planteada a Jesús es la visión apocalíptica de la apokatástasis (restauración: 3, 21), junto (probablemente) con la idea de la inminencia que su promesa suscitó en la mente de los discípulos. En la esperanza errónea de los discípulos no se intenta destacar un mesianismo «mundano y nacionalista», sino la esperanza de una parusía inminente, a la que habría de conducir la inmediata efusión del Espíritu. Esencialmente lo que Jesús corrige es la preocupación por una parusía inmediata (1, 7-8), no la idea de la restauración de Israel. La expresión 'las épocas u ocasiones no están a disposición de los hombres', se refiere a la incertidumbre con respecto al

momento de la parusía. Es el Espíritu el que sustituye a esa parusía; tal es el sentido de «al-la» (=pero). El Espíritu es el principio de una existencia cristiana mantenida durante una época de la historia sagrada, la era de la iglesia y la misión. El Espíritu en la iglesia es la respuesta lucana al problema del retraso de la parusía y de la prolongación de la historia.

* * *

Hay que notar que esta concepción bifronte de Lucas (inminencia-proximidad/retraso) se halla en otros escritos del Nuevo Testamento. Marcos, por ejemplo, parece que conserva rasgos de un cierto «retraso en la parusía» (cf. Mc 13, 10). Lo mismo ocurre con Pablo, quien en 1Tes 4, 13-17 expresa con toda claridad su creencia en una inminente venida del Señor, pero en Flp 1, 22-24 y en 1Cor 5, 1-10 acaricia la idea de que él mismo puede morir antes de que ese retorno se haga realidad.

II. EXPLICACIONES DE LA INSISTENCIA DE LUCAS POR RETRASAR EL FIN

1. *La explicación de J. A. Fitzmyer*[7]

El énfasis que pone Lucas en la demora de la parusía, dice este autor, no se puede explicar ni por una posible crisis que se hubiese desatado en la comunidad por el retraso de la vuelta del Señor; no hay que entenderlo como una advertencia contra la identificación de la resurrección con la parusía, como propugnaban los gnósticos. El hecho se explica por el interés de Lucas por acentuar en los dichos de Jesús mucho más el «semeron» que el «eschaton», y dar así una prueba de que esos dichos de Jesús siguen siendo válidos como norma de comportamiento incluso en la generación contemporánea. Lucas tiene en cuenta ante todo el tiempo de la iglesia, marcado por los agobios y las dificultades. Por eso esta presentación lucana suaviza el contenido escatológico de muchas aseveraciones de Jesús y las

7. W. WILKENS, *Interpreting Acts*, p. 75.

convierte en exhortaciones que marcan las directrices de la vida diaria de un cristiano comprometido.

Lucas se fija en la gran importancia que la inminencia del reino tenía en la mentalidad tradicional; por eso ha conservado algunos elementos de esa convicción primitiva, pero su pretensión fue introducir una perspectiva distinta. El foco de atención del pensamiento cristiano, centrado exclusivamente en la inminencia de la parusía tenía que abrirse a una nueva realidad, es decir, tenía que comprender que «el tiempo de la iglesia», la vida cristiana del período contemporáneo, también tenía un puesto en el plan histórico-salvífico de Dios.

2. *El pensamiento de A. George*[8]

George recoge primero el pensamiento de numerosos autores actuales; finalmente propone su pensamiento propio.

Para algunos, dice, Lucas pensó en el retraso del fin. Y los textos en que él representa este fin próximo (inminente) son residuos de la tradición que él no asume. Hay quienes sugieren que Lucas reinterpreta los «logia» sobre la proximidad del reino, aplicándolos o al reino presente entonces en Jesús, o a la decisión existencial que incumbe al creyente ante el anuncio del reinado de Dios. Para otros Lucas se atiene a la tradición evangélica de la proximidad del reino, y se vería obligado a afirmar su inminencia para responder a los gnósticos que veían la salvación ya realizada en la resurrección de Jesús. No faltan quienes dicen que no hay que escoger entre dos series de afirmaciones de Lucas. Hay que mantener las dos juntas, y atribuir a Lucas la espera de un fin relativamente próximo. Finalmente, hay quienes afirman que la divergencia de los anuncios de Lucas sobre el tiempo del fin manifestarían que él se desinteresaba del aspecto temporal. El se interesaba ante todo de la naturaleza del reinado y no del tiempo de su venida.

