

APOCALÍPTICA Y ESCATOLOGÍA

Una reflexión a partir del Evangelio de San Mateo

Paul O'Callaghan

Hoy en día, el término «apocalíptica» es empleado con tanta amplitud como imprecisión. El mismo vocablo quiere decir «revelación», y, por tanto, ~~tiene una amplia gama de significados. Sin embargo, hablando con ri-~~

, citation and similar papers at core.ac.uk

provi

a.C. hasta el 200 d.C.¹. Los textos en cuestión pertenecen casi exclusivamente al ámbito del tardo-judaísmo y del cristianismo naciente, a lo que se llama el período «intertestamentario», aunque en la mayor parte de las obras apocalípticas se encuentran muchas variaciones y adaptaciones de las antiguas mitologías medio-orientales. En general, ofrecen predicciones gráficas de eventos que preceden al fin del mundo, presentados en un lenguaje simbólico, lleno de color, con la finalidad de producir en el lector una impresión de exigencia ética fuerte e inflexible². Con un lenguaje dramático, los escritores apocalípticos presentan una crónica anticipada del *éschaton*, hasta ese momento escondido y secreto, que se hará presente en el escenario del mundo de un momento a otro. Describen una cosmología del mundo futuro (o época, *aeon*) que está por irrumpir violentamente en la época presente, eliminando de este modo la opresión del pecado, de la muerte y de la corrupción, y estableciendo de una vez para siempre el reino de Dios sobre la tierra. Por regla general, esta «irrupción» del mundo divino (*aeon*) incluye la resurrección de los muertos, el juicio final y la separación definitiva entre justos y pecadores. Además lleva consigo la ruina, la purificación y la renovación del cosmos físico. Los agentes del proceso pertenecen por completo a la esfera sobrenatural: Dios y sus ángeles por una parte, el demonio por otra. La salvación apocalíptica proviene enteramente desde lo alto, más allá del poder de los hombres. En su ori-

1. La traducción clásica de las obras apocalípticas al castellano se encuentra en A. DIEZ MACHO, M.Á. NAVARRO, M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vols., Madrid 1982.

2. Sobre el simbolismo y la retórica en la apocalíptica, cfr. por ejemplo A.N. WILDER, *The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic*, en «Interpretation» 25 (1971) 436-53.

gen y efectos, el *éschaton* divino trasciende completamente el orden creado, visible y mundano³.

Hace ya unos cuarenta años, el exegeta luterano Ernst Käsemann afirmó que la apocalíptica era, ni más ni menos, «la madre de toda la teología cristiana»⁴. Desde un cierto punto de vista, la abundancia de literatura científica y popular, a la vuelta del tercer milenio, sobre el fin de mundo y la apocalíptica de espectáculo, parece darle la razón. De todas formas, una mirada más atenta al pensamiento científico, filosófico, teológico y exegético del siglo XX, demuestra más bien lo contrario. El hecho es que la mayor parte de los estudiosos, en todos los campos, han tomado un interés menor, o hasta arqueológico, en la literatura apocalíptica, o la han reinterpretado profundamente.

Antes de entrar de lleno en la cuestión del significado teológico de los textos apocalípticos, así como de su relevancia en la formación de una escatología cristiana, examinemos brevemente algunos reparos que se dirigen hoy hacia una interpretación más o menos literal de esta literatura, en los ámbitos de la ciencia, de la filosofía y de la exégesis.

1. LA APOCALÍPTICA: ¿UNA CATEGORÍA ESPURIA?

Se pueden señalar diversos problemas que los científicos, filósofos y exegetas han hecho notar respecto a la comprensión apocalíptica de la escatología cristiana.

Reparos científicos respecto a la apocalíptica. Tradicionalmente, la teología cristiana dio por hecho que la idea de una consumación final, apocalíptica, del mundo, llevaría consigo la destrucción definitiva del universo entero por medio del fuego, seguida por la renovación del cosmos por el poder de Dios. Con el desarrollo de la astronomía y de la física en los tiempos modernos, algunos pensadores prefieren replantear esta doctrina, limitando la noción de un tiempo final apocalíptico solamente a nuestro sistema solar. Algunos van más lejos, diciendo que el «fin del mundo» afecta solamente a nuestro planeta, la tierra⁵. La sola idea de que el conjunto de la creación, que incluye las profundidades inmensas del tiempo-espacio, pueda depender de eventos de índole más bien espiritual que tienen lugar en un planeta aparentemente insignificante, y que se extienden desde allí al resto del universo, parece sencillamente desatinada. Las promesas de una consumación final debe-

3. Partes importantes de este trabajo se basan en mi ensayo *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Dublin 2003.

4. Cfr. E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 57 (1960) 162-85.

5. Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, Göttingen 1993, 633ss.

rían limitarse por derecho, se dice, a la resurrección final de la humanidad. Fautores de la teología luterana del siglo XIX, como Albrecht Ritschl, llegan a afirmar que lo que la Biblia dice sobre el fin del mundo encuentra su significado más auténtico no tanto en una serie de catástrofes cósmicas que afectarían a la humanidad y al mundo material, sino sencillamente en la muerte del individuo⁶. En otras palabras, el «mundo» termina para cada uno con la muerte, y no cuando todo el cosmos sea devastado por el fuego. Y la razón científica de todo ello —se dice— es sencilla, pues la materia y el cosmos tienen sus propias leyes, fijas e implacables, diversas de las que rigen el alma y el espíritu, y, dado que la obra salvadora de Cristo hace referencia solamente a la esfera espiritual e individual, el argumento apocalíptico-cósmico queda casi sin fundamento.

Habría que notar de todas formas que en el campo científico las cosas han cambiado no poco en las últimas décadas, cuando las comprensiones newtonianas y mecanicistas del universo físico, impermeables al espíritu, fueron mejoradas primero, y desechadas después⁷. Los físicos pueden hoy en día aceptar la posibilidad de un universo considerado no como un espacio extendido hasta el infinito, sino más bien como un proceso de expansión y quizás de progreso, basándose en que, probablemente, los factores espirituales —entre ellos las intervenciones del hombre— juegan una parte no indiferente. En este sentido, la consumación futura de todo el cosmos no puede ser excluida *a priori* desde el punto de vista científico⁸.

Problemas filosóficos con la apocalíptica cristiana. Particular interés tiene la posición de Georg W.F. Hegel respecto a la apocalíptica. En su obra *La Filosofía de la Historia*, Hegel considera el curso de la historia humana como una especie de teodicea, es decir, un proceso en que se resuelve el conflicto entre la existencia y el actuar de un Dios bueno y omnipotente, por una parte, y la presencia del mal en el mundo creado y gobernado por Él, por otra⁹. El Espíritu Pensante —afirma— llevará a cabo una superación total (*Aufhebung*) de la negatividad y renuencia presentes en el mundo, consumando la reconciliación (*Versöhnung*) de toda la realidad. De un modo excepcional pero paradigmático, esta síntesis ha tenido lugar ya en la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, Jesucristo. Sin embargo, dado que la muerte del

6. Cfr. por ejemplo, las obras de H.H. WENDT, W. HERRMANN y E. HIRSCH.

7. A modo de ejemplo, cfr. la obra reciente editada por G.F.R. ELLIS, *The Far-Future Universe. Eschatology from a Cosmic Perspective*, Philadelphia, London 2002.

8. Cfr. mi estudio *Risurrezione*, en G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 2, Roma 2002, 1218-1231. Se puede consultar la interesante obra de F.J. TIPLER, *The Physics of Immortality. God, Cosmology and the Resurrection of the Dead*, New York 1994.

