

La tensión presente ~ futuro en la antropología bíblica

Mario Gutiérrez J., S.J.*

La antropología cristiana no ofrecería una visión complexiva, si prescindiera de la dimensión escatológica. Es más, desde comienzos del siglo, y de modo especial en estos últimos decenios, asistimos a un redescubrimiento de esta perspectiva del cristianismo y por lo tanto de toda la teología.

En efecto, lo escatológico se había relegado a la categoría de un "tratado", de "una parte" de la teología, al final de la dogmática cristiana, y a modo de apéndice, sin

una importancia esencial y sin una clara relación con la cristología (1).

En un mundo como el actual, en que por una parte se viven tiempos de desesperanza y cansancio, y por otra existe una apertura de fascinación ante el futuro, es preciso afirmar un sentido último y definitivo de la historia, que la dinamice y oriente. Se impone ofrecer una reflexión teológica siempre en camino (2), empujada desde dentro en busca del Dios de la esperanza, Señor de la historia y único futuro absoluto del hombre.

* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Profesor de Escatología; Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

- (1) Cf. Moltmann J., *Teología de la esperanza* (Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie) — Dialogo A-7 (Salamanca, Ed. Sígueme 1972) 19.
- (2) Todas las afirmaciones teológicas tendrán un momento escatológico, una dimensión dinámica de esperanza (cf Vorgrimler H. Vander Gucht R. (dir), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones el mundo cristiano y no cristiano* (Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert) III (último) *Disciplinas teológicas: Dogma, Moral, Pastoral* — Bac Maior 5 (Madrid, Ed. Católica 1974) 254-257).

En consecuencia, la renovación de la teología de la esperanza tiende a abrir el ámbito de la escatología. Esta abarcará no solo aquello que esperamos, como realización última y definitiva, a nivel personal y colectivo, sino todo nuestro esperar histórico, en el juego de las opciones libres (3).

De acuerdo a esta perspectiva renovadora y dinámica, pretendemos ofrecer la presente reflexión de carácter teológico-bíblico. Quiere formar parte de una consideración más amplia del modelo antropológico que nos indica la Escritura en toda su riqueza y su compleja unidad. Estamos de acuerdo en que una antropología teológica (y por lo tanto también una antropología bíblica), referida necesariamente a Cristo, realización del designio salvífico de Dios, no consiste en una serie de temas inconexos, sino en una visión unitaria, desde Dios y hacia la consumación en El (4). Esperamos colaborar al enriquecimiento de esta síntesis antropológica.

Precisamente en la Biblia encontramos el punto de partida para esta perspectiva escatológica más amplia

y dinámica. En ella se nos presenta una tensión entre el presente y el futuro, entre immanencia y trascendencia. Predomina en ella la perspectiva profética, que muestra el futuro como un campo abierto de la esperanza y responsabilidad humana, en manos de la persona en su actividad creadora y como un proyecto histórico libre, gradual y en proceso abierto (5).

Queda, pues, claramente delimitado el objetivo que nos proponemos. En la misma riqueza del mensaje escatológico de la Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento, forzosamente tendremos que limitarnos. Centraremos nuestra reflexión en el mensaje de Jesús, quien proclama un reino presente, pero abierto aún al futuro de la salvación. En segundo lugar, enfocaremos los elementos escatológicos del Antiguo Testamento, como una preparación del mensaje del reino en su doble polaridad. La evolución homogénea de esta revelación en los distintos autores del Nuevo Testamento nos indica una clara explicitación y profundización de este aspecto del modelo antropológico bíblico. El mensaje del reino, pre-

- (3) Cf Moltmann J., *Teología de la esperanza* 20. El mismo autor reivindica, con tendencia a la unilateralidad, que lo escatológico es el centro de la fe cristiana, la cual vive de la resurrección de Cristo Crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal. El problema del futuro es el único problema auténtico de la teología cristiana (cf *ibidem*). Para W. Kern el futuro es, junto con la libertad, un criterio específico para discernir una teología cristiana (cf *Futuro y libertad, criterios del acto teológico, en Selecciones de Teología* 13 (1974) 158-165. Viene de *Zukunft und Freiheit als theologische Kriterien, en Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973) 186-199).
- (4) Cf Serenrhà L., *Uomo II/ Antropologia dal punto di vista teologico, en Dizionario Teologico Interdisciplinare* 3 (Torino, Ed. Marietti 1977) 523.
- (5) Cf Cox H., *Progreso evolucionista y promesa cristiana, en Concilium* 26 (Junio 1967) 385-387; Ruiz de la Peña J L., *La otra dimensión. Escatología cristiana* — Actualidad teológica española (Madrid, España 1980) 36-37. La creación se inscribe dentro del proceso abierto de la historia de la salvación, hacia una creación nueva, al fin de los tiempos, no como un sistema cerrado de retorno a los orígenes (cf Moltmann J., *La creación, sistema abierto, en El futuro de la creación (Zukunft der Schöpfung)* — Verdad e Imagen 58 (Salamanca, Ed. Sígueme 1979) 145-162.

sente y a la vez interpelante de cara al futuro, es la vivencia pascual de la Muerte y Resurrección de Jesús, interiorizada en el presente cristiano, y el motor de la historia personal y comunitaria del hombre, en simbiosis con el mundo creado y en peregrinación hacia la plenitud. Dejamos apenas insinuado este aspecto de la explicitación neotestamentaria.

