

**La historia vista para sentencia. Acerca de *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, ed. bilingüe de Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp.**

History on Trial. On *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, bilingual edition by Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp.

ROBERTO NAVARRETE ALONSO\*

**Resumen:** Nota crítica sobre *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, edición bilingüe de Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp., en la que se comentan tanto los aspectos más relevantes de la traducción del último libro del canon bíblico como, en especial, el ensayo introductorio a cargo del editor del volumen.

**Palabras clave:** apocalipsis, escatología, mesianismo, crisis, tiempo, historia.

**Abstract:** Critical note on *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, bilingual edition by Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp. I comment the most relevant aspects of the translation of the last book of the New Testament and especially of the introductory essay written by the volume editor.

**Keywords:** Apocalypse, Eschatology, Messianism, Crisis, Time, History.

De entre los libros que componen el canon bíblico cristiano, *Apocalipsis* o *Libro de la revelación* es –sostiene de manera convincente el autor de la edición que aquí vamos a comentar– aquel que en mayor medida ha hecho historia, a saber, la historia de la Cristiandad, o Europa (y, por extensión, del Occidente... cristiano). Lo cual no deja de ser paradójico, habida cuenta de que se trata del texto que narra, precisamente, el final de los tiempos, o de este tiempo: del mundo, por tanto, y de la historia misma. Pero también, de manera simultánea, el comienzo de otro tiempo, de otro mundo y acaso incluso de otra historia que, sin embargo, todavía no ha tenido lugar, que aún no ha dispuesto de su propio tiempo. Aunque se esperara, el final definitivo tanto como el nuevo comienzo, al modo en que se espera algo con la certeza de que su acontecer es inminente, por mucho que persista

---

Recibido: 31/01/2019. Aceptado: 13/05/2019.

\* Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: pensamiento judío contemporáneo, teología política, concepciones del tiempo histórico, secularización y genealogías de la Modernidad. Publicaciones recientes: Navarrete Alonso, R. (2017), *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Madrid: Escolar y Mayo; Navarrete Alonso, R. (ed.) (2017), *Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock. Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca: Sígueme. Dirección de correo electrónico: roberto.navarrete@ucm.es.

la incertidumbre acerca del momento exacto de su acontecimiento. Tal es la paradoja que define, no en vano, la tensión mesiánica: el «síndrome escatológico» constitutivo del cristianismo y de la era por él inaugurada, y gestionada, quizá incluso a su pesar; a pesar de la configuración primitiva de la fe cristiana y de su hostilidad frente al mundo, frente al tiempo y frente a la historia (a saber, de ese mismo mundo: el *eon* presente de cuyo inminente final tuvieron pleno convencimiento los primeros cristianos). A pesar del *contra-tiempo*<sup>1</sup> que, al proclamarlo, supuso entonces, y que acabó articulando, primero como historia de la salvación (y de la Iglesia de quien conduce a ella), después como filosofía (de la historia) de la mundanización de la salvación (en la propia historia), y de un tiempo a esta parte como epigonal imaginario colectivo que se resiste a su liquidación.

Antes de entrar en materia, no obstante, acaso lo primero que debe mencionarse acerca de la edición bilingüe de *Apocalipsis o Libro de la revelación* que ha cuidado Patxi Lanceros para Abada Editores es la belleza del volumen mismo, en el que cual se incluyen las veintiséis espectaculares e inquietantes ilustraciones del taller wittenbergués de Lucas Cranach el Viejo para la versión alemana de la Biblia que publicó su amigo Martín Lutero en 1534<sup>2</sup>. Reproducidas a todo color, estas figuras van acompañando, ilustrando, la lectura de los capítulos que componen el último libro del Nuevo Testamento, asociadas siempre a aquellos versículos que convierte en imagen (del día, es decir, del día de Dios, y de la ira<sup>3</sup>, que como veremos lo es también de la Justicia, del Juicio). No es un gesto de poca importancia, habida cuenta, en primer lugar, la ruptura y, por tanto, la traumática crisis que supuso en el seno de la *respublica christiana* la publicación de la traducción luterana de la Biblia, una verdadera blasfemia editorial desde el punto de vista de la ortodoxia de Roma y una genuina provocación política, cuando no declaración de guerra, para el Sacro Imperio asentado en Viena; pero ante todo, en segundo lugar, a la vista, nunca mejor dicho, de la trascendencia que la propia imagen tuvo en especial en aquellos sombríos tiempos en los que una más que significativa parte de la población era incapaz de leer, no ya el sagrado latín, sino tampoco su lengua vernácula. Como escribe Lanceros en la parte final de su brillante ensayo introductorio, dedicada al Arte [59-83], la historia de la difusión y recepción de la Revelación se ha dado, en su mayor parte, «en un mundo básicamente iletrado, un mundo en el que la socialización de la idea no se produce solo ni principalmente a través de la lectura, [...] [sino] de forma masiva, a través de la imagen» [60]. De manera preminente, el contenido de *Apocalipsis* ha configurado, diríamos que «i-literalmente», el imaginario colectivo occidental, tal como hemos mencionado ya. Así lo pone de manifiesto también el resto de las figuras que aparecen en la magnífica edición a la que nos referimos.