9. Sobre la base del pensamiento de Hegel, cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie, o. c.*, vol. 3, 682ss.

individuo (y a fin de cuentas, su eclipse) es una parte necesaria del desarrollo del Espíritu Absoluto, no hace falta plantear ninguna consumación final *más allá* de este mundo, la cual llevaría consigo la resurrección de los muertos y el juicio final después de la muerte y para todos a la vez. El proceso de «reconciliación» tendrá lugar, según Hegel, enteramente en el interior del mundo tal como es actualmente. Con palabras de Wolfhart Pannenberg, que resumen la posición del filósofo, «la presencia del *éschaton* en la religión cristiana necesitaba solamente su actualización en el mundo, que Hegel creía ya alcanzada por la actualización secular de la libertad cristiana como resultado de la Reforma protestante»¹⁰. En otras palabras, la teodicea de Hegel —la reconciliación de la acción del Espíritu con la presencia de la finitud y del mal en el mundo— tiene lugar dentro del mundo tal como nosotros lo conocemos, y alcanzará su consumación sin ir más allá del marco actual del mundo. Cualquier tipo de interpretación literal de la apocalíptica, que considerase la salvación humana según una modalidad trascendente, sencillamente sobra.

Cuando Hegel explicó esta posición, lo hizo con la justa intención de corregir un planteamiento algo individualista o privado de la salvación escatológica, bastante común en el pensamiento y espiritualidad de los cristianos. Quería de veras recuperar la dimensión histórica, colectiva, pública, mundana y global de la acción reconciliadora de Dios en Cristo, de la que habla claramente el Nuevo Testamento. Con todo, el precio pagado por Hegel será alto. El hecho es que en cualquier escatología limitada *exclusivamente* a este mundo, la salvación o reconciliación de la colectividad (de la humanidad en su conjunto) puede obtenerse solamente a expensas del individuo. El principio apocalíptico fundamental, según el cual la salvación del hombre se sitúa más allá de la muerte, queda eliminado, junto con la inmortalidad del individuo. Como comentó en una ocasión Rudolf Otto, es esencial a la literatura apocalíptica que «la bienaventuranza y la justificación entendida como “ser justificado”, sencillamente no son posibles en la situación mundana de las cosas, sino solamente dentro de un orden del ser totalmente diverso que Dios dará; además no pueden estar presentes en “este mundo” sino únicamente en el “nuevo mundo”; no pueden verificarse en “este mundo” sino sólo “en el cielo” y en “el reino de los cielos”»¹¹. La visión de Hegel, por lo tanto, al mismo tiempo que dejó gradualmente su rastro sobre la teología cristiana, comenzó a poner en crisis el aspecto “ultramundano» de la escatología cristiana.

Los teólogos y filósofos del «proceso» se han movido en la misma dirección. No es que estos autores —entre los que se cuentan Alfred N. Whitehead y John B. Cobb— nieguen sin más la inmortalidad humana después de la muerte y del mundo. Más bien consideran que el mundo continuará para siempre desarrollándose, y no se va a presentar ningún fin común o colectivo,

10. *Ibid.*

11. R. OTTO, *The Kingdom of God and the Son of Man*, London 1938, 32.

pues, como dice un estudioso de la filosofía del proceso, «la acción creativa de Dios no termina nunca»¹².

El reto ético y racional de la apocalíptica. La principal dificultad que muchas personas experimentan ante una interpretación más o menos literal de la apocalíptica quizás esté en el hecho de que un fin del mundo apocalíptico, con el juicio y la perpetua separación de justos y pecadores, se presenta como algo demasiado severo, irrazonable o hasta injusto. Ante el discurso apocalíptico, se despierta en el hombre una reacción de rechazo basado en un sentido de humanidad y de justicia. Parece que el Dios apocalíptico actúa de modo arbitrario, duro e imprevisible. Dios es justo, ciertamente, pero su misericordia parece desvanecerse. Dios se acerca a la humanidad para castigarla o premiarla, pero no para salvar o perdonar a los hombres. Además, el tono dualista de muchos textos apocalípticos parece sugerir que tanto los santos como los pecadores son ya constituidos como tal, como salvados o condenados, según el caso, con independencia de su carácter moral o de su deseo de convertirse. En pocas palabras, la ética apocalíptica es de justicia y premio, no de misericordia y arrepentimiento. Y en consecuencia, las afirmaciones apocalípticas se entienden muchas veces como un simple «discurso de amenaza», hecho para provocar una reacción saludable de conversión cristiana.

Dificultades exegéticas con la apocalíptica. Hay que tener en cuenta, de todas formas, que las obras canónicas de ambos testamentos incluyen abundante material apocalíptico. Comprensiblemente, las reservas apenas mencionadas respecto a la apocalíptica han influido mucho en la exégesis del siglo XX. De modo un poco simplista, se puede decir que se han consolidado dos líneas fundamentales de interpretación¹³.

Di versos autores afirman que el material apocalíptico del Nuevo Testamento es auténtico, y que fue predicado por Jesús más o menos como aparece en ese texto. De todas formas, dan por cierto que la enseñanza del Maestro —que creía cercano un fin del mundo de tipo apocalíptico—, se mostró equivocada, por el sencillo hecho de que sus predicciones no llegaron a cumplirse. Ésta es la posición de la escuela llamada *Konsequenteschatologie*, o «escatología consecuente». Entre los autores más conocidos se incluyen Johann Weiss, Albert Schweitzer y Martin Werner¹⁴.

12. D.D. WILLIAMS, *Response to Pannenberg*, en E. W. COUSINS (ed.), *Hope and the Future of Man*, Philadelphia 1972, 86ss. Según A.N. Whitehead, el futuro es indeterminado, «porque no habrá ningún fin del surgir de nuevas ocasiones, ningún significado definitivo de la ocasión» J.B. COBB, *Pannenberg and Process Theology*, en C.E. BRAATEN, P. CLAYTON (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis 1988, 54-74, aquí 60.

13. Cfr. mi estudio *The Christological Assimilation*, o.c., 23-60.

14. Cfr. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 21900 (orig. 1892); A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 91984. El original, publicado en el año 1906, tuvo por título *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tra-

La segunda interpretación parte de la idea de que Jesús no se equivocó en su predicación, pero que el material apocalíptico no fue suyo. Fue añadido a las obras canónicas del Nuevo Testamento por diversas instancias eclesásticas, por razones más o menos contingentes de tipo pastoral. Estos textos deben ser interpretados, por tanto, en referencia al presente y no al futuro, como expresiones del poder y de la trascendencia de Dios frente al estado pecaminoso y a la contingencia de las criaturas. Se deben interpretar así —dicen estos autores—, no sólo porque las necesidades pastorales se situaban en el momento presente, sino también porque Jesús mismo predicó un evangelio hecho para ilustrar solamente el momento actual de la fe, y no el futuro del mundo. Los autores que más han mantenido esta posición fueron el luterano Rudolf Bultmann, cuya interpretación existencial de los textos apocalípticos ha sido muy influyente¹⁵; y el estudioso anglicano Charles H. Dodd, quien insistió por razones exegéticas en que el punto culminante de la escatología cristiana ya ha tenido lugar en la vida, muerte y resurrección de Jesús, de tal modo que cualquier «fin del mundo» que pueda haber en el futuro carece completamente de interés teológico. La posición de Dodd es denominada normalmente «escatología realizada»¹⁶. En los dos casos —escatología consecuente y escatología realizada—, se excluye por distintas razones una interpretación literal de los textos apocalípticos.

Las mismas líneas interpretativas pueden encontrarse en los estudios especializados de la literatura apocalíptica. Muchos estudiosos han mantenido que la apocalíptica constituye un desarrollo posterior de los escritos proféticos del Antiguo Testamento¹⁷. Según los profetas, Dios interviene en los asuntos humanos cuando es necesario, pero siempre en el ámbito del mundo empírico y de las personas particulares. La apocalíptica toma de nuevo el argumento profético de la intervención divina en el mundo humano, pero lo extiende hacia una intervención divina única, universal y trascendente, en la que Dios revela y juzga, una vez para siempre, a santos y a pecadores. Mientras el profetis-

ducción al castellano: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990. Cfr. también M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941.

15. Cfr. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1954; ID., *The Christian Hope and the Problem of Demythologizing*, en «Expository Times» 65 (1954) 228-30; 276-8; ID., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen ²1964 (orig. inglés, «Gifford Lectures» 1957).

16. Cfr. C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London ⁶1960, y otras obras posteriores como por ejemplo: *The Apostolic Preaching and its Developments*, London ²1944; *History and the Gospel*, London 1938; *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1950.