Será una confirmación más de los presupuestos del auténtico proyecto antropológico cristiano: un proyecto trascendente, que sin negar la inmanencia, el compromiso espacio-temporal e histórico, remite a una plenitud de realización muy coherente con la tendencia insaciable hacia un siempre más del "eterno contestador" que es el hombre (6). Además un proyecto integral que mira al ser humano, en cuanto creatura e hijo de Dios, abierto en comunión y participación a los demás, como hermano y en unión al mundo creado, como verdadero señor (7).

No se nos oculta la importancia de esta comprensión teológico-bíblica para una lectura iluminada de

la situación real que vivimos hoy en día, para una justificación de nuestro compromiso en el momento presente de nuestros pueblos, en orden a ir construyendo un futuro mejor, el futuro de la Resurrección, de la liberación integral (8).

Esta dinámica del reino en su doble perspectiva es la base de la orientación escatológica que ofrecen el Concilio Vaticano II (9) para toda la Iglesia, y para nuestra Iglesia latinoamericana Medellín 68 (10) y Puebla 79 (11). Ante los interrogantes e incertidumbres del hombre, el mensaje escatológico cristiano ofrece la única respuesta y la explicación del llamado a la realización de la libertad como tarea (12).

1. MENSAJE DEL REINO

Los Evangelios comienzan con la afirmación fundamental de que el reino de Dios se hace presente en Jesús. Ya antes de que aparezca, la figura de Juan Bautista presenta y califica el momento histórico que vive Israel, como el que procede a la era escatológica: "Preparen el

- (6) Cf Boff L., *La vida más allá de la muerte. El presente; su futuro, su fiesta, su contestación* (Vida para além da morte) — Perspectivas Clar 6 (Bogotá, Indo American Press Service 1977) 16-17).
- (7) Cf Puebla 322.
- (8) En el proceso hermenéutico peculiar de la teología, el segundo paso, que supone la elaboración del dato pre-teológico, fruto de la experiencia o de otras ciencias, es la comprensión del sentido de la Escritura, para confrontar con ella el dato previo (Cf Gutiérrez M., *Formación sacerdotal y Facultad de Teología*, en *Theologica Xaveriana* 30 (1980) 439).
- (9) Cf entre otros lugares: *Gaudium et Spes* 1; 2,2; 3,4; 4,1; 10, 1 y 2; 11,3; 17; 18, 1 y 2; 21, 3 y 4; 22,1.5.7; 30,2; 39,1-3; 41,1; *Nostra Aetate* 1,3; *Lumen Gentium* 48.
- (10) Cf *Introducción a las conclusiones* 5; *Justicia* 5; *Juventud* 12; *Catequesis* 4; *Liturgia* 2; *Movimientos de Laicos* 10; *Religiosos* 2 y 4; *Formación del Clero* 12; *Pobreza de la Iglesia* 4 y 8.
- (11) Cf Puebla 181; 183; 190; 191; 193 a 197; 226; 227; 229; 237; 243; 254; 265 a 267; 274; 319 a, 324; 331 a 335; 350; 351; 353; 358; 400; 405; 436; 475; 480; 488; 493.
- (12) Cf Puebla 321.

camino del Señor. . ." (*Mc* 1, 2-3; *Mt* 3,3). El pueblo se coloca en la situación del nuevo éxodo: un paso por el desierto hacia la tierra prometida. Juan prepara el reino en su inminencia (cf *Mc* 1,7). Por eso en su predicación se centra en la exhortación a la penitencia, en un llamado a la conversión. Todo esto significado en un bautismo de purificación (cf *Mc* 1,4), para sustraerse al "terrible castigo que se acerca" (*Mt* 3,7), al juicio escatológico, presentado bajo las imágenes del hacha y la pala (cf *Mt* 3,10.12). El llamado de Juan es urgente: "el reino de Dios está cerca" (*Mt* 3,2).

Es muy dicente el hecho de que todos los evangelistas relacionan a Jesús con la predicación de Juan sobre la cercanía del reino. Y ¿Jesús es consciente de que con él irrumpe en la historia el reino de Dios, anunciado por Juan como inminente? Esta pregunta se la hicieron al mismo Cristo los discípulos del Bautista (cf *Mt* 11,3).