*Apocalipsis o Libro de la revelación* ofrece una traducción anotada de la profecía neotestamentaria que, como advierte el propio Lanceros, debe ser considerada una «hipótesis de trabajo» [91]. Funge por tanto como supuesto previo de una labor de interpretación llevada

- 
- 1 Sobre esta noción, véase Lanceros, P. (2013), «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en: J. Barja y C. Rendueles (eds.): *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid: CBA, pp. 165-200, así como Bensussan, G. (2001), *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Paris: J. Vrin, pp. 124-126.
  - 2 Vale la pena mencionar aquí que esta edición del *Apocalipsis*, por su forma, se suma a la de: Lanceros, P. y Barja, J. (eds.) (2017), *Leonardo da Vinci. El libro del agua*, Madrid: Abada.
  - 3 Sobre este punto, véase Lanceros, P. (2018), «*Dies Irae*. Una partitura y dos escenarios de lo sagrado», en: A. Casas y L. Flores Farfán (eds.): *Ira. Historia de los afectos*, México: UNAM, pp. 49-67.

a cabo, con carácter no exhaustivo, en la Introducción (sin olvidar las propias notas a la traducción), y cuyo abordaje posterga el autor, al mismo tiempo que lo promete, mediante la mención del título provisional de un ulterior libro sobre la materia: *Poder y tiempo* [21, nt. 3]. Mientras colma nuestras expectativas, Lanceros nos obsequia un extenso ensayo introductorio redactado en su personalísimo y magistral estilo habitual, bajo el rótulo «La revelación del fin y la imagen del día» [9-83], en el que sin duda aparecen ya presentadas las que serán las principales líneas –aunque no necesariamente todas– a desarrollar por el autor en la publicación, por el momento, solo anunciada (o profetizada). La hipótesis de trabajo representada por la traducción aparece resumida por su autor, al menos hasta cierto punto, del siguiente modo:

*Apocalipsis* es [...] un libro de la guerra. También es, o pretende ser, [...] un libro de la justicia. Y aun de la Justicia, con mayúscula. Y quizá sea lo uno y lo otro porque es un libro del poder; y del conflicto, que nunca está del todo separado ni es del todo ajeno al poder.

Un libro del poder; o un libro en el que el «auténtico poder», el que es inseparable de la justicia y en ocasiones hostil a la ley y al derecho, se legitima, se expone y se impone. Un poder, *ese* poder, que juzga, que decide sobre el mundo y la historia. Y los condena. [48]

La cita, que por lo demás ejemplifica a la perfección lo dicho acerca del carácter propio de la escritura de Lanceros, está tomada de la sección de la Introducción que el filósofo bilbaíno dedica a la Política [32-59]. De ahí que la cuestión del tiempo aparezca en verdad solo insinuada, a saber, en especial con la referencia al mundo y la historia: el reino de lo temporal, o del que es constitutiva una determinada temporalidad. Pero desde luego no la única. Quienes gobiernan *este* mundo y su historia, desde tiempos inmemoriales, lo hacen desde el convencimiento –no racional *stricto sensu*, y por lo tanto no a sabiendas–, no solo de que todavía hay tiempo, sino de que queda mucho tiempo; de que disponen de todo el tiempo del mundo y de que dicho tiempo es incluso infinito –cuando menos en relación a la brevedad de la(s) existencia(s) humana(s), e incluso del género humano, comparada con la del propio mundo–. Tal es, dicho sea al paso, el modo habitual –incluso vulgar– en que *se* representa el tiempo *de* un mundo que es él mismo el mundo *del* tiempo: el siglo (*saeculum*), no en vano. Mas otra experiencia del tiempo es posible y de hecho constitutiva de un determinado modo de ser en el mundo que poco o nada quiere saber de este, y de su tiempo, salvo, precisamente, para juzgarlo y condenarlo; para afirmar su crisis más radical. Es la experiencia que describe Lanceros al comienzo de su ensayo, arrebatando la atención de quien esperara encontrar un mero estudio de contextualización:

