



El camino bíblico de la esperanza se enmarca en la perenne tensión entre promesa y cumplimiento. El fundamento de esta esperanza está en la fidelidad de Dios a sus promesas. Lo que define la escatología del Nuevo Testamento es el cumplimiento, en la persona de Jesús de Nazaret, de las promesas que el pueblo de Israel esperaba de Dios. La fe en Cristo resucitado, primicia de la nueva creación, nos otorga una esperanza que, lejos de negar la creación, busca renovarla desde su interior hasta alcanzar su plenitud en la parusia de Cristo.

1. LA ESCATOLOGÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

El camino bíblico de la esperanza está marcado por etapas que revelan la persistencia de una espera de fondo. Desde la primera etapa, en la que la esperanza se concreta en la promesa de una “tierra que mana leche y miel”, a la última, en la que se vislumbra un destino humano más allá de la muerte, domina una fe constante en la fidelidad de Dios a sus promesas. El futuro de Israel y de cada creyente no es una “cosa”, sino el mismo Dios.

Israel interpreta su historia sobre la base de la esperanza provocada por una palabra de Yahvé en el pasado, por la que se garantiza el futuro salvífico. A la luz de la promesa implicada en la Alianza, Israel comprende su historia como un todo unitario, en el que se van cumpliendo gradualmente los contenidos de aquella. En los momentos fundamentales de la historia de Israel (Abrahán, Moisés, David) la estructura es siempre la misma:

- a) Elección.
- b) Promesa remitida a un futuro.
- c) Fe en lo obrado por Yahvé, que posibilita la esperanza en el porvenir.
- d) Imposibilidad de alcanzar el objeto prometido para los primeros destinatarios de la promesa.

La promesa en Israel, pues, ha funcionado como dispositivo de apertura al futuro. El creyente capta en ella una trascendencia que no permite contentarse con un presente que no está lleno. Así pues, para la esperanza de Israel, el propio Dios es su “ésjaton”, polo magnético de la historia, localizado más allá de ella, que no devalúa los contenidos immanentes de las aspiraciones humanas, sino que más bien los utiliza una y otra vez como permanente concreción real del don último y definitivo.

1.1. Las etapas de la esperanza de Israel.

Israel interpreta su historia sobre la base de la esperanza provocada por una promesa de Yahvé en el pasado, por la que se garantiza el futuro salvífico, esperanza que por otra parte ha tenido sus vaivenes:

La **vocación de Abraham** (Gn 12, 1-4 y 13, 14-17) marca la primera etapa; la conexión con la Alianza la encontramos en Gn 15, donde la promesa es renovada. En la siguiente etapa, la misma promesa es reiterada en el marco de la Alianza: la posteridad de los Patriarcas se ha convertido ahora en las 12 tribus, esto es, el Pueblo de Israel (Ex 24,4), al que Dios garantiza la fecundidad y la posesión de la tierra (Ex 23, 24-31). Y por último y en una tercera etapa, conquistado Canaán y afirmada la posteridad de las tribus, la promesa adquiere una nueva dimensión: el anuncio de un rey Mesías que llevará a su culminación la oferta salvífica de Dios a su pueblo (2S 7, 8-16).

Abraham es elegido y sacado de su tierra por la palabra de Dios, que le pone en marcha, hacia delante (Gn 12, 1-4). El contenido de la promesa es doble: será padre de un Pueblo y se le dará una patria nueva. Esta doble promesa apuntaría, en principio, a un cumplimiento a corto plazo: la ocupación de Canaán. Ahora bien, a la promesa de la tierra y la posteridad se le añade un elemento importante: el Dios que promete al pueblo será Dios suyo y de sus hijos (Gn 17, 19). Esta relación única con Dios indica que la promesa rebasa unos contenidos materiales (tierra, descendencia), por ella, Dios llamará a la vida que sólo se posee en Él. Al principio, Abraham es un hombre sin futuro, ya que no tiene descendencia. Es la promesa de Dios lo que le ofrece un futuro, pero un futuro mucho mayor que cualquier expectativa humana.

Con **Moisés** la marcha hacia el futuro de Dios cumple un mero paso en la historia de la salvación: el Éxodo y la Alianza, que más adelante serán referencia del futuro absoluto, es decir, del éschaton. Moisés, al igual que Abraham, es elegido por Dios para guiar a su Pueblo. Se renueva la promesa de la tierra (Ex 3, 8) recordando la que había sido hecha a los Patriarcas (Ex 6, 8), y se insiste en que Yahvé será el Dios de Israel, así como Israel es el Pueblo de Yahvé.