Aunque ellos le inquirían por su identidad, la respuesta indica que el reino se hace presente y perceptible por sus efectos (cf *Is* 26,19; 35,5-6; 61,1), su actuación es cumplimiento (cf *Lc* 4,16-21). Por eso Marcos dirá: "Ha llegado el tiempo" (*Mc* 1,15a) y Mateo verá su vida, como el cumplimiento de las Escrituras (cf *Mt* 1,22; 2,15; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4) y lo presentará como quien ha venido a dar "su verdadero significado" a la ley y las enseñanzas de los profetas (cf *Mt* 5,17). Sus milagros, la represión poderosa de los obstáculos, especialmente de la acción de Satanás, indican la salvación en acción, la cerca-

nía del reino (cf *Lc* 11,20 - *Mt* 12, 28). Otros pasajes resaltan así mismo la presencia del reino en la actividad de Jesús: "El reino de Dios sufre violencia" (*Mt* 11,12.13; *Lc* 16,16), para otros "hace violencia". "El reino de Dios ya está entre ustedes" (*Lc* 17,20-21): la traducción que encaja mejor con el contexto parece ser: "en medio de ustedes".

Aquello que para Juan era pronóstico y anuncio, para Jesús es verificación, cumplimiento. No podemos dudar de la dimensión presente del reino. Su eficacia y su dinamismo son reales.

Además los Evangelios nos indican el aspecto de que el reino se consumará en el futuro, el cumplimiento llegará a su término en el porvenir. Jesús asume la distinción entre este mundo y el venidero (cf *Mt* 12,32; *Lc* 20,34-35; *Mc* 10,30). La concepción más antigua establece una neta división entre los dos mundos, por el juicio o la resurrección. Esto habla a favor de la autenticidad de estos textos en boca de Jesús. Al mundo futuro corresponden los elementos que integran la consumación del reino: juicio, resurrección, vida eterna, muerte eterna. Estos suponen y corroboran la distinción entre los dos mundos. Su exposición ocupa un lugar muy destacado en la predicación de Jesús. La dimensión futura, pues, pertenece a la teología del reino propia de Jesús. Sin ella no se puede explicar fácilmente y de modo convincente el carácter salvífico de la presencia actual del reino.

Todas las indicaciones de los Sinópticos sobre el futuro del reino tienen como fundamento la distinción anotada de los dos mundos, propia del lenguaje de la apocalíptica judía. Desde la síntesis inaugural de la predicación de Jesús: "Ha llegado el tiempo y el reino de Dios está cerca" (*Mc* 1,15). Está cerca, no ha llegado, conserva su dimensión. Asimismo cuando Jesús ora y cuando enseña a orar a sus discípulos por la venida del reino (cf *Mt* 6,10 — *Lc* 11,2) o exhorta en sus parábolas a la vigilancia en tensa expectación ante la venida del Señor que consumará la historia (cf *Mc* 13,33-37; *Mt* 24, 45-51; 25, 1-12, etc.). Se desconoce el momento de tal venida. El que se espera es Jesús, a quien la primera comunidad identificó con el Hijo del Hombre (cf *Dn* 7,13 ss), cuya venida aguardaba.

En consecuencia, vemos que ambas perspectivas, la de presente y la de futuro, ocupan un lugar importante en los Sinópticos. Luego no podemos considerar la actividad de Jesús como una simple propedéutica a la llegada cercana del reino (como aseveran los partidarios de la escatología consecuente), ni nos es posible dudar que Jesús haya hablado de un mundo futuro, que será la consumación del presente (como pone en duda la tesis de la escatología realizada de Ch. H. Dodd).

Pero lo más interesante es la comprobación de que las dos series de afirmaciones no son incompatibles, sino que entre ellas se da una

tensión que concede coherencia y originalidad a la escatología del Nuevo Testamento. Esto nos mostrará adecuadamente que la escatología no es un simple futurismo, sin incidencia en la dinámica de la historia presente. En la síntesis programática de *Mc* 1,15 la frase es paradójica: el tiempo cumplido (*peplérotai*) parece colocarse como fundamento del reino de Dios que está cerca (*énghiken*) y no de su llegada pura y simple. La presencia del cumplimiento reactiva la tensión hacia el futuro y la cercanía del futuro confirma la actualidad del cumplimiento (13). Jesús parece estar cierto de que el reino va a venir, porque tiene conciencia de que el tiempo se ha cumplido.