La inminencia del fin, segura o supuesta, modifica la experiencia del tiempo. [...] El fin inminente [...] convierte el tiempo en plazo: no línea [...], indefinida o infinita, sino ya segmento, clausurado por un punto final, tal vez por el *día del juicio*, que es el instante del vencimiento, el momento de la verdad, el momento en el que se piden, y se han de dar cuentas. Con la vista puesta en el día decisivo, o ante el momento de la verdad, del cómputo o de la recapitulación, no valen distracciones o

dispersiones. Por el contrario, la expectativa cualifica cada instante, que no puede ser ignorado, dilapidado o perdido; también lleva la experiencia a un grado máximo de tensión. [13-14]

En esta ocasión, la cita procede de la sección de la Introducción dedicada a la Filosofía [13-19]. Quien conozca el trabajo de Lancersos, reconocerá de inmediato la referencia: no tanto Martin Heidegger, como no sin cierta malicia se insinuó *ex ante*, cuanto Walter Benjamin y su bien conocida distinción entre el tiempo homogéneo y vacío propio del *continuum* histórico, por un lado, y aquel otro tiempo, tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), que puede llegar en cualquier momento y que no hace sino interrumpir y por tanto vencer, dar término a esa continuidad histórico-temporal que juzga conforme a los criterios que ella misma excluye –criterios que por ende pertenecen, si no a otro mundo y a otra historia, desde luego sí a otra tradición<sup>4</sup>. Porque lo que Lancersos llama «síndrome escatológico», bien podría haberlo denominado, como queda de hecho insinuado a lo largo del texto –al hablarse en él, por ejemplo, de «inquietud mesiánica» [35, nt. 16]–, *síndrome mesiánico*, el cual ciertamente se revela con singular intensidad en situaciones particularmente negativas, al menos, para una parte del mundo, o de sus habitantes: los oprimidos a cuya tradición apelaba Benjamin en su testamento espiritual; «grupúsculos contraculturales» y «colectivos marginados y marginales» que, reunidos en asamblea –término con el que Lancersos traduce, con razón, *ekklesia* [227, nt. 5]–, (se) constituyen (en) pueblo, es decir, el pueblo de Dios. La escatología apunta, en su flexión apocalíptica, sostiene Lancersos, a una «inversión absoluta de las relaciones de poder» [52], a una «venganza de los sufrimientos, de las humillaciones» [52]. El estilo apocalíptico apela y convoca por medio de un «lenguaje de resistencia; incluso de rebeldía» [32, nt. 14].

A la caracterización de la situación de opresión y a la tensión, en aumento, que hubo de vivir quienquiera que fuese el autor del *Apocalipsis*, quienquiera que fuese Juan, dedica Lancersos, en parte, la sección del ensayo dedicada a la Historia [19-32]. El arrobado profeta que se dirige a las siete asambleas de Asia no fue solo testigo, *mártir*, del dios y de su unguido, sino también, antes, de los acontecimientos que a comienzos de la era común sacudieron el Oriente Próximo –es decir, Judea y Galilea, solo con posterioridad denominadas «Palestina»– hasta dar lugar a la destrucción del Templo de Jerusalén y la catástrofe de Massada: la crisis propiciada por el cristianismo y la crisis que dio lugar al cristianismo, tanto al primitivo –al que pertenece Juan– como al que ha hecho historia, convertido ya en institución estable e instituto de salvación; o Iglesia: «marco regulador de la esperanza, o de la paciencia», escribe Lancersos; «marco contenedor y regulador del desplazamiento, y del indeterminado pero determinante intervalo entre este tiempo y el fin» [45]. El inspirado