La **conquista y posesión de Canaán** verifica la fidelidad de Dios a su promesa (Jos 21, 43-45). Parece entonces, que se tiene la impresión de que la historia ha llegado a su término. Por eso es necesario no perder de vista el carácter abierto del contenido de la promesa: este no se reduce tan solo a lo material, esto es, de un país que mana leche y miel, sino que entraña también el que Yahvé será para Israel un Dios **SUYO**. Vemos pues, que no estamos ante un final, sino que el horizonte se amplía hacia nuevas perspectivas, en las que juega un papel importante la libre opción humana (Dt 28, 1-46), pero el que Dios sea fiel a su promesa, no impide que esta pueda romperse por la infidelidad del hombre (recordemos a Moisés que no pudo entrar en la Tierra Prometida).

Y finalmente, con **Natán** en 2S 7, 4-16, la promesa se amplía a un nuevo horizonte, un nuevo futuro, y al igual que Abraham y Moisés, **David** tampoco verá la promesa cumplida. La alianza está en la clave de padre/hijo, entre Dios y el rey, con lo cual la promesa davídica queda unida y relacionada con la promesa mesiánica.

En este sencillo esquema, vemos pues, como Yahvé ha ido indicando metas futuras que se van alcanzando poco a poco: descendencia de Abraham, ocupación de Canaán, salida de Egipto, instalación definitiva en la Tierra Prometida, consolidación de la monarquía davídica. A medida que se consiguen los objetivos, el horizonte se amplía y aparecen otras dimensiones de la promesa, más allá de la historia, hasta llegar al reconocimiento de que el Dios de la promesa se promete a sí mismo como don último: **YO SERÉ VUESTRO DIOS**.

Ahora bien, la promesa no debe ser interpretada en clave de apego a los bienes materiales: éxito temporal, prosperidad, salud, larga vida... sino, en una profunda experiencia de Dios, que hace que los bienes materiales pasen a un segundo plano, y es la vida, la que es digna de aprecio, esto es, la vida como valor supremo porque es el lugar de comunión con Dios.

1.2. Los ambientes en los cuales maduró la esperanza de Israel.

- ❖ **El ambiente espiritual de los salmos** y de la oración individual, establece un presente y un futuro en una única perspectiva, y que se aferra a la confianza total en Dios. Se trata de una esperanza que une presente y futuro en una única perspectiva, y que se aferra a la confianza total en Dios.
- ❖ **El ambiente profético**, que está muy interesado en ese futuro, intentando “adivinarlo” según la lógica de la alianza. Lógica que, por medio de las intervenciones históricas de Dios en el pasado hasta el futuro de la promesa, intenta conseguir la luz que ilumine el presente y su compromiso religioso y social.
- ❖ **El ambiente mesiánico**, que desarrolla el profético concretando sus perspectivas, escenificando figuras del mañana que dan cuerpo a las esperanzas de Israel: espera del Mesías concebido, según el modelo davídico.
- ❖ **El ambiente apocalíptico**, que es prolongación original del profético y mesiánico, parece expresar la insatisfacción por las perspectivas históricas y la necesidad de hacer saltar los marcos de una historia que aparece demasiado refractaria a las esperanzas y excesivamente estrecha para contener sus aspiraciones. Con ello se apunta al final de esta historia y al comienzo de un nuevo orden de cosas modelado por la promesa y la esperanza.
- ❖ **El ambiente sapiencial**, que reacciona también frente a la decepción de la historia, pero de un modo distinto. No comparte las certezas anunciadas por el profetismo, ni por las grandes concepciones del mesianismo y tampoco comparte el radicalismo apocalíptico. La esperanza es percibida con la certeza en una vida más allá de la muerte.

2. LA ESCATOLOGÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO.

En su acción y en su mensaje, Jesús proclamó la venida, ya presente, del Reino de Dios, es decir, el cumplimiento del acto salvífico definitivo. Y esta venida se está cumpliendo precisamente en la persona misma de Jesús, en su acción y su mensaje. El Reino, que está viniendo ya ahora, vendrá en plenitud al fin de los tiempos. La gracia absoluta del Reino y su carácter indiviso de presente y de porvenir; he aquí lo nuevo y original que marca la persona de Jesús, su vida, su praxis y su mensaje. La escatología del N.T. es Xto, quien con su muerte y resurrección anticipa la meta de la historia y sostiene el caminar del hombre hacia su cumplimiento. Xto es el éschaton en la conciencia del N.T.