En las llamadas parábolas "vegetales" o de crecimiento (cf *Mc* 4; *Lc* 8; *Mt* 13) se ilustra con claridad la simultaneidad presente-futuro del reino escatológico que Jesús anuncia. La del sembrador (cf *Mc* 4,3-8 — *Mt* 13,3-8; *Lc* 8,5-8) relievaa la abundancia del fruto en donde la semilla cayó en buena tierra. Y esto solo puede entenderse del reino de Dios consumado. Aparece también el contraste entre la plenitud final y la pequeñez inicial (de la semilla). Luego lógicamente ha habido un crecimiento. La parábola describe el proceso de instauración del reino desde su implantación actual hasta su plenitud final: un crecimiento sujeto a varias vicisitudes. La certeza de que el reino triunfará al final (todavía-no) se apoya en la realidad de su presencia (ya). Además la parábola es un llamado a una deci-

(13) Schnackenburg R., *Reino y reinado de Dios* (Gottesherrschaft und Reich. Eine Biblisch-tjeologische Studie) — Actualidad bíblica 3 (Madrid, Ed. Fax 1967) 127.

sión actual, cuyas consecuencias se manifestarán en el futuro, cuando se vea la plenitud de los frutos (14).

Las demás parábolas ofrecen el mismo sentido. En la de la semilla que crece por sí sola, propia de Marcos (cf *Mc* 26-28) se enfatiza la necesidad de la espera, con la seguridad del buen final (15). La de la cizaña (cf *Mt* 13,24-30), aunque acentúa más el estadio escatológico del reino, habla de un crecimiento conjunto del trigo (reino de Dios) y la cizaña (reino del mal). La discriminación se reserva para el final (16).

Los discursos escatológicos de Jesús (cf *Mc* 13,1-37; *Lc* 21,5-36; *Mt* 24 y 25; *Lc* 17,20-18,8) no poseen una línea de interpretación unitaria. En su expresión simbólica apocalíptica es posible entenderlos en el sentido de un juicio divino histórico sobre el pueblo judío por el rechazo al ofrecimiento de una oportunidad de decisión por Jesús, en quien se acerca el reino de Dios. Sobre la ruina de Jerusalén, la Ciudad Santa, y del Templo comienza una nueva etapa para la humanidad: el "tiempo de los gentiles" o "tiempo de las naciones". El "resto" fiel

de Israel entra en este reino fundado por Jesús. Es la etapa decisiva del establecimiento del reino de Dios en la dimensión presente.

Ahora bien, la afirmación que hemos indicado acerca del sentido de estos textos sinópticos tan importantes, es la de aquellos que admiten la unidad del discurso: se trata integralmente de la ruina de Jerusalén y del Templo (17). En una mayor profundización y ponderación, la exégesis advierte hoy en el discurso escatológico una síntesis al estilo profético, según la cual parece no existir tiempo entre dos acontecimientos, uno de los cuales es prefiguración del otro. Por consiguiente en el discurso habría una síntesis en perspectiva profética entre el juicio-acontecimiento histórico de la ruina de Jerusalén y del templo, y la consumación final. Además la colocación de este discurso en los Sinópticos, inmediatamente antes del relato de la pasión del Señor, lleva una intencionalidad; mostrar que Jesús vivió solidariamente en la decisión de una profunda entrega, la dimensión presente del reino de Dios, de cara a la glorificación consumadora de su resurrección (18).

(14) El Schnackenburg R., *Reino y reinado de Dios* 135.

(15) Cf *Ibidem* 137-138.

(16) Cf *Ibidem* 141.

(17) En este sentido va la interpretación de A. Feuillet en una serie de artículos: *La venue du Regne de Dieu et du Fils de l'homme (d'après Luc XVII, 20 à XVIII, 8)*, en *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 544-565; *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36*, en *Revue Biblique* 55 (1948) 481-602; 56 (1949) 61-92; *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles*, en *Nouvelle Revue Théologique* 71 (1949) 701-722; 806-828; *La synthèse eschatologique de St. Matthieu (XXIV-XXV)*, en *Revue Biblique* 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91; 180-211. Existen autores que admiten la duplicidad de discursos (uno sobre la ruina de Jerusalén y el Templo y otro sobre la venida del Hijo del Hombre al final de los tiempos). Para otros se trata de un discurso unitario que presenta dos profecías sucesivas: ruina de Jerusalén y fin de los tiempos.

(18) Cf Feuillet A., *La signification fondamentale de Marc XIII. Recherche sur l' eschatologie des Synoptiques*, en *Revue Thomiste* 99 (1950) 181-215.

La doble perspectiva aparece muy clara en la síntesis escatológica mateana (cf *Mt* 24 y 25), más tardía y por lo mismo más elaborada redaccionalmente. Descubre el dato central de la venida del reino de Dios y su progreso hasta el final. Las parábolas que muestran la necesidad de la vigilancia (cf *Mt* 24,45-25,30) presentan una concepción individual del juicio, en que cuentan los méritos o deméritos personales, y la vida de la Iglesia de la glorificación de Cristo a su parusía suprema: la Iglesia en función de Jesús y del reino que él encarna. La administración responsable de los discípulos en el presente es la parte activa humana en el reino.