4 Véase Benjamin, W. (2008), «Sobre el concepto de historia», en: *Obras. Libro I / vol. 2*, Madrid: Abada, pp. 303-318. No cabe duda de que Benjamin es un autor ineludible para Lancersos. En cuanto a Heidegger, no debe olvidarse nunca cuál fue su camino hacia *Ser y tiempo*, a saber, «La explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos tomando por base las epístolas paulinas», como segunda parte de su lección del semestre de invierno de 1920/1921: Heidegger, M. (2005), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Siruela, pp. 95-153. Tampoco, por cierto, que otro autor mesiánico, Franz Rosenzweig, bien puede ser considerado el *arcantum* del pensar heideggeriano. Véase Möbuß, S. (2018), *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*, Freiburg-München: Karl Alber.

en Patmos, como el caído camino de Damasco, contra con quien quizá escriba el primero, compartieron en cambio la convicción de la inminencia-presencia del fin(al) de *chrónos*, el «tiempo-duración» [227, nt. 4], y de la llegada del momento de la redención: el tiempo «cualificado por la decisión» [226, nt. 4]. Tanto es así que la postergación de la (Segunda) Venida hubo de provocar una crisis en el interior del cristianismo. Este, que como hemos dicho había surgido y había generado una crisis escatológica, des-mundanizadora, de dimensiones inéditas hasta entonces y desde entonces, se vio obligado a buscar un modelo alternativo de gestión de esa misma crisis del mundo: la inminencia dio paso a la retención institucional por parte de algo o de alguien, el *katéchon* [II Tes. 2: 1-8], que ni Pablo ni Juan hubiesen deseado.

La referencia aquí es diáfana: el proceso al que se refiere Lanceros en estas páginas es aquel que Hans Blumenberg, en *La legitimidad de la Edad Moderna*, había descrito como una *secularización*, no de la escatología, sino *mediante la escatología*<sup>5</sup>. Lo cual dio lugar a una inversión de la inversión a la que, como ya hemos visto, aspiraba la configuración apocalíptica de la tensión escatológica: lo que correspondía al emperador dejó de ser incompatible con lo que correspondía al dios; pasó a ser su complemento, su instrumento, y por tanto objeto de obediencia, no solo por temor al castigo, sino también en conciencia [Rom. 13: 1-7]. Por medio de esta operación, el cristianismo estuvo en condiciones de segregar futuro, de abrir la historia como expectativa: «la urgencia dimite, y se impone el espacio-tiempo [homogéneo y vacío] de la paciencia» [42]; pero lo hizo a costa de la especificidad de la escatología apocalíptica: «la negación de tiempo y mundo, o su inmolación en el altar de la Justicia, que, en este caso, es el altar de Dios» [50]. Quedó así desarticulado para el cristianismo, como para el judaísmo rabínico, «el eje, de radical y absoluta oposición, *culto a Dios / culto al emperador*» [231-232, nt. 18]; las «oposiciones sin mediación» [46], la «batalla sin mediación» [50] a la que llamaba la profecía apocalíptica que, en este punto, se mostraba a todas luces como heredera del «gnosticismo ambiental» [50] de la época.

De forma más o menos progresiva, la paulina helenización de la fe, en sus orígenes exclusivamente judía, en el «mesianismo realizado» [37] por Jesús de Nazaret, se hizo compatible con la romanización del dios gracias a la doctrina de las dos espadas, a la alianza de altar y trono, al connubio de cielo y tierra que alcanzó su estabilidad doctrinaria con la eclesiología de Agustín de Hipona. Este apaciguamiento de la inquietud escatológica, a su vez, significó la caída en el quietismo político, una distensión de la radical hostilidad a la ley del mundo en virtud de la cual, en *Apocalipsis*, «la humanidad se divide entre los que rinden culto al trono de la Bestia y los que rinden culto al trono de Dios y de su mesías» [54]; entre los que veneran y se postran a los pies de la imagen de un *Imperator* que se dice *Deus*, y los que solo obedecen al mando del «príncipe de los reyes de la tierra» [Ap. 1: 5], al «rey de reyes y señor de señores» [Ap. 19: 16], o a Cristo como (único) *Imperator*<sup>6</sup>.

Una peripecia, al menos desde el punto de vista del originario cristianismo, que en la práctica –no en los textos– se tradujo en el propósito de erradicar en la Iglesia todo vestigio del judaísmo del que provino el prometido, así como quienes *desde el principio* dieron

5 Véase el cuarto de los capítulos de la mencionada obra blumenberguiana: Blumenberg, H. (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, pp. 45-59.