2.1. Jesús y la esperanza de Israel.

Las distintas expectativas de la esperanza de Israel son llevadas a su cumplimiento en la predicación del Reino de Dios que Jesús lleva a cabo.

La línea espiritual, caracterizada por la confianza y el abandono en Dios, sostenida por la certeza de su presencia, que salva y da garantías al fiel a pesar de todas las apariencias y desmentidos de la vida cotidiana, está con toda evidencia presente en la actitud y en la predicación de Jesús. El momento culminante de este modo de ver el futuro lo constituye la pasión: Jesús afronta la muerte, a pesar del drama del silencio de Dios, con la fe de que no puede ser abandonado por el Padre.

2.2. Teorías sobre la escatología predicada por Jesús.

Son varias las teorías que han surgido para explicar el sentido de las palabras de Jesús sobre el Reino de Dios:

- ❖ **Escatología consecuente: Schweitzer** es el representante de la teoría llamada “escatología consecuente”, según la cual Jesús anunció el Reino de Dios como magnitud estrictamente futura. Según esta teoría, la idea clave de la predicación de Jesús es la del Reino de Dios, idea que no es definida por Él mismo, sino tomada de la apocalíptica judía, y que está basada sobre un dualismo irreducible entre los dos eones: viejo-nuevo, terreno-celeste, temporal-eterno... Entre el mundo presente y el futuro no hay camino, sino ruptura; el paso de uno al otro sólo puede realizarse a través de una catástrofe, de un fin y de un nuevo comienzo. Jesús asumirá las representaciones apocalípticas del tiempo final: tribulaciones, aparición del Señor, juicio... De cara a estos sucesos finales el Reino de Dios es algo meramente futuro. Jesús comenzó su actividad con el anuncio de “el Reino está cerca”, y no con “el Reino está presente” o “ya ha llegado”. Es esta cercanía del reino el contenido esencial del mensaje y la razón de su ministerio: prepararnos para la próxima llegada del éschaton.
- ❖ **Escatología realizada: Dood** es el autor de la teoría llamada “escatología realizada”, según la cual, Jesús anunció el Reino como actualmente presente y no predijo en absoluto una dimensión futura del mismo. El Reino de Dios está ya presente en la vida, muerte y resurrección de Xto, que no son el prelude del Reino, sino su misma y única realidad total, incompatible con cualquier espera para el futuro. Dood ha querido reaccionar contra una interpretación evolucionista del Reino de Dios, que presenta este como etapa final de un proceso inmanente, es decir, como utópico o intramundano. Dood aspira a mostrar que Jesús no ha enunciado proposiciones escatológicas en tiempo futuro, o que si se emplea el futuro, su significado auténtico remite al presente.
- ❖ **Escatología existencial: Bultmann** representa una tercera opción bajo el nombre de “escatología existencial, atemporal o supratemporal”, según la cual, la temporalidad no pertenece a la esencia del mensaje escatológico Xtno. Este no se centra en el presente o el futuro reino, sino en la situación de decisión, que trasciende la categoría de la temporalidad pura.
- ❖ **Horizonte escatológico:** Toma posición frente a las anteriores. **Cullmann**, afirma que si el núcleo del mensaje Xtno reside en el anuncio del Reino de Dios inminente, no se comprende muy bien que validez cabe reconocer todavía al N.T. en general, y a la enseñanza de Jesús en particular. Culmann se sitúa frente a las tres teorías anteriores, marcando distancias entre una **escatología incipiente**, esto es, la realizada con la venida de Xto, y una **escatología final**, que tendrá lugar con la parusía. En esta misma línea también debemos situar la **teología de la esperanza** de Moltmann y la **teología política** de Metz

2.3. La tensión entre el “YA” y el “TODAVÍA NO”.

La escatología predicada por Jesús, ha dado lugar a diversas discusiones y posturas, basadas en los diversos aspectos de una doctrina que se presta realmente a distintas acentuaciones. Hay textos evangélicos en los cuales se acentúa más el “todavía no” del Reino (escatología consecuente), y otros en los que se acentúa más el “ya” (escatología realizada). La dialéctica entre el “ya” y el “todavía no” es explicitada sobre todo por Juan (quien parece acentuar el “ya”, y en Pablo, que señala la tensión del “ya” hacia el “todavía no”).