A. George afina su manera de concebir el problema en estas consideraciones:

8. Algunos han querido anular el sentido radical de esta expresión diciendo que Jesús ha presentado ciertamente el juicio como inminente. Pero existe una ley constante del género profético, familiar para los oyentes, que podían interpretarlo fácilmente. Además, al lado de estos anuncios, es claro que Jesús contempla que su obra seguiría, pues él había escogido y formado a los Doce para llevar a cabo su testimonio y prolongar su actividad.

Es seguro que Lucas tiene en cuenta una salvación que va a venir, aunque se ignora el día, su retraso o su proximidad. Es seguro también que Lucas no tiene ninguna visión precisa sobre la fecha de esta salvación: «No es dado a vosotros saber el día y la fecha que está en la autoridad de Dios» (Hch 1, 7). Para Lucas lo más importante en la enseñanza escatológica es la decisión presente que exige del creyente. Es suficiente que Lucas mantenga una salvación al término de la historia. Su perspectiva se dirige al pueblo en general, no sólo al individuo. Es claro que Lucas contempla un retraso en la salvación. Lo sabe por experiencia: para él han pasado ya cincuenta años después de la evangelización de los paganos (Lc 21, 24), el tiempo del servicio de la iglesia (Lc 12, 35-48). Las afirmaciones de Lucas finalmente hablan de cierta proximidad de la salvación porque Dios no puede faltar a sus promesas; pero no de la inmediatez. Seguro que Lucas no habrá pensado que el tiempo de la venida del reino se habría de dilatar veinte siglos, como sabemos nosotros, pero tampoco pensó que sucedería inmediatamente.

3. *La fórmula de E. E. Ellis: «La función de la escatología en el evangelio de Lucas»* [9]

En el artículo citado este autor, después de un largo preámbulo metodológico y un estado de la cuestión, introduce el tema con estas palabras: «En la investigación reciente, dos son las hipótesis que han revestido una importancia considerable en orden a la reconstrucción de la escatología lucana. La tesis más vivamente discutida es que Lucas ha introducido una teología de la historia de la salvación para explicar el caso del retraso de la parusía. La segunda tesis consiste en afirmar que la escatología lucana implica un deslizamiento de las categorías apocalípticas horizontales (edad presente/edad futura) a categorías platonizantes (tierra/cielo, tiempo/eternidad). En este deslizamiento la realización de la salvación es transferida fuera del tiempo, a una esfera atemporal» [10]. Al tratar más directamente la cuestión, parte de la antropología lucana que, según él, es monista, como la de los otros libros bíblicos en general. Esto excluye tanto la concepción de la muerte indi-

9. J. FITZMYER, *El evangelio según Lucas. Introducción general*, ed. Cristiandad, Madrid 1986, pp. 389-396.
10. A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, París 1978, pp. 335-6.

vidual entendida como un «eschaton», como el contraste platonizante del tiempo y la eternidad[11].

A partir de aquí el autor hace intervenir la cristología, que ocupa en Lucas todo el campo de la soteriología (Lc 11, 20). Si el reinado de Dios puede acercarse mediante la predicación de los discípulos, es debido a que los Doce son agentes plenipotenciarios de Jesús, conforme al principio del «shaliah», según el cual el agente es considerado virtualmente como la extensión de la personalidad de aquel que lo envía, y porque ellos están asociados a su maestro por una solidaridad corporativa, muy querida por los semitas[12]. Para completar su pensamiento el autor afirma que es necesario añadir una escatología cristiana que se desarrolla en dos fases, sacada de la concepción judía de los dos eones[13].

Al llegar a este punto, el autor se expresa algo confusamente. El sigue diciendo: si la actividad del Espíritu ha convertido por Jesús la salvación en presente, sin embargo el juicio y la consumación de todas las cosas son transferidas al final de los tiempos. Es cierto que Jesús por su resurrección se halla fuera de este límite, pero los discípulos deben esperar. Su participación en la salvación no puede hacerse actualmente más que por un «existir» corporalmente «con Jesús» (Lc 23, 43) o «en Dios» (Lc 20, 36)[14]. Lo que se puede llamar la dimensión vertical de la escatología no es una proclamación sobre la tierra de una realización celeste, sino la realización sobre la tierra de la resurrección de Jesús manifiesta en el cielo. Si hemos comprendido bien al autor, la escatología de Lucas tiene un carácter espacial; así es tangible y realizable, lo que no contradice el carácter corporal de la historia de la salvación que tiende hacia su fin[15]. Cuando la persona de Cristo interviene en la historia de los hombres, ello constituye a la vez una realización, una liberación del mal (insistencia sobre la continuidad) y una novedad (insistencia sobre la discontinuidad)[16].