17. Cfr. por ejemplo R.H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London ²1913; H.H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, London 1944; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London-Philadelphia ³1964; P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990; G. ARANDA-PÉREZ, *El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica*, en «Estudios bíblicos» 56 (1998) 335-355.

mo constituye un proceso continuativo, intra-mundano, principalmente local, la apocalíptica es definitiva, trascendente, universal.

Sin embargo, muchos de los estudios contemporáneos de la apocalíptica consideran que estos textos deben ser interpretados en continuidad con la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, y no tanto con el profetismo¹⁸. Así la apocalíptica constituiría un cuerpo de textos sapienciales, bajo forma histórica, en el que la voluntad de Dios es revelada de un modo gráfico a los creyentes (como ya vimos, «apocalipsis» quiere decir «revelación»). El cumplimiento futuro de las promesas, por tanto, sería de interés secundario. Esta posición tiene no poco en común con la «escatología realizada» de Charles Dodd, ya mencionada, y con la interpretación existencial de la escatología cristiana propia de Bultmann y otros¹⁹.

2. EL PAPEL HISTÓRICO DE LA APOCALÍPTICA Y LA RECUPERACIÓN DE ESTA CATEGORÍA

A pesar de las reservas apenas mencionadas respecto a la apocalíptica, hay que tener en cuenta que para la gran mayoría de los estudiosos cristianos a lo largo de los siglos la posición común ha coincidido con una lectura sustancialmente literal de los textos apocalípticos. En efecto, desde los albores de la teología cristiana, los padres de la Iglesia han enseñado que el mundo entero tendrá su fin, y que esto llevará consigo la vuelta del Señor Jesús en la gloria, la resurrección de todos los muertos, el juicio final universal, y la separación definitiva entre justos y pecadores. Menos interés se presta en este período a la suerte de los individuos después de la muerte²⁰. Algo por el estilo

18. Cfr. por ejemplo G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München 1962, 316-31; C. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982; J.J. COLLINS, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, en «Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974) 21-43; ID., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden-New York-London 1997, 157-65, 351-67; J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington (DC) 1984.

19. J.J. COLLINS, *Apocalyptic Eschatology, o. c.*, afirma que la apocalíptica no implica necesariamente la idea de un «fin de los tiempos» apocalíptico. Dice: «There are important apocalyptic texts [habla especialmente de Daniel] which do not refer to an end of the world», *ibid.*, 25. El mismo autor mantiene que la escatología de los apocalípticos consiste no en dos etapas temporalmente sucesivas, con la segunda que eventualmente reemplaza a la primera en un momento temporalmente futuro, sino más bien en una representación en dos planos de una experiencia y una decisión hechas en el momento presente. Para afirmarlo, se apoya en la escatología existencialista de VON RAD (*ibid.*, 28), BULTMANN (*ibid.*, 41), RAHNER (*ibid.*, 41, 43), y también en la «escatología realizada» de DODD (*ibid.*, 27).

20. Entre los estudios de obras patrísticas sobre la escatología cristiana, cfr. por ejemplo L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorvornizänischen Zeit*, Freiburg i.B. 1896; G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, en F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, vol. 2, Oxford 1957, 235-250; E. BENZ, *Evolution and Christian Hope: Man's Concept*

puede decirse de la teología medieval y de los autores de la Reforma, según los cuales la promesa del juicio final tuvo un papel central, a veces decisivo, en la teología y en la actuación social²¹. El hecho de que los cristianos no hayan perdido su fe en Jesucristo ni la esperanza de su retorno glorioso mientras iban pasando los siglos, contrariamente a lo que pensaban los fautores de la escatología consecuente, hace ver que se trata de un aspecto integral de la fe y de la vida de los cristianos²².

Además, la insistencia de Bultmann sobre el valor puramente existencial de las afirmaciones apocalípticas fue contestada de modo contundente por autores luteranos como Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannenberg. Éstos han demostrado que el fin del mundo apocalíptico pertenece de modo esencial al mensaje cristiano²³. Eran plenamente conscientes de las potencialidades individualistas, desencarnadas y hasta socialmente irresponsables de las posiciones anteriores, que consideraban la escatología cristiana de modo principalmente a-histórico, anti-cósmico, interior, existencialista y presentista. Así que, ya desde los inicios de los años 1960, intentaron replantear toda la teología cristiana

of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin, London 1967; A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979; S. FELICI (ed.), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-V secolo*, Roma 1985; B.E. DALEY, J. SCHREINER, H.E. LONA, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*; M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7, a*, Basel/Wien 1986; E. KELLER, *Eucharistie und Parusie: Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Fribourg (Suisse) 1989; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1995; C.E. HILL, *Regnum caelorum: Patterns of Future Hope in early Christianity*, Oxford 1992; M. RIZZI, *L'escatologia degli apologisti: giudizio, rivelazione e teodicea nella seconda metà del II secolo*, en «Annali di Storia dell'Esgesi» 16 (1999) 161-178; J.-N. GUINOT, *Eschatologie et Écriture en milieu antiochien à partir du II^e siècle*, en «Annali di Storia dell'Esgesi» 17 (2000) 9-46; D.J. BINGHAM, *Hope in Ireneus*, en «Ephemerides theologicae Lovanienses» 76 (2000) 265-282. El estudio de BINGHAM demuestra, contra el esfuerzo de HOUSSIAU de quitar toda escatología de la doctrina de Ireneo, que la *Parousia* futura es central en la teología del obispo de Lyon, en el sentido que se entiende como la extensión y consumación de la encarnación del Verbo.

21. Cfr. por ejemplo N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (SZ) 1954; C.W. BYNUM, P. FREDMAN (eds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia 2000. Respecto al pensamiento judío, cfr. A. HYMAN, *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee 2002. Sobre la cuestión del miedo de la *Parousia* durante el medioevo, cfr. J. DELUMEAU, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978.

22. Cfr. F.V. CUMONT, *La fin du monde selon les images occidentales*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (1931); A.M. COCAGNAC, *Le jugement dernier dans l'art*, Paris 1955.

23. Cfr. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 44ss. La posición de Moltmann permanece sustancialmente la misma que la de su obra influyente *La Teología de la esperanza*, originalmente del 1964. De PANNENBERG, cfr. sus ensayos *Theology and the Kingdom of God*, y *Appearance as the Arrival of the Future*, en *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster 1969), 51-71 & 127-43; *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*, en «Harvard Theological Review» 77 (1984) 119-39; y especialmente *Systematische Theologie*, vol. 3, o.c., 527-646. Cfr. mi estudio *Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth*, en «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 19-49.

como una abierta aceptación y proclamación del retorno glorioso de Jesucristo (la *Parousía*, y con ella el fin de los tiempos, la resurrección de los muertos y el juicio final), como meta y consumación definitiva de la historia, y por ende como elemento determinativo para todo pensamiento y acción cristianos²⁴.

3. APOCALIPSIS Y SALVACIÓN

Mientras la característica principal de la apocalíptica es su carácter puramente *futuro* (se refiere a la intervención que Dios ha prometido, pero que todavía no ha realizado), lo que caracteriza la soteriología cristiana es más bien el *presente* de la salvación. Con la venida de Cristo, el poder divino salvador y recreador se ha hecho presente ya en la tierra y en la vida de los hombres. Como vimos antes, varios autores, a lo largo del siglo XX, han enseñado que la fuerza salvadora de Cristo ya se ha hecho completamente disponible a los creyentes, y ha sido manifestada en el momento actual de tal modo que no necesita ningún complemento apocalíptico de plenitud futura y universal. De todas formas, este modo de considerar la revelación cristiana no tiene en cuenta el hecho de que la salvación cristiana consiste no solo en el perdón de los pecados, sino también en la donación de parte de Dios de la vida eterna (regeneración, divinización), la cual no puede ser acogida por el hombre en esta vida, y la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Además, hay que tener en cuenta que el perdón y la purificación del pecado es un proceso dinámico y a veces ambivalente, que será completado solamente en la otra vida. Desde el punto de vista de la fe cristiana, la pura apocalíptica, sin el complemento de una soteriología previa, sería abiertamente injusta y a fin de cuentas inhumana. Al mismo tiempo una soteriología que no contemple una consumación apocalíptica definitiva será necesariamente individualista y a-cósmica, no respetuosa del impulso humano hacia una inmortalidad integral y, por esta misma razón, algo menos que humana. El hecho es que el pecado consiste no sólo en el mal que el pecador se inflige a sí mismo, sino también en la ofensa que perpetra al Creador, y en el daño a los demás hombres y al cosmos entero. Claramente, mientras el mal que el hombre se hace a sí mismo apunta sencillamente hacia el castigo, la ofensa a Dios y a los demás apela al juicio y a la reparación.