Ahora bien, en la última parte, en que se describe con rasgos apocalípticos el fin del mundo y el reino del Padre (cf *Mt* 25,31-46), el interés se centra en la enseñanza moral. Se realiza la discriminación escatológica, en la que se sanciona la condición de "benditos" o "malditos", que los hombres han adquirido en el presente de su relación interpersonal. La relación entre el amor efectivo al prójimo en el presente y el reino de Dios, es esencial. La comunidad escatológica se está fraguando ahora, no solo en la persona de Jesús, sino en la de sus discípulos. El propio Jesús se identifica con el conjunto de la humanidad, y en particular con los "más humildes" y necesitados de ayuda (cf *Mt* 25,37-40, especialmente vv. 40 y 45); se solidariza con la miseria humana. Este texto nos habla a nosotros de un modo particularmente claro, en la tensión presente-futuro del reino en esta situación de injusticia que vivimos.

Los datos de los Sinópticos, que hemos sintetizado, nos han ido clarificando el hecho de que lo escatológico no solamente comprende el futuro del reino, sino la presencia del mismo, que no es neutral, sino que la tensión hacia la trascendencia en plenitud origina una esperanza inmanente activa y responsable, de compromiso en la historia. Pensamos que el "volverse a Dios y aceptar con fe sus buenas noticias" (*Mc* 1,15) es un programa existencial, muy comprometedor, en que el futuro se asume proféticamente, a fin de construir un mundo más humano, *una liberación efectiva e integral*. No es una esperanza meramente individual, sino un tomar en serio el Evangelio comunitariamente y en solidaridad con el mundo.

2. LA PREPARACION VETERO-TESTAMENTARIA

Israel, el pueblo de Dios, tuvo una experiencia muy peculiar y profunda del Señor en la historia. No lo captó en los fenómenos cósmicos ni en manifestaciones de la naturaleza, sino en el acontecer de su existencia como pueblo. El irrumpe con su obrar salvífico (los *kairorí* de sus intervenciones), y con ello impacta e inquieta el tiempo humano. Este, a su vez, queda abierto a sucesivas acciones divinas libres. Ahora bien, no se trata de un actualismo sin continuidad, sino que esta viene por la fidelidad a toda prueba de Yahvéh. Por consiguiente estamos en una concepción lineal y abierta de la historia, en franco contraste con la circularidad temporal, mágica, ahistórica y en contexto de divini-

zación de la naturaleza, propia de las religiones naturales (19).

Esta historia, así entendida, es interpretada por el pueblo elegido, con base en una esperanza provocada por una palabra de Yahvéh, que garantiza el futuro de salvación. La promesa implicada en la alianza le hace comprender su historia como un todo unitario. Los contenidos de aquella se van cumpliendo en el sucederse de las etapas.

Con los profetas se comienza a hablar de un cumplimiento definitivo de la promesa. Desde Amós aparece el elemento explícitamente escatológico, sin que deba entenderse necesariamente como lo situado más allá de la historia. Se trata de algo definitivo dentro o fuera de ella. Se ha producido, por lo tanto, una escatologización de la promesa, como novedad absoluta e irrevocable, en discontinuidad con lo precedente. El concepto del "día de Yahvéh" (cf *Am* 5,18) evocaba esta esperanza, al remitir a los días históricos en que Dios reveló su poder salvador en Israel. Las experiencias del pasado, creaciones históricas del Dios salvador (20) se transponen y condensan en la representación concreta del *eschaton*, consumación de su creación (21).

Hacia el final de la época veterotestamentaria se comienza a expresar esta esperanza en los moldes de la apocalíptica, y el *eschaton* tiende a situarse más allá de la historia. En efecto, en el libro de Daniel se indica que al término de la sucesión de los reinos temporales, Dios instaurará su reino eterno y liberador (cf *Dn* 2,44; 4,31; 6,27), culminación del que había fundado en Israel, en tiempo de David y su dinastía. Y es un reino trascendente, venido de lo alto (cf *Dn* 7,13-14) y preexistente en las alturas del cielo (cf *Dn* 7, 9-10). El pueblo que Dios ha elegido y con quien ha realizado una alianza de amor, participará de este imperio del Hijo del Hombre (cf *Dn* 7,27). Es un reino que se inscribe en la continuidad de la tradición mesiánica y de los oráculos proféticos. El libro de Daniel nos ofrece una visión sintética de la historia de Israel, dirigida a la intervención decisiva de Dios en "el momento final" (cf *Dn* 11,40-12, 13). Es de especial importancia la insistencia en que la consumación trasciende al tiempo. El don de Dios no pertenece a la historia, aunque en ella comienza a comunicarse; procede de arriba. La perspectiva apocalíptica de la última etapa de la historia de la promesa en el Antiguo Testamento se puede integrar bien en el contexto de la escatología vetero-