---

11. E. E. ELLIS, *La fonction de l'eschatologie dans l'évangile de Luc*, en F. NEIRYNCK (ed.), *L'évangile de Luc. Problèmmes litteraires et théologiques*, Memorial L. Cerfaux, Bibl Ephem Lov, Duculot, Gembloux 1973, pp. 142-155. Cf. F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cing ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-París 1978, pp. 50-80.
12. E. E. ELLIS, *a. c.*, p. 143.
13. Id. Ib., p. 146.
14. Id. Ib., pp. 147-48.
15. Id. Ib., p. 150.
16. Id. Ib., p. 151.

Esta escatología ha podido tener una función polémica. Ella condena el pensamiento de los «espiritualistas», insistiendo en la resurrección corporal, y el de los partidarios de un mesianismo político, al distinguir este tiempo del reinado futuro. Ella debe calmar sobre todo las esperanzas engañosas en una realización anticipada. A demostrar esto dedica el autor la última parte de su artículo donde depende mucho de Cullmann: el retraso de la parusía no es un «problema» que habría dado ocasión a la historia de la salvación; es más bien, desde el punto de vista histórico, un arma que Lucas usa contra aquellos, numerosos al final del siglo primero, que esperaban la parusía con demasiada impaciencia[17]. «Teológicamente, el motivo del retraso es puesto en relación con la escatología de dos fases de que hemos hablado. Porque la realidad escatológica es presente, la duración del espacio de tiempo hasta la consumación no reviste un significado crucial»[18]. El Espíritu y el Resucitado hacen presente esta realidad.

CONCLUSIÓN

Los cristianos que aspiran, bajo la dirección de Lucas, a entender el tiempo, tienen la misma fe que aquellos que rodean al autor del segundo evangelio (Marcos), pero no tienen la misma mentalidad. Están convencidos de una verdad que se les acaba de hacer evidente y que va a cambiar el rumbo de su vida: el último fin de la historia, el que la comunidad apostólica calculaba como cercano y quizás como inminente, no parece que vaya a ocurrir... mañana: «todavía no es el fin», se lee en el tercer evangelio (Lc 21, 9). La iglesia tiene una historia que vivir; tiene que «vivir el tiempo». Si en un momento determinado los cristianos experimentaron la necesidad de referirse a los primeros años de la iglesia, es porque presentían que iban a tener que vivir una historia que habría de ser modelada conforme a los orígenes.

Ciertamente, la perspectiva del fin no queda olvidada; se conserva su certeza; se percibe su deseo: «Quien se avergüence de mí y de mis apalabras, el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en su gloria, en la de su Padre y la de sus santos ángeles» (9, 26); «Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús... vendrá», dice el ángel a los

17. Id. Ib., p. 151.
18. Id. Ib., p. 152.

discípulos en el día de la ascensión (Hch 1, 11). Y Pedro asegura que Cristo debe estar retenido en el cielo hasta el tiempo de la restauración universal Hch 3, 20; cf Lc 12, 35; 17, 22; 18, 8). Pero esto no sucederá enseguida. La hora de este acontecimiento final está cada vez más rodeado de brumas y de incertidumbre. Nadie sabe si el dueño volverá a las bodas a la segunda o a la tercera vigilia (Lc 12, 38). El aspirante a la investidura real parte «hacia un país lejano» (19, 12). El evangelista trata con rigor a los que se imaginaban que el reinado de Dios aparecería de un momento a otro (19, 11); Y Jesús se muestra reservado ante la pregunta de los discípulos (Hch 1, 7). Por eso Lucas pide a los cristianos que entiendan, no «los signos de los tiempos», como Mateo, sirviéndose de una expresión cuyo sabor escatológico hace esperar un fin inmediato, sino que «entiendan el tiempo mismo»; al desviar la mirada de los discípulos del final de la historia, la orienta hacia la misma historia y a su desarrollo. Lucas invita a andar el camino que Cristo mismo recorrió. También la iglesia, formada por judíos y paganos, camina deseosa de entender la vida de los hombres y su propia existencia, iluminándolas con la luz de las escrituras, cuya fuente es Jesús; se siente apremiada por conducir hacia el agua bautismal a cuantos aceptan su palabra, con el fin de reunir a todos entorno a Jesucristo, hallado durante la fracción del pan. Para obtener la explicación de este comportamiento de la iglesia, hay que escrutar su misterio profundo. Lucas no habla de la iglesia, al menos en su evangelio, pero reflexiona acerca del «reinado de Dios», una forma de evocar la comunidad eclesial. Ahora bien, el reinado de Dios ofrece, según él, dos aspectos que explican esta presentación de una iglesia en marcha hacia un término al que tiende tanto más ardientemente cuanto que ya lo posee.