De todas formas, el hecho de que la salvación no sea completa mientras estamos en la tierra, y necesite una confirmación y complemento ulterior para que tenga toda la definitividad que caracteriza la «vida eterna», no implica necesariamente que el complemento definitivo deba ser de naturaleza estrictamente apocalíptica. Para que el individuo participe plenamente en la vida

24. Para una presentación de estos autores, cfr. mi estudio *The Christological Assimilation, o.c.*, 48-56.

eterna, debería ser suficiente que el hombre reciba este don de Dios después de la muerte por medio de un juicio final de tipo personal. Como ya decía Bultmann²⁵, no hace falta una consumación definitiva del cosmos entero, de la humanidad entera, con resurrección corpórea y juicio final, más allá del fin de cada individuo humano (la *thánatos*).

Para responder adecuadamente a esta cuestión, no basta considerarla desde un punto de vista meramente antropológico y soteriológico, entre otras razones porque la antropología y la ética cristianas se han determinado de un modo crítico a partir de la doctrina del cumplimiento escatológico, y no al contrario²⁶. Mas bien habrá que hacer la siguiente pregunta: ¿la doctrina de un fin apocalíptico se encuentra en el Nuevo Testamento? Como ya vimos, textos cristianos de tipo patrístico y litúrgico, escritos a lo largo del período en que se establecía el canon del Nuevo Testamento, parecen indicarlo²⁷. La pregunta que se debe hacer es más específica: a partir del Nuevo Testamento, ¿es compatible teológicamente la soteriología cristiana (el corazón del Evangelio) con un cumplimiento apocalíptico de rango universal y definitivo? ¿El uno requiere del otro para ser auténtico? La respuesta debe ser substancialmente positiva.

El hecho es que los motivos apocalípticos se encuentran en abundancia a lo largo de los escritos del Nuevo Testamento. Dejando por el momento la cuestión de su interpretación, parece cierto que en la mente de Jesús y en la fe de los cristianos, la doctrina apocalíptica iba a la par con el resto del Evangelio. No era un añadido, sino una parte integral. Los sinópticos en particular recogen y re-elaboran mucho material apocalíptico, y sirven como enlace vivo entre la apocalíptica pre-cristiana y la pos-cristiana. De los tres sinópticos, el de Mateo, como veremos, es el más explícito y amplio en su tratamiento y asimilación de los temas apocalípticos. Con palabras de Frederick C. Grant, Mateo es «el más “apocalíptico-escatológico” de los cuatro evangelios en su visión general»²⁸. Además es comúnmente sostenido que, en la Iglesia de los primeros siglos, el evangelio de Mateo era el más influyente de los cuatro, tal como para rece indicar su colocación al inicio del canon del Nuevo Testamento. En lo que se refiere a nuestro tema, tiene particular interés el hecho de que, por razones cristológicas, en la escatología apocalíptica de Mateo aparezca una serie de diferencias respecto a la visión tipificada en las obras apocalípticas no-canónicas (que en adelante será llamada «apocalíptica clásica»). El evangelista ofrece lo que Donald Hagner llama una «apocalíptica alterada»²⁹. Como veremos,

25. Cfr. R. BULTMANN, *A Reply to the Theses of J. Schniewind*, en H.-W. BARTSCH (ed.), *Kerygma and Myth*, New York 1961, 114.

26. Para ver cómo la doctrina de la resurrección determina la antropología cristiana, cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, Madrid 1992, 351-9.

27. Cfr. nota 20.

28. F.C. GRANT, *The Gospels. Their Origin and their Growth*, London 1957, 137.

29. D.A. HAGNER, *Apocalyptic Motifs in the Gospel of Matthew: Continuity and Discontinuity*, en «Horizons in Biblical Theology» 7 (1985) 53-82, especialmente 68ss.

esta transformación ocurre por el hecho de que la apocalíptica del primer e vangelista es atemperada por su cristología y soteriología; en otras palabras, es asimilada en una clave cristológica.

4. LA ASIMILACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA APOCALÍPTICA EN MATEO

Se puede afirmar que una de las claves soteriológicas del evangelio de Mateo³⁰ se sitúa en la descripción que hace Jesús de su propio ministerio y misión, concretamente cuando describe el comportamiento de sus discípulos como un servicio sacrificado y escondido: «De la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos» (Mt 20, 28). La doctrina de la redención vicaria no está tan desarrollada teológicamente en el primer evangelio como en otras obras del Nuevo Testamento. De todas formas, teniendo en cuenta las repetidas referencias de Mateo al Siervo de Yahweh de Isaías³¹, y el modo en que demuestra la auto-inmolación de Jesús en cada momento de su vida, en cada manifestación de su mesianismo, se puede afirmar que el motivo de redención/rescate en el primer evangelio ofrece una clave interpretativa importante para comprender el mesianismo de Jesús, y por ende su cristología y soteriología³². Es interesante notar que la apocalíptica clásica, por contraste, evita casi completamente el lenguaje del rescate y de la sustitución vicaria³³; es más, apenas habla de la salvación.

Hablando de un texto apocalíptico importante, *1 Enoc*³⁴, no canónico, George Nickelsburg afirma que «hay importantes silencios soteriológicos en

30. Los principales comentarios sobre el evangelio de Mateo incluyen, en orden más o menos cronológico: M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris⁵ 1941; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg² 1952; P. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris³ 1961; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg i.B./Basel 1988; W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Edinburgh 1988-97; D.A. HAGNER, *Matthew*, Dallas (TX), 2 vols, 1993-95.

31. Cfr. por ejemplo, M. QUESNEL, *Jésus Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique*, Paris 1991, 101-8.

32. Cfr. mi estudio *The Christological Assimilation, o. c.*, 187ss., que reflexiona sobre la cristología de Mateo en clave narrativa.

33. *Dan* 7 habla solamente de gloria, victoria y poder. No se mencionan ni sumisión, ni esclavitud. Cfr. especialmente W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew, o. c.*, vol. 3, 97-9; estos autores buscan textos fundamento para Mt 20, 29. Apenas se mencionan textos apocalípticos. Los que hay tienen una relación tenue con el tema (por ejemplo, *Test. Ben.* 3:8). Además, Davies-Allison rechazan la hipótesis de S.K. WILLIAMS (*Jesus' Death as Saving Event the Background and Origin of a Concept*, Missoula, MT 1975) que defiende la idea de un origen griego. Concluyen, razonablemente, que Mt 20, 28 se basa en *Is* 43 o 53. De todas formas se puede notar que la idea de la sangre de los mártires que trae la salvación a todas las generaciones de Israel se encuentra en algunos textos apocalípticos, por ejemplo, *Jub* 7, 35; *Sib. Or.* 2, 311-13.

34. *1 Enoc* es una antología de escritos apocalípticos cubriendo un período de más de dos siglos. Es llamado también el Libro Etíope de En o c.

estos textos. Estos autores pueden expresarse sin hacer referencia al culto sacrificial en Jerusalén, y no emplean terminología soteriológica de relieve, tan central en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento: perdón, reconciliación, justificación, expiación, etc. La soteriología de *Enoc* se refiere al conocimiento, es decir, a una sabiduría divinamente revelada respecto a los entresijos del cosmos y al fin de la historia»³⁵. Desde luego, si la intervención de Dios en la historia fuese de tipo apocalíptico, si Dios viene con poder para *juzgar* a la humanidad, una vez por siempre, para premiar a los justos y castigar a los pecadores, no hay lugar, en el sentido estricto, para la *salvación* de los pecadores, sino solamente para su castigo. Y mucho menos hay lugar para que el Enviado de Dios, su Cristo, se deje libremente afligir, aun parcialmente, por los castigos destinados a los pecadores. La centralidad y autenticidad del motivo del rescate en Mateo, en sus diversas expresiones, ofrece una indicación clara del hecho de la radical re-interpretación de la escatología apocalíptica presente a lo largo de todo este evangelio.