(19) Cf Cullmann O., *Christ et le temps* (Neuchâtel 1966) 37. Se puede ver todo el capítulo segundo de esta obra. J. Moltmann establece una clara distinción entre "religión de epifanía" y "religión de promesa". Con ello señala la profunda diferencia entre la religiosidad extrabíblica, especialmente de las culturas agrarias, de la fundada en la revelación del Dios de Israel. La religión de este pueblo siguió conservando el rasgo específico de la religiosidad nómada (un dios que transmigra con sus adoradores, un dios en camino, existencia como historia, meta que da sentido a la peregrinación y sus trabajos, decisión actual de confiar en el Dios, etc.), incluso cuando se instaló en el sedentarismo de Canaán (cf *Teología de la esperanza* 124-133).

(20) Cf Moltmann J. *La creación sistema abierto* 152-156.

(21) Cf *Ibidem* 156-159.

testamentaria: el *eschaton* implica no solo una finalidad, sino un fin.

La promesa, pues, no se agota en cumplimientos intrahistóricos, sino en una realidad en concordancia con el Dios de la promesa, quien es inexhaustible (22). La promesa y el Dios de la promesa coinciden. En todo el desarrollo de la escatología bíblica se ve claro que la promesa no abarca un cierto número de bienes exteriores, materiales y terrenos, sino que su elemento principal es la relación religiosa Dios-hombre. A esto precisamente tendía la alianza, y es lo que se va profundizando en el desarrollo de las diferentes etapas. Dios es el *eschaton* para la esperanza de Israel; la fe en Yahvéh y la esperanza en el futuro se implican mutuamente.

La conjunción entre inmanencia y trascendencia, verificable en el modelo antropológico bíblico, se constata una vez más. Ciertamente ese más allá del cumplimiento de la promesa no deja sin valor los contenidos inmanentes de las aspiraciones humanas. El don último y definitivo se hace concreto y real en ellos. Esa esperanza en el futuro de plenitud es la que da sentido a la participación activa en la historia presente del pueblo.

En la sucesión de las etapas de la historia de la promesa en el Antiguo Testamento se descubre toda una experiencia de Israel en la afirmación sobre la vida como valor supremo. Es un camino de búsqueda, ante las inquietudes que planteaba la muerte y el triunfo de los

“malvados”, hasta un encuentro de trascendencia en los momentos finales de la revelación veterotestamentaria.

La vida para el israelita era objeto de amor y de intenso deseo. Implica una idea de plenitud existencial. La ve convencidamente como un don de Dios. Es el bien supremo, por el que está dispuesto a dar todo lo que posee (cf *Jb* 2,4). Es la mejor bendición (cf *Pr* 3,16). Por eso el ideal que se tenía era morir de edad avanzada y lleno de bienes.

Pero lo más importante es la dimensión teológica de la vida: Dios infundió su aliento (*ruah*) al hombre, le dio vida, lo creó a su imagen y semejanza (cf *Gn* 2,7; 1,27). Yahvéh es la fuente de la vida, el Dios vivo, su esencia es vivir (cf *Ex* 3,14). Interviene en la naturaleza y en la historia, produce y conserva la vida, la restablece por gestos creadores que se inscriben en una historia de salvación y de esperanza. La vida que Dios comunica se vincula íntimamente con una exigencia ética de permanecer en la alianza (cf *Dt* 30, 15-20): permanecer en la vida es obedecer al Señor (cf *Dt* 8,3).

La vida, así concebida, es un dinamismo que camina hacia un máximo de comunión, en la fidelidad a Yahvéh. Con esta visión era imposible al israelita pensar que la vida pudiera ser vencida definitivamente o aniquilada por el imperio de la muerte. Este era la negación de la vida, la excomunión, la expropiación del ámbito de relación con

(22) Cf Moltmann J., *Teología de la esperanza* 137.

el Dios vivo. Para ellos, como para el ser humano en todos los tiempos (23), era difícil encontrar una explicación lógica al problema de la muerte.

Es un hecho que se constata como normal y que afecta a todo el hombre, cuando Dios le retira su aliento (cf *Sal* 104, 29-30; 146,4; *Jb* 12,10). Y no era ciertamente algo halagüeño el pensar en el mundo de los muertos o Sheol. Era una perspectiva tenebrosa y triste. La existencia allí era algo que no se alcanzaba a comprender: una sombra de vida, una vida muerta (*ne-fesh met*), enigmática, de insensibilidad casi absoluta.