Se trata de una realidad presente. Según el tercer evangelio, el reinado de Dios es ya «hoy», desde «ahora», una realidad presente: «Si expulso los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Lc 11, 20); «La Ley y los profetas llegaron hasta Juan, desde entonces se anuncia el reinado de Dios» (16, 16). «El reinado de Dios está dentro de vosotros» (17, 20-21). Pero aunque presente, el reinado de Dios «está llegando aun». Hay oyentes de la palabra que lo rechazan; otros se «esfuerzan por entrar en él» (16, 16). El libro de los Hechos, contemplando la larga marcha que conduce a la iglesia de Jesucristo hasta Roma, evoca periódicamente el reinado de Dios, como si el autor quisiera sugerir el largo proceso que conduce a su conclusión plena. Jesús habla durante 40 días del reinado de Dios (Hch 1, 3).

Felipe proclama ese mismo reinado (8, 12). Pablo habla del reinado de Dios (Hch 19, 8; Hch 20, 25). Finalmente en Roma «da testimonio del mismo reinado» (28, 23). Todas estas alusiones al objeto de la predicación cristiana están dirigidas a significar un cumplimiento escalonado a lo largo de toda la historia de la iglesia. Y así es como esta iglesia está en marcha; los predicadores evangélicos recorren la tierra porque el reinado presente desde ahora, no quedará plenamente realizado sino en un punto indefinido hacia el que la iglesia debe caminar tenazmente: «Manteneos en actitud de marcha», ordena Jesús, «tened ceñida la cintura y encendidas las lámparas» (12, 35).

SÍNTESIS

Es exacto decir que Lucas renuncia a la espera próxima en la medida en que él pone en guardia explícitamente contra la opinión según la cual el reinado de Dios vendría inmediatamente y en que *ha suprimido o modificado* muchas alusiones a la proximidad del fin de sus fuentes. A pesar de todo, Lucas retoma de esas fuentes una serie de textos que acentúan la proximidad del reinado de Dios y del juicio (3, 9: el bautista; 10, 9; 21, 32: Jesús). Más aun, por propia iniciativa ha añadido alusiones a la proximidad del fin. Dicho de otra manera, Lucas *ha dejado a un lado la expectación próxima*, sin abandonarla completamente, y después como antes, él ve su situación presente en relación con el acto salvífico de Dios al fin de los tiempos.

Pero es en este contexto precisamente en que se dirige a Lucas el reproche fundamental: para resolver el problema de la demora de la parusía, habría sacrificado la *expectación próxima, e inventado* la historia de la salvación: «el medio del tiempo», la vida de Jesús, se hallaría remitida a una época del pasado. Sin embargo, no solamente es «muy dudoso», que su concepción (de Lucas) de la historia provenga de una reacción teológica ante el problema de la parusía, sino que es totalmente *falso* que Lucas haya inventado la historia de la salvación. Ya la comunidad primitiva y Pablo habían visto la salud escatológica como cumplimiento de las promesas de Dios en el Antiguo Testamento y que por Jesús y su persona había irrumpido esa salud y, al mismo tiempo, la acción salvífica de Dios, inaugurada con Jesús, debía consumarse por su aparición gloriosa. U. Wilkens ha subrayado con todo derecho que «con la concepción de la historia de la salvación, Lucas se situaba en el interior de una tradición primitiva bien atestiguada».

Siendo considerada la actividad de Jesús como el comienzo de la acción salvífica de Dios en el fin de los tiempos, el reparto de la historia de la salvación en períodos aparecía como inevitable (así Conzelmann). Pero la tesis de este autor ha sido ampliamente contestada, sobre todo, al poner en evidencia que el pasaje capital para apoyarla, (Lc 16, 16) no habla más que de *dos* épocas: hasta el Bautista, después del Bautista. Es este suceso último el que constituye el «gran giro» de la historia de la salvación. El tiempo de la iglesia está comprendido también dentro de la época de la salvación.