Dejando aparte los elementos estrictamente apocalípticos de Mateo, este evangelio también tiene una escatología «realizada» bien desarrollada³⁶. De hecho, la diferencia principal entre la apocalíptica clásica y la de Mateo está en el hecho de que con la venida del Cristo (el «Hijo del hombre»), el reino de Dios *ya* se ha hecho presente y operativo en la esfera humana. Como consecuencia, el evangelio de Mateo constituiría una forma de literatura sapiencial, pues la sabiduría cristiana implica en primer lugar la revelación del amor paterno de Dios, así como una invitación insistente a la conversión, destinada a suscitar una respuesta plena y activa entre los hombres, tanto a nivel individual (la conversión personal) como colectivo (la misión universal de la Iglesia).

De todas formas, habrá que tener en cuenta que la re-interpretación de la apocalíptica por parte de Mateo en modo sapiencial, o «realizado», no requiere la eliminación de los aspectos proféticos y futuristas típicos de estos textos³⁷. Para demostrarlo, diversas características típicas de la escatología apocalíptica serán consideradas en las próximas páginas: el predeterminismo divino; la inminencia del fin escatológico; los signos y portentos escatológicos; la

35. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36: 81-108*, Augsburg, Minneapolis 2001, 5ss.

36. Cfr. D.A. HAGNER, *Matthew's Eschatology, o. c.*, pp. 50-4.

37. Interesa citar el siguiente texto de G.R. BEASLEY-MURRAY: «These acts of the Son of Man for the accomplishment of God's salvific purpose for mankind may be described as apocalyptic in the sense qualified by the uniqueness of the divine intervention embodied in them. We may, if we wish, prefer to speak of it as Christian apocalyptic, or more specifically "Jesus apocalyptic", to indicate the unique modification of the term which the proclamation and acts of Jesus entail. Any category of Jewish thought applied to the revelation of God in him would require a comparable qualification, for in the last resort Jesus is *sui generis*», *Jesus and the Apocalyptic. With Special Reference to Mark 14:62*, en *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, J. LAMBRECHT (ed.), Leuven 1980, 429.

venida del «Hijo del hombre»; el juicio escatológico y la resurrección de los muertos; el destino de los justos y de los pecadores; el dualismo angélico y ético. A nivel material, se puede encontrar amplia convergencia entre la apocalíptica clásica y la del primer evangelio. Y al mismo tiempo, el hecho de que emerjan importantes divergencias entre los dos, no requiere—como veremos—la eliminación de los aspectos «futuristas» de la apocalíptica de Mateo. Todo lo contrario: Mateo da una base más sólida al cumplimiento futuro de las promesas de Dios, teológica y lógicamente, que la apocalíptica clásica, a pesar del énfasis que estas obras dan al tema del fin del mundo y a la esperanza del juicio universal. Mateo no rechaza la apocalíptica; más bien la asimila y la reinterpreta con un criterio cristológico. Consideremos uno a uno los aspectos antes mencionados³⁸.

1. *El predeterminismo divino*. Una dificultad específica presente en las obras apocalípticas es la aparente incompatibilidad entre una historia colectiva y cósmica, por una parte, en la que todo parece ser divinamente previsto y cuidadosamente decidido de antemano, y la libertad y responsabilidad de los individuos que componen el reino de Dios, por otra. Sin la intervención divina según un plan previsto, según parece, no hay apocalíptica. Pero sin la posibilidad de una respuesta humana libre, cualquier premio o castigo sería arbitrario o manifiestamente injusto. Algo no cabe. Y aquí se trata no solo del papel y de la responsabilidad de los hombres para entrar en el reino o quedarse fuera, como meros individuos humanos, sino más específicamente de la posibilidad de que el individuo pueda contribuir libremente al advenimiento del reino escatológico de Dios sobre la tierra en su conjunto.

La centralidad del cumplimiento esforzado de la voluntad de Dios, mientras ésta va revelándose, se hace presente una y otra vez a lo largo del evangelio de Mateo. La vida de Jesús mismo es la demostración más clara de este hecho, como lo es la fidelidad de María, de José y de los reyes (cfr. *Mt* 1-2), a la voluntad divina. Los hombres son llamados para secundar los planes de Dios en la fe mientras éstos se revelan. Es interesante notar, sin embargo, que la finalidad u objeto de la fe-obediencia en el primer evangelio está siempre conectada, directa o indirectamente, con la misión de la Iglesia, es decir, no (sólo) con la salvación personal, sino con la salvación de la humanidad, con la salvación de todos los hombres³⁹.

En términos generales se puede decir que la apocalíptica es considerada como una literatura de tipo «provocativo», en el sentido de que no se limita a ofrecer explicaciones de las leyes eternas de la realidad, o a dar consejos sabios

38. Hemos estudiado la cuestión en modo más detallada en *The Christological Assimilation, o. c.*, en los capítulos tres y cinco: 63ss. y 137ss., respectivamente, sobre los textos apocalípticos en general, y los de Mateo en particular.

39. Cfr. B. MAGGIONI, *Alcune comunità cristiane del Nuovo Testamento: coscienza di sé, tensioni e comunione*, en «Scuola Cattolica» 113 (1985) 404-31.

y serenos para la acción y para la comprensión. A pesar de ello, en Mateo, esta cualidad provocativa no está destinada a producir ni complacencia sectaria respecto al futuro triunfo de Dios para los justos, ni indignación intolerante hacia los pecadores, destinados inevitablemente a ser objeto de la ira divina. Más bien el mensaje apocalíptico de Mateo se dirige a sostener el celo misionero de los creyentes, a facilitar la conversión de los pecadores, y, antes o después, su salvación. La vida de Jesús, como hemos visto, consistía en una dedicación a los pecadores en la que Él se perdía, por así decirlo, precisamente para salvarlos. La humanidad, sencillez y aparente reserva del mesianismo de Jesús se dirigieron enteramente a este fin. A sus discípulos les invitaba a seguir sus pasos. Este carácter *esencialmente* eclesial y misionero del primer evangelio debe ser puesto siempre en primer plano, pues nos ayuda a situar la antinomia —típicamente apocalíptica— entre el plan omnicompreensivo de Dios, y el papel crítico del individuo, para poderlo eventualmente resolver. Rudolf Schnackenburg habló de la importancia de evitar una actitud apocalíptica que quisiera ofrecer una seguridad falsa a los creyentes, llevándoles a olvidarse del papel socialmente responsable que deben desempeñar en el mundo como testigos vivientes del poder salvador de Dios⁴⁰.

Además, como hemos visto ya, Mateo presenta a Cristo que describe su misión como una *pléroma*, plenitud o cumplimiento de los planes de Dios, la culminación de la profecía. Pero mientras la plenitud típica de la apocalíptica clásica es descrita como una intrusión poderosa, repentina, violenta, única y definitiva en la esfera del mundo, premiando a los justos y castigando a los pecadores, la de Mateo es cualificada por la ley de la gradualidad bajo la voluntad humana y el paso del tiempo. La salvación y el juicio no tienen lugar una vez para siempre, sino poco a poco, tanto en los individuos como en la sociedad humana. Es posible detectar este motivo, por ejemplo, en la oscuridad de las predicciones de Jesús respecto al fin del mundo y la necesidad de la vigilancia. Se puede decir que la presencia del reino de Dios es completa *en Jesús* (Mateo lo llama «Emmanuel» [1, 23]⁴¹, o Dios con nosotros) pero no todavía *en sus miembros*, en la Iglesia, y será así hasta que Él vuelva de nuevo en la gloria al final de los tiempos. Este «espacio», por así decirlo, entre la plenitud terrena del reino de Dios en Jesús mismo, y la plenitud «parousiaca» al final del mundo, coincide con el «espacio» que se deja abierto para la tarea evangelizadora de la Iglesia, para la libertad y la fe cristianas, para la cooperación y la decisión; es el espacio dejado por Dios para que los hombres puedan responder a la gracia que salva antes de que se pronuncie la última palabra de juicio.

40. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Kirche und Parusie*, en J.B. METZ et al. (eds.), *Gott in Welt: Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg i.B. 1964.

41. Cfr. el estudio de D.D. KUPP, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in First Gospel*, Cambridge 1996.

Esta posición queda confirmada por la hipótesis, ampliamente compartida por los exegetas, de que las predicciones del fin del mundo de parte de Jesús, eran en realidad «profecías condicionales». En otras palabras, Jesús habló del fin apocalíptico que Dios llevará a cabo *en el momento en que ciertas condiciones humanas* —por ejemplo, la conversión del pueblo de Dios— fuesen cumplidas. Dale Allison, glosando *Mt 23, 39* («no me veréis más hasta que digáis: “Bendito el que viene en el nombre del Señor”») sugiere que «el texto no significa “cuando venga el Mesías, su pueblo lo bendecirá”, sino más bien, “cuando su pueblo lo bendiga, el Mesías vendrá”. En otras palabras, la fecha de la redención depende de la aceptación de parte de Israel de la persona y obra de Jesús»⁴². Según la apocalíptica clásica, por el contrario, el fin de los tiempos es fruto exclusivo de la obra de Dios, y no depende para nada de la cooperación humana o de su posible oposición a la gracia.

2. *La inminencia del fin del mundo*. Los apocalípticos hablan abiertamente de la inminencia del fin del mundo. De este modo transmiten un sentido de urgencia escatológica a sus lectores, facilitando la aceptación del mensaje que pretenden comunicar. Motivos del mismo tipo se encuentran a lo largo del evangelio de Mateo⁴³. De todas formas hay diferencias importantes entre las dos formas de la apocalíptica.

En términos generales, Mateo no enseña que el mundo vaya a alcanzar su fin en cualquier momento, como los demás apocalípticos. Más bien, exhorta a los creyentes a tener una vigilancia constante, pues la venida del Hijo del hombre puede tener lugar en cualquier momento, conocido solamente por el Eterno Padre. Dicho de otro modo, el motivo de la inminencia es presentado, por así decirlo, en una clave más bien psicológica que cronológica. Esta afirmación podría hacer pensar, sin embargo, que la escatología de Mateo sea de tipo «realizado» o «existencial», en la que la futura venida del Hijo del hombre es una forma figurativa de expresar la trascendencia de Dios y la indigencia de los seres humanos. De todas formas, esto no parece ser el caso, como hacen ver las siguientes observaciones.

42. D.C. ALLISON, *Matt. 23:39 = Luke 12:35b as a Conditional Prophecy*, en «Journal for the Study of the New Testament» 18 (1983) 75-84, 77.80. Allison defiende esta interpretación de cuatro maneras. *Primero*, muchas fuentes judías del segundo siglo y después indican que el tiempo de la redención final es contingente; *segundo*, el término «hasta» (*éos*) puede indicar una situación contingente en frases griegas en las que la realización de la *apodosi* depende de la realización de la *portasi*; por esto quizás *éos* significa más bien «a no ser» y no tanto «hasta»; *tercero*, la estructura de *Mt 23, 39* indica una interpretación condicional según las tradiciones rabínicas; *cuarto* y finalmente, el contexto no parece indicar ni un anuncio sin más de la salvación, ni su rechazo completo, sino una interpretación que media entre los dos.

43. Los siguientes ejemplos pueden servir. «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre» (*Mt 10, 23*). «Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras» (*Mt 16, 27*). «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todo esto suceda» (*Mt 24, 34*).

En primer lugar, mientras la escatología de Mateo es de tipo gradual, hecha de etapas, la apocalíptica clásica no lo es. La escatología del primer evangelista tiene un constante elemento «realizado». «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos está en tensión, y los esforzados lo arrebatan» (*Mt* 11, 12). Este verso enigmático da expresión al poder y a la presencia del reino de Dios, ya presente y activo antes de la consumación final. De hecho, Mateo habla frecuentemente de las distintas etapas de la existencia terrena y obra salvadora de Jesús con el lenguaje del «fin de los tiempos»⁴⁴. En otras palabras, el «fin del mundo» no es un modo unívoco de hablar para el primer evangelista, un evento que tendrá lugar una sola vez. Más bien la noción puede ser aplicada a una sucesión de eventos últimos, ligados en el tiempo, que expresan la presencia desarrollada y consolidada del reino de Dios en la tierra, el hacerse gradual de la salvación hasta la consumación final. En cambio, según los apocalípticos clásicos el fin de los tiempos se hace presente de repente, de una vez para siempre, en una muestra única y devastadora del poder divino. Con la venida de Cristo, por el contrario, esta presencia ya ha tenido un inicio, y se manifiesta en una variedad de maneras reales, aunque no definitivas, antes de la venida final de Cristo en la gloria.

En segundo lugar, la incertidumbre respecto al fin del mundo en la economía cristiana, se basa en dos factores. Por una parte, el fin de los tiempos es una obra divina, es más, es un don divino, libremente ofrecido, con el que finalmente se hará justicia plena en la tierra. Por ser de origen divino es sólo vagamente conocido por los hombres. Por otra parte, la vuelta del Señor Jesús en la gloria requiere una respuesta plenamente humana. El Hijo del hombre vendrá cuando el número de los elegidos sea completo (*Rev* 6, 11; *Eph* 1, 14). Pero sólo Dios puede saber cuándo ha llegado este momento, pues nadie conoce la mente de Dios (*Mt* 25, 13). En la apocalíptica clásica se piensa normalmente que *ya existe* un plan divino acabado e intocable, que ha sido revelado a algunos individuos privilegiados. Por ello no hay ninguna razón para sugerir una escala temporal precisa para el desarrollo de los tiempos finales. La incertidumbre respecto al fin de los tiempos, tal como viene presentada en Mateo, no es sencillamente una expresión del carácter «existencial» de la escatología realizada, sino más bien un reflejo de la complejidad y riqueza inson-

44. Algunos padres de la Iglesia conectan textos de este tipo, por ejemplo, a la reunión pre-pascual de Jesús con sus discípulos cuando volvieron de su misión; otros a la Transfiguración, muerte o Resurrección de Jesús, o quizás a la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Tradicionalmente se han aplicado las palabras de Jesús a la consolidación de la misión cristiana y de la Iglesia, como signos de la presencia activa del Señor resucitado; a veces esta última posición se ha expresado en una identificación no justificada entre reino de Dios e Iglesia. Algunos autores han hecho una interpretación exclusivamente espiritual, hablando de la presencia del reino de Dios solo en los corazones de los cristianos, sin ninguna manifestación externa. En los últimos siglos se ha sugerido que las predicciones de Jesús hacen referencia directa a la profanación del Templo y la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Cfr. mi estudio *The Christological Assimilation, o. c.*, 142-9.

dables de la relación entre la acción de Dios y la respuesta de una muchedumbre de seres humanos que Él quiere salvar. Como hemos visto ya, las predicciones de Jesús pertenecen, con toda probabilidad, a la categoría de la «profecía condicional».

3. *Signos y portentos escatológicos.* Es particularmente fácil identificar las obras apocalípticas por el hecho de que se refieren a una variedad de signos y portentos escatológicos, indicios de la ira divina que se acerca y de la reivindicación de los justos. Su presencia es indicativa de que la nueva era está por llegar. Sin embargo, dejando aparte el hecho de que, a este respecto, Mateo es mucho más sobrio y discreto en sus declaraciones que la mayor parte de los apocalípticos, hay varias diferencias importantes.