La vida y la muerte, visualizadas como dos fuerzas antagónicas y necesariamente confrontadas, debían suscitar profundas inquietudes y neurálgicos cuestionamientos. Deseoso de vivir, el israelita se afanaba por indagar sobre el futuro. Veía su incapacidad de encauzar y conservar una vida que lo sobrepasaba. Siempre tropezaba con la barrera infranqueable de la muerte, que truncaba todos sus deseos de sobrevivir. ¿Debería resignarse ante la impotencia? ¿Sería posible debilitar de algún modo el poder de la muerte? ¿En qué quedaba la confianza en un Dios, que se presentaba como fuente y origen de la vida? ¿No

podría ejercer su poder también en los tenebrosos dominios de Sheol?

En este proceso histórico de búsqueda se avanza hacia la certeza de que el Dios vivo puede y quiere hacer nuevas todas las cosas. El poder de Yahvéh abría las puertas a la esperanza (24).

En la historia veterotestamentaria existe una íntima unión entre el problema de la vida y el destino del hombre y la perspectiva retribucionista. Al lado de su fe en el poder de Yahvéh sobre la vida y la muerte, Israel vivió muy profundamente el sentido de la justicia divina. Desde las más antiguas tradiciones está presente el hecho de que Yahvéh tutela el orden moral, premiando el bien y castigando el mal (cf *Gn* 3; 7; 15,16; 19. . .).

La reflexión vivencial sobre la retribución sigue un camino, cuyas fases son claramente detectables y separables (25). Al mismo tiempo son pasos de la pedagogía divina en su revelación progresiva e histórica. En un primer estadio se piensa en una retribución en términos de premio y castigo temporales, con un acento claro en la dimensión social y en la solidaridad en un destino común. Y es bien claro también el viraje hacia una religiosidad personal y una responsabilidad indivi-

(23) Cf *Gaudium et Spes* 10, 1.

(24) Una línea bíblica muy definida insiste en el poder de Yahvéh frente a la muerte. Se encuentra en pasajes de diversas épocas: cánticos en honor de Yahvéh (cf *Dt* 32,39; *1 S* 2,1-10, especialmente v. 6); relatos de resurrecciones realizadas por los profetas del Señor (cf *1 R* 17, 17-24; *2 R* 4,31-37; 13,21); salmos consagrados al tema de la liberación de un peligro mortal (cf *Sal* 6; 31; 38; 86; 88; 102; 103); relatos de los raptos de Henoc (cf *Gn* 5,21-24) y de Elías (cf *2 R* 2, 1-15).

(25) Las fases de este camino de reflexión las desarrolla J. Alonso Díaz en su obra: *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena* — Palabra inspirada 2 (Santander, Ed. Sal Terrae 1967).

dual, con los profetas, a partir del destierro (cf *Jr* 17,5-10; *Ez* 18; 33). La retribución será individual y en perspectiva temporal.

Ahora bien, este principio de la retribución temporal (colectiva o individual) no era posible que se mantuviera durante mucho tiempo, contra la realidad de la experiencia del pueblo; tarde o temprano tenía que presentarse el problema: en la vida real, no siempre los justos son felices y los pecadores desgraciados.

El comienzo de la crisis lo tenemos en las confesiones de Jeremías (cf *Jr* 20,7-19; 12,1; 15,18. . .) y en algunos otros lugares (cf *Sal* 73; 10, 3-11; 37,1.7.35; 94,3-7). Una solución de "corta espera" no satisfactoria, pues la experiencia seguía siendo una contradicción a la justa retribución.

El punto álgido del conflicto lo plantea angustiosamente el autor del libro de Job: ¿por qué el justo sufre y el malvado muchas veces prospera? ¿cómo explicar que Job, ejemplarmente fiel a Yahvéh, acumule tantas desgracias en tan poco tiempo? ¿es justo Dios al permitir que su siervo sufra con tal intensidad? La solución a que llega el autor se coloca en la intervención de Yahvéh. Si Dios al crear ha puesto todo en orden y armonía, también debe haber desplegado una sabiduría idéntica en el gobierno del mundo moral y en la vida aparentemente absurda de Job. Debe existir una suprema justicia, aunque esta se una a la incomprendibilidad de Dios.

El Qohelet se mantiene en la perspectiva presente y adopta una

actitud pesimista y escéptica. Ante una vida sin sentido, lo mejor es vivir y disfrutar de esta vida presente. Tanto en Job, como en el Qohelet se está planteando la necesidad de abrir la esperanza a una dimensión trascendente.

En una tercera fase se da la apertura a la trascendencia. Una serie de textos muestra la preparación de la fe en la resurrección: imágenes para pintar la restauración del pueblo (cf *Os* 6,1-3; *Ez* 37,1-14); otros en los que, según algunos autores, ya se afirma la resurrección, pero no hay unanimidad de interpretación en este sentido (cf *Is* 53, 10-12; 25,8; 26,19) y finalmente las expresiones de los salmistas de un intenso deseo de una unión estable con Dios (cf *Sal* 16; 49; 73).