6 Sobre tal representación, véase: Peterson, E. (1999), «Cristo como *Imperator*», en: *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, pp. 125-137.

testimonio de él, y que sin lugar a duda está más que presente en los veintidós capítulos que componen el *Libro de la revelación*: en su proclamado carácter profético –y, por tanto, no apostólico–, en la referencia constante a la importancia de las obras –y, por tanto, no (tanto) de la fe–, en su distinción entre los hijos de Israel y las razas –término con el que Lanceros traduce *éthnos*, voz griega con la que Juan, a su vez, vierte el hebreo *goyim*: «todos los grupos humanos que no son judíos» [230, nt. 13]–, en su numerología –la importancia del siete y acaso más si cabe del doce, que sirve para echar la cuenta del «número de los señalados: ciento cuarenta y cuatro mil» [Ap. 7: 4], es decir, doce mil veces doce; y para describir la Jerusalén celeste, «que tiene doce puertas, y sobre las puertas doce ángeles, y nombres inscritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel» [Ap. 21: 12]; «y doce cimientos, y sobre ellos doce nombres, los de los doce enviados del cordero» [Ap. 21: 14]–, y hasta en el nombre que da al dios: «el que es, el que era y el que viene» [Ap. 1: 8], desarrollo del ‘*ehyeh ‘asher ‘ehyeh* [Éx. 3: 14] que pasa completamente por alto la versión de los Setenta (*egô eimí ho ôn*), conocida por Juan con toda seguridad.

Cabría sostener que el autor de *Apocalipsis* es, además de «un judío creyente [...] en Jesús como el ungido de Dios, como el mesías prometido» [26], también un cristiano judaizante, más próximo por tanto al cristianismo petrino, hierosolimitano, que al paulino. Su dominio del griego es menor que el propio de Pablo: «el griego que escribe es abrupto, rocoso, cortante, no exento de solecismos» [26]. De hecho, lo que impresiona de su escritura, remarca Lanceros, es la profunda formación en la tradición judía que revela la lectura de *Apocalipsis*: «el trasvase del texto tradicional hebreo en su libro» [28], en el que «sin citar nunca literalmente, se pueden rastrear más de trescientas cincuenta referencias del *Antiguo Testamento*» [28]. Es al menos plausible que Juan conociese asimismo las cartas paulinas, como el propio Lanceros no pasa por alto [229, nt. 10]. Lo hace, por cierto, a propósito de un importante momento del *Libro de la revelación*, en el que su autor se refiere a «los que a sí mismos se llaman enviados sin serlo» [Ap. 2: 2], es decir, como de inmediato anota Lanceros, a quienes se presentan a sí mismos como apóstoles sin tener tal condición, pues, para Juan, como sabemos ya por su descripción de la Jerusalén supraterrrenal, apóstoles no hay más que doce, lo cual excluye, como es obvio, a quien ha sido siempre considerado el decimotercero: el Apóstol de los Gentiles, acaso el genuino fundador del cristianismo en su universalidad, es decir, en su catolicidad, más allá por tanto de su judeidad originaria<sup>7</sup>.

Patxi Lanceros, quien conoce a la perfección la disputa entre Pablo y Pedro sobre la autoridad y legitimidad apostólica del primero –cuya área de influencia, no se debe olvidar en este punto, fue en gran medida, precisamente, el Asia Menor a cuyas asambleas se dirige Juan–, no se inclina en una dirección u otra, en lo tocante a una eventual polémica entre el autor de *Apocalipsis* y Pablo, y afirma: «No cabe deducir que la invectiva de Juan se dirija al legado paulino, o a alguna de sus radicalizaciones, relajaciones y/o desviaciones, pero tampoco cabe descartarlo» [229, nt. 10]. No cabe, en efecto, deducirlo, pero vale la pena no descartar la hipótesis, sino plantearla y, en la medida de lo posible, tratar incluso de corroborarla. La cuestión determinante es aquí la de la diferencia entre la tradición profética en la que se inscribe Juan y el carácter apostólico de la misión paulina, que como tal representa

7 Nunca está de más, cuando de la apertura universal del cristianismo se trata, remitir a: Badiou, A. (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.

una novedad radical respecto del profetismo judío: Pablo no se refiere nunca a lo que habrá de venir, sino al tiempo ya presente, inaugurado por quien *ya* ha venido: el tiempo mesiánico *stricto sensu*; por el contrario, el último y definitivo *nabí*, Juan, habla, desde el primero de los versículos de su profética revelación, de «lo que pronto ha de suceder» [Ap. 1: 1], pero *aún no* ha acaecido. El apóstol –acaso el único, incluso– se refiere al tiempo, ya presente, del final, mientras que las visiones apocalípticas de Juan contemplan el final de los tiempos, el cual es inminente y por tanto todavía futuro.