En *primer* lugar, según el primer evangelista, los signos tendrán lugar a lo largo de un cierto período de tiempo, y sirven a los creyentes como recordos para estar vigilantes. En *segundo* lugar, un gran «signo» escatológico ha tenido lugar *ya*, es decir, la muerte y resurrección del Mesías, el «signo de Jonás», que induce a los hombres a la conversión, como respuesta a la oferta divina de salvación⁴⁵. En *tercer* lugar, muchos de los signos y portentos de tipo apocalíptico tienen como objeto no los pecadores —quienes en principio son los que los merecen— sino los justos, y, en primer término, Cristo mismo. La gran paradoja de la apocalíptica cristiana, según Mateo, está en el hecho de que la bienaventuranza, o premio futuro, es prometida precisamente a los que sufren aquí en la tierra por fidelidad a Cristo. Mientras daba la vida «en rescate por muchos» (*Mt* 20, 28), sufrió en primera persona estas aflicciones, para dejar libres a los hombres (cfr. *Jn* 18, 8)⁴⁶.

En *cuarto* lugar, los signos llevados a cabo por Jesús durante su ministerio público no son de tipo apocalíptico, en el sentido que no son el fruto de la ira divina que responde al pecado o incredulidad de los hombres. En su mayoría son signos de divina compasión (presentes y activos en la humanidad de Cristo) en respuesta a la fe de los hombres, y dirigidos a avivar la fe en los hombres. Además no son percibidos como «signos» por los pecadores, es decir por los que no tienen fe. En *quinto* lugar, finalmente, uno de los signos escatológicos que antecede a la vuelta del Hijo del hombre, peculiar del evangelio de Mateo, sirve como invitación reiterada a los creyentes para comunicar el Evangelio a todo el mundo, también a los pecadores. «Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, como testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» (*Mt* 24, 14).

Para resumir, el hecho de que los «signos» escatológicos dejen una profunda huella en la vida presente del creyente cristiano, no quiere decir que Mateo haya querido enseñar ni una escatología puramente «realizada» (o exis-

45. Cfr. ID., *The Christological Assimilation*, o. c., 206ss.

46. Cfr. *ibid.*, 250ss.

tencial), ni una de tipo exclusivamente futuro (apocalíptico puro). Más bien quiere decir que Dios en Cristo ha abierto unos espacios decisivos para que la gracia salvadora encuentre y suscite una respuesta humana libre, en una preparación significativa para los signos escatológicos definitivos y para el juicio final.

4. *La venida del Hijo del hombre.* Respecto a la venida de un Salvador que inaugurará el fin de los tiempos, de nuevo hay importantes diferencias entre la apocalíptica clásica y la de Mateo. Se pueden mencionar dos.

La diferencia más fundamental está en el hecho de que para Mateo el «Hijo del hombre» apocalíptico, enviado para resucitar a los muertos y juzgar a toda la humanidad, es uno y el mismo con el Mesías, el Salvador del mundo. El «Hijo del hombre» apocalíptico con una misión decididamente trascendente, y el Mesías profético, cuya misión es más bien terrena, coinciden en la misma persona de Jesucristo. Los hombres serán resucitados y juzgados por el mismo que ha sido enviado para salvarlos. El juicio dependerá del modo en que han respondido concretamente a Aquél que les ha hecho la oferta de la gracia salvadora. Ya que la oferta de salvación ha sido hecha del modo más pleno, más humano, posible, de tal modo que la libertad y la temporalidad humanas han sido abiertas de par en par a la gracia divina, el juicio de santos y pecadores será plenamente justo y razonable.

Además, y aquí radica la segunda diferencia de Mateo respecto a la apocalíptica clásica, para el primer evangelista, el Hijo del hombre no es una figura meramente colectiva o representativa, sino una persona concreta (Jesús de Nazaret), con un rostro humano. Esto no quiere decir que Cristo vendrá solo, pues será acompañado por los ángeles y por todos aquellos que ya ha salvado, es decir, los elegidos. En virtud del hecho de haber sido salvados por Él, de alguna manera participarán en el juicio como co-jueces de la humanidad.

5. *La resurrección de los muertos y el juicio final.* Mientras la escatología profética consideró la resurrección de los muertos como una forma terrena y nacionalista de salvación, la apocalíptica la presenta como una renovación trascendente y universal que sirve como preludeo directo al juicio final. En los dos se establecen criterios distintos para el juicio: mientras en las obras proféticas parece prevalecer un criterio étnico (la pertenencia externa al pueblo de Dios), entre los apocalípticos es más típico un criterio ético (hacer personalmente la voluntad de Dios). En otras palabras, una ética colectivista se enfrenta a una más individualista; una ética local a una ética universal.

Mateo adopta sustancialmente una posición más de acuerdo con la visión apocalíptica, pues resurrección y juicio se consideran de modo universal y trascendente, porque tienen lugar más allá de la muerte para todos a la vez. Tanto los saduceos —que negaban la resurrección—, como los fariseos —que la comprendieron de modo más bien mundano—, habrían rechazado esta doctrina, cada uno por razones distintas. Que la resurrección no sea un simple

sinónimo de la salvación se puede deducir del hecho de que Jesús, el Santo, el Inocente, que vendrá al final de los tiempos para juzgar a la humanidad, pasó por la maldición de la muerte y fue resucitado de entre los muertos. Y ¿cómo puede ser llamado Salvador aquel que personalmente era necesitado de salvación?⁴⁷.

Sin embargo, en comparación con lo que se podría esperar de una comparación apocalíptica de la resurrección, Mateo deja claro (1) que el criterio para el juicio no será de tipo puramente individualista, pues la salvación del hombre dependerá críticamente del comportamiento recto del individuo hacia los demás; (2) que el pueblo de Dios será de alguna manera identificable y visible antes de que tenga lugar la *Parousia* (la doctrina eclesiológica y misionera del primer evangelio se mueve en esta dirección), y (3) la resurrección, aunque sea trascendente, de ningún modo excluye el mundo creado, sino que volverá consigo más bien la glorificación del cosmos entero, y el endiosamiento definitivo del orden creado (piénsese en la doctrina de la *paliggenesia*, o «nueva creación», Mt 19, 28). En este sentido se puede decir que Mateo asume el sentido fundamental de las categorías apocalípticas más en la línea profética que en la de la tradición sapiencial.

En pocas palabras, Mateo asimila y re-interpretala apocalíptica proféticamente, sobre la base de un criterio cristológico, o mejor, soteriológico.

6. *El destino de los justos y de los pecadores.* El discurso de Mateo sobre el premio y la reprobación escatológicos, como se ve fácilmente, es de estilo y contenido fundamentalmente apocalípticos. Sin embargo, hay diferencias significativas entre la escatología de Mateo y la apocalíptica clásica.

En primer lugar, la diferencia más notable de este evangelio respecto a los demás apocalípticos, es que el premio y castigo eternos se presentan de un modo, valga la expresión, «dialógico» o «anti-dialógico». Cristo, que vino para salvar a los hombres uno a uno, volverá para juzgarlos del mismo modo, uno a uno. La felicidad eterna de los justos y la posible desgracia perpetua de los condenados se relacionan estrechamente con la situación de otras personas, y en primer lugar con su situación delante de Cristo mismo, con el modo en que han aceptado (o rechazado) la revelación del Padre eterno hecha por Él, cuando los invitaba a aceptarla en la fe. Los justos obtienen aceptación y bienvenida, y se gozan del amor de Dios que salva; los malvados, al contrario, son rechazados y experimentan la desesperación de ser aislados para siempre. En otras palabras, en Mateo se puede detectar un desplazamiento desde una an-

47. Se trata de la intuición clave de sanAtanasio. «Si el Hijo fuese una criatura, el hombre sería puramente mortal y nunca estaría unido con Dios; pues una criatura nunca podría unir a otras criaturas con el Creador si esa misma criatura tuviese necesidad de una unión tal. Del mismo modo, una parte de la creación no podría salvar lo demás si tuviese necesidad de ser salvada» *Ora-tio II contra Arianos*, 69 (PG 26:293a).

antropología y ética de cuño individualista, típicas de la apocalíptica, hacia otras de tipo más bien colectivo y social, que reflejan la naturaleza intrínsecamente social de la soteriología, de la escatología y de la antropología cristianas.