Por fin se llega a los testimonios categóricos de la fe en la resurrección de los muertos (cf *Dn* 12, 1-3; *2 M* 7,9.11.14.23.29.36; 12,38-46; 14,37-46). A partir de una situación histórica muy concreta, como es la de la plena efervescencia de las guerras macabeas contra Antíoco IV Epífanes, se concluye que Yahvéh, Dios justo y misericordioso, debe recompensar a los mártires por su causa con la vida nueva de la resurrección. La dimensión es predominantemente colectiva, dentro de la esperanza de restauración escatológica del pueblo elegido. Los justos resucitarán, porque así lo exige el esperado reino de Dios. Ya está dado el paso a la trascendencia. No debemos olvidar que nos encontramos en la última etapa de la promesa en el Antiguo Testamento.

No podemos pasar por alto que el libro de la Sabiduría ofrece una

terminología nueva. En él se habla de inmortalidad e incorruptibilidad del justo; un estar en las manos de Dios (cf *Sb* 3,1), una vida eterna, que tiene al mismo Señor por recompensa (cf *Sb* 5,15) y que se describe con variadas expresiones. Por el contrario a los pecadores les aguarda una posexistencia verdaderamente trágica (cf *Sb* 4,18-5,23). La perspectiva es individual y mira, no solamente al alma humana, sino a todo el justo, que llega, cuando muere, a la posesión de una vida ininterrumpida.

El recorrido realizado, a través del Antiguo Testamento, en las líneas teológicas de la promesa y de la retribución nos ha ofrecido la preparación contextual del mensaje central del reino en la predicación de Cristo. Hemos comprobado el hecho de que el origen de la dinámica escatológica bíblica se encuentra en la peculiar experiencia histórica del pueblo de Israel. El mensaje de Jesús sobre el reino de salvación universal supone y condensa esta experiencia histórica de Dios. No es algo aparecido como por generación espontánea, sino la respuesta en plenitud a la búsqueda vital humana del sentido de la vida y del sentido de Dios. El mismo Señor fue abriendo pedagógicamente la esperanza del pueblo, a través de esta historia particular de Israel. El punto de llegada del Antiguo Testamento, en la afirmación de la resurrección, es el puente para la plena realización del reino en la resurrección de Jesús, en primer lugar, y luego de "los que son suyos" (cf *1 Co* 15,23).

De lo anterior es fácil concluir que esta trascendencia, en la que

confluyó, por así decirlo, todo el proceso de la revelación escatológica veterotestamentaria, no es algo desligado de la historia concreta. El modelo antropológico bíblico en su dimensión escatológica no incluye solo el aspecto futuro. La revelación de Dios se realiza a través de la experiencia concreta, de las inquietudes y cuestionamientos individuales y comunitarios, de los acontecimientos históricos particulares. Y esa tensión entre el presente y el futuro es la que pone en movimiento la esperanza, la que desencadena toda una dinámica de acción cristiana en el presente.

CONCLUSION

A lo largo de nuestra reflexión sobre el mensaje evangélico del Reino y su preparación veterotestamentaria nos hemos confirmado en el hecho de la constante bíblica de una tensión real y muy característica entre el presente histórico y el futuro de plenitud.

Sin embargo no se trata de una simple comprobación del hecho, sino de hacer efectivas las implicaciones que esta tensión conlleva para una vivencia cristiana. En realidad el modelo antropológico bíblico incluye una toma de responsabilidad de la persona en todas sus relaciones. Está en juego la libertad humana, como una tarea que ha de realizarse.

La Biblia nos habla de un reino de plena realización, como una resurrección, una transformación, una vida nueva y eterna, según el modelo de Cristo Resucitado, el "último Adán" que es "espíritu y

vida" (1 Co 15,45). Este futuro absoluto implica una toma de posición a nivel personal, comunitario y cósmico. No negamos que esta plenitud sea en último término un regalo de Dios, pero en gran parte también depende de la persona el colaborar en la preparación de este modelo antropológico trascendente e integral, con su sincera inserción en la inmanencia de la historia.

Al traducir esto a nuestra situación concreta, nos cercioramos de la necesidad de tomar conciencia de nuestro compromiso cristiano en

una situación de injusticia, de desigualdad, de numerosos hechos de "anticomunión". El tener muy presente el modelo cristiano de hombre liberado en el reino de plenitud, que es el futuro absoluto de la promesa, debe dar paso a una acción comprometida en el campo de la historia presente de nuestros pueblos. Además este es el fundamento para una crítica sin reticencias de la absolutización de lo que apenas es relativo (26) y para una evangelización integral en el presente y en el futuro de América Latina.

(26) Cf Puebla 405; 493; 500.