En un momento dado de su estudio, el propio Lancersos, citando el decisivo pasaje de I Cor. 7: 29-31, lo apunta: «El tiempo de Pablo es el del “ahora”; el tiempo de Pablo es “el tiempo del fin”» [41]; por el contrario, el fin(al) apocalíptico no es un final aconteciente, sino que «ha de acontecer pronto» [Ap. 22: 6]. En el caso de Pablo, en definitiva, *ho kairós* es (breve), mientras que, en el de Juan, «se acerca» [Ap. 22: 10]. El corolario de esta diferencia no es ni mucho menos anecdótico, sino que afecta de todo en todo al modo de habitar el mundo: uno de los siete ángeles del dios pide a Juan, ante la inminencia del final, «que el injusto sea injusto *todavía*, el sucio se ensucie *todavía*, y el justo haga justicia *todavía*, y el santo se santifique *todavía*» [Ap. 22: 11; el subrayado es mío]; por el contrario, en el breve, resumido y contraído, apremiante tiempo del final, Pablo exhorta a sus hermanos con las siguientes palabras: «Los que tienen mujer, vivan como si [*ya*] no la tuviesen. Los que lloran, como si [*ya*] no llorasen. Los que están alegres, como si [*ya*] no lo estuviesen. Los que compran, como si [*ya*] no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si [*ya*] no lo disfrutasen» [I Cor. 7: 29-31].

Escribe Patxi Lancersos sobre *Apocalipsis*: «tal vez la genuina apocalíptica sea la historia efectual del libro que aquí estamos considerando» [32]; un libro cristiano, escrito por un judío, enfrentados ambos, libro y autor, a la hostilidad de la teología política, del culto imperial, frente a la existencia tanto del judaísmo como del cristianismo: «su exclusiva devoción al Dios uno y único» [52], contrapuesta a quien se proclama, en este mundo, *Dominus et Deus*<sup>8</sup>. Tal vez la genuina apocalíptica sea la gestión de la crisis en que ha consistido la historia desde la irrupción de Jesús Cristo, desde el *ya* del cristianismo y desde el simultáneo *todavía no* del judaísmo; o una articulación de ambos modos de gestionar la crisis y, así, mantener abierta la diferencia mesiánica. O el resto escatológico.

### Referencias bibliográficas

- BADIOU, Alain (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.  
 BENJAMIN, Walter (2008), «Sobre el concepto de historia», en: *Obras. Libro I / vol. 2*, Madrid: Abada, pp. 303-318.  
 BENSUSSAN, Gérard (2001), *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Paris: J. Vrin.  
 BLUMENBERG, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos.

8 Como hemos visto que sostiene Lancersos, se trata de la oposición fundamental que da lugar al síndrome escatológico y que articula asimismo la configuración textual de este en la revelación que nos transmite Juan. Sobre ella, véase Villacañas, J. L. (2016), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, Madrid: Trotta.

- HEIDEGGER, Martin (2005), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Siruela.
- LANCEROS, Patxi (2018), «*Dies Irae*. Una partitura y dos escenarios de lo sagrado», en: A. Casas y L. Flores Farfán (eds.): *Ira. Historia de los afectos*, México: UNAM, pp. 49-67.
- LANCEROS, Patxi (2013), «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en: J. Barja y C. Rendueles (eds.): *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid: CBA, pp. 165-200.
- LANCEROS, Patxi y BARJA, Juan (eds.) (2017), *Leonardo da Vinci. El libro del agua*, Madrid: Abada.
- MÖBUß, Sussane (2018), *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*, Freiburg-München: Karl Alber.
- PETERSON, Erik (1999), «Cristo como *Imperator*», en: *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, pp. 125-137.
- TAUBES, Jacob (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta.
- VILLACAÑAS, José Luis (2016), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, Madrid: Trotta.