Puede apreciarse un *segundo* aspecto de los discursos mateanos sobre el premio y el castigo. Antes hemos hecho referencia a la aparente injusticia que parece caracterizar la apocalíptica clásica: Dios de repente castiga a los injustos, sin ofrecerles la oportunidad de arrepentirse, y premia a los justos que tuvieron la fortuna de encontrarse en el lugar justo cuando el Hijo del hombre decidió hacerse presente. Para Mateo, sin embargo, como en otras partes de la Escritura, ni premio ni castigo serán injustos o impropios, pues la oferta de salvación ya ha sido hecha y ofrecida a la humanidad del modo más humano y accesible.

7. *El dualismo.* Como en las obras apocalípticas, Mateo enseña abiertamente un dualismo angélico y ético/humano: existe una distinción perpetua e insanable entre los ángeles buenos y malos, como también la habrá entre los hombres buenos y malos una vez cumplido el juicio escatológico. Sin embargo, está claro que la condición buena o mala de los ángeles y de los hombres no es ni inherente, ni necesaria, pues esto implicaría un dualismo profundo de cuño cósmico y divino. Más bien, la aceptación o rechazo del don de Dios a lo largo de la historia es lo que determina su situación.

Esto es así, en *primer* lugar, porque Cristo fue enviado primero como Salvador y no (definitivamente) como Juez. Si la acción de Dios consistiese exclusivamente en la destrucción de lo malvado y la recepción de los justos en el paraíso (lo que propone la apocalíptica), entonces la obra salvadora de Cristo carecería de valor. Está claro que el Mesías fue enviado para *salvar* el mundo del pecado, y no sencillamente para *destruir* todo lo que fuese infectado por él. Está claro, por tanto, que el bien y el mal no son condiciones naturales del hombre. Los justos pueden todavía ser pecadores, y los pecadores justos.

En *segundo* lugar, respecto a la creación, la «nueva creación» y la resurrección final, sería equivocado decir que el primer evangelista enseña un dualismo cósmico. En el mejor de los casos, se puede decir que emplea un simbolismo cósmico dialéctico para dar expresión gráfica a la tensión subyacente y dramática históricamente existente entre las esferas del bien y del mal.

Tercera, la distinción entre los que han recibido la palabra de Dios y los que no lo han recibido, no se basa en un criterio perpetuo, dualista, discriminatorio, por el privilegio o buena fortuna de los pocos, de una elite. Más bien se basa en el hecho que Cristo ha encomendado a algunos en modo particular la tarea de comunicar la palabra de Dios a los demás, y les ha ofrecido un tiempo y un espacio —hasta el juicio— para llevarlo a cabo. De nuevo, el aspecto misionero que se encuentra en el centro mismo de este evangelio, suprime cualquier insinuación de un dualismo perpetuo o necesario.

5. UN RESUMEN: LA ESCATOLOGÍA DE MATEO

Quizás se puede resumir el contraste entre la apocalíptica clásica y la del evangelista san Mateo en dos puntos: (1) el papel de la libertad personal del creyente, que consiste en contribuir al crecimiento del reino de Dios hasta su consumación, o, en dirección opuesta, en la cerrazón al reino libremente elegida; y (2) la naturaleza de la obra salvadora de Cristo como presupuesto esencial para que el mismo Cristo sea Juez universal. En el contexto de la cristología de Mateo, está claro que las dos áreas convergen de modo significativo cuando caemos en la cuenta de que la medida y dinámica de la cooperación humana en la gracia y en el reino de Dios son modeladas en la vida de Cristo, en su vida entera, doctrina y acción salvadora. Pero no son sólo *modeladas* en Cristo, pues la vida de Cristo determina esta cooperación *desde dentro*, hace posible la respuesta libre del hombre. Ya que la escatología cristiana implica la asimilación y re-interpretación de la apocalíptica clásica en una clave cristológica, tal escatología coincide sencillamente con el proceso temporal de la salvación hasta su consumación en la gloria.

Uno de los aspectos más desconcertantes y destructivos de la apocalíptica, como hemos visto ya, está en la aparente injusticia de la posible condena perpetua de algunos. Los esclavos del pecado son presentados como seres incapaces de superar su maldad y alienación, y parecen estar destinados al castigo eterno. Son condenados porque son malvados; son malvados porque pecan; y, al mismo tiempo, su pecaminosidad, por lo que se ve, parece constitucional e irremediable. Algo semejante puede decirse del premio eterno destinado a los justos. La injusticia aparente es manifiesta. Es comprensible que los fuertes motivos dualistas y predeterministas de tipo ético y espiritual, presentes a lo largo de la apocalíptica, no se integren plenamente con el monismo cósmico y ontológico típico de estas obras, dado su origen claramente judío⁴⁸. Y por ello es comprensible que el modo más razonable y coherente de interpretar estos textos sea el sapiencial, existencial o performático, tratándose de expresiones gráficas e historificadas de la trascendencia de Dios y de la indignidad de los hombres. Se comprende que muchos autores⁴⁹ modernos prefieran esta solución en lugar de aceptar las afirmaciones apocalípticas como expresiones fieles (aunque siempre gráficas) de lo que tendrá lugar en el futuro para toda la humanidad.

Dejando aparte las otras obras apocalípticas, de la apocalíptica de Mateo no se puede decir que se trata de una doctrina *excesivamente* severa o injusta. El juicio futuro de santos y pecadores será plenamente justo por la sencilla razón de que la oferta de salvación ha sido ya hecha; el espacio para la conver-

48. Cfr. R.J.Z. WERBLOWSKY, *Dualism*, en C. ROTH, *Encyclopaedia judaica*, t. 6, Jerusalem 1972, col. 242-245.

49. Cfr. notas 14, 15 y 17, arriba.

sión ha sido concedido. Por lo tanto no hay ninguna razón *a priori* para que un premio o castigo perpetuos no sean considerados como una posibilidad real a nivel personal. Los santos obtienen la salvación por haber respondido a la gracia sirviendo a Jesús «en estos pequeños», es decir, en obras de servicio que, en principio, cualquier persona es capaz de desempeñar. Del mismo modo, los malvados pierden la salvación quizás porque han despreciado esas menudas oportunidades que se les brindaron. El discurso del juicio en Mateo abre espacio para la sorpresa, pero no para la excusa. La muerte de Jesús en la Cruz no deja dudas respecto a la benevolencia misericordiosa de Dios hacia todos los pecadores. Además, como hemos visto ya, santos y pecadores no han sido constituidos como tales; Mateo enseña con firmeza y coherencia la libre voluntad y la correspondiente responsabilidad de los hombres, no solo respecto a la salvación personal, sino también respecto a la posibilidad de colaborar en la comunicación del don de la salvación a otras personas, *contribuyendo* realmente de este modo al crecimiento y consolidación del reino de Dios.

Como hemos visto, no es difícil presentar argumentos favorables a la interpretación existencial o sapiencial de algunos textos apocalípticos. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de la apocalíptica de Mateo. Mientras asimila y re-interpreta sobriamente la apocalíptica, el primer evangelista lo hace (1) coherentemente con la tradición profética, (2) plausible a nivel sustancialmente literal, y (3) plenamente de acuerdo con los tradicionales atributos de la Divinidad (justicia y misericordia), y con la dignidad y libertad de cada hombre.

Quizás la Iglesia en los primeros tiempos, en el proceso de acoger rápida, entusiástica y unánimemente el primer evangelio, se dio cuenta de que la alternativa de reemplazar una escatología profética-apocalíptica por una plenamente realizada llevaría consigo la necesidad de hacer una opción difícil: entre un Cristo como Salvador real del mundo mediante la fe, y sencillamente su rechazo. Ciertamente si la Iglesia perdiese su escatología, como Jean Daniélou ha demostrado de modo convincente⁵⁰, tendría que renunciar también a su Redentor y Salvador, Jesucristo, y por ende a toda su antropología y ética.

50. Cfr. J. DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER, H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Wü rzburg 1954, 269-286.