- ❖ **Visión Paulina:** Ya desde ahora, por el Bautismo y la Eucaristía somos insertados en la muerte y resurrección del Señor, y estamos bajo el influjo transformador del Espíritu Santo (1Cor 12,13; Rom 8,9; Gál 5, 16-25). Sin embargo, vivimos en el régimen de la fe y de la esperanza a la espera de la perfección de la visión (1Cor 13,12). Pero en esta situación el creyente está sostenido por la certeza de que nada, ni siquiera la muerte, puede separarle de Xto, su salvación definitiva (Rom 8, 35-39); Flp 1, 21-23).

Ahora bien, Pablo es sensible al hecho de que, a pesar de ser ya criatura nueva, el creyente vive en una situación de fragilidad: la plenitud de resurrección, la consumación final, sigue siendo aún futuro.

Permanece, pues, viva en Pablo la espera de la parusia del Señor, ya sea ésta inminente (1Tes), ya sea lejana en el tiempo, pero sin afectar por ello a la certeza de la continuidad de la vida en Xto y con Xto.

También el tema de la **resurrección de los muertos**, relacionado por una parte con la **resurrección de Xto**, y por otra con su **parusia**, muestra la tensión entre el “ya” (en el Bautismo morimos y resucitamos con Xto) y el “todavía no” (resucitaremos al final). En esta perspectiva, se contempla tanto la continuidad como la discontinuidad entre la condición presente y la futura de nuestro cuerpo (1Cor 15, 35-44), aludiendo también a una participación de todo lo creado en el destino escatológico de la humanidad (Rom 8, 18-23), que se llevará a cabo sometiendo todas las cosas al Padre (1Cor 15, 23-28).

- ❖ **Visión Joánica:** La tradición Joánica: Evangelio, Cartas y Apocalipsis, refleja una situación diversa de la Paulina. Sin negar la espera futura, se incide en el don presente de salvación, indicado sobre todo en la expresión “**Vida eterna**”: una salvación, de tal manera definitiva, que los acontecimientos futuros, como la **resurrección final** y el **juicio último**, no tienen ya gran relieve. En el Verbo encarnado (Jn 1,1ss) se nos ha dado ya la plenitud de vida. El juicio tiene lugar ahora en la decisión de fe o de rechazo (Jn 3,18; 5,24-25). La resurrección está ya en curso (Jn 11,24-25). La **vida eterna** nos es participada ya en Xto (Jn 6,54-55), el cual introduce al creyente en su vida de comunión con el Padre y con el Espíritu (Jn 17,3.8; 14,8ss).

La dialéctica entre el “ya” y el “todavía no” es, en todo caso, un elemento permanente de la escatología Xtna. Los acentos y posturas son legítimos, pero no la disolución de una perspectiva en otra, a menos de correr el riesgo de clausurar la esperanza mundanizándola, o de relegarla a un futuro trascendente sin signos visibles en la historia; riesgo nada imaginario. De todas formas queda abierto el problema de la articulación efectiva del “ya” y el “todavía no” del Reino, especialmente por las implicaciones que suponen para la vida Xtna.

- **Un primer modo de referirse al Reino**, consiste en acogerlo más que en esperarlo, en la convicción de que si no todo se ha manifestado, si nos es dado en Xto. Por eso, la esperanza no debe agotarse nunca en la espera, sino traducirse en acción en orden a la transformación de la realidad según el Espíritu de Xto. Con ello el futuro adquiere forma en el presente. El hoy es el tiempo de la esperanza.
- **Un segundo modo**, lleva a pensar que el futuro, aunque enteramente dado, no está totalmente revelado ni disponible, por lo que es necesario vivirlo en actitud de espera. El futuro de Dios no está nunca totalmente inscrito en la historia ni es previsible. Trasciende todas nuestras realizaciones y expectativas.

Se trata de dos aspectos de la misma esperanza Xtna, que nunca será posible integrar perfectamente, y que conviene que actúen creando una dialéctica equilibrada que impida al primer caer en activismo terreno, y al segundo evasión alienante del compromiso histórico: es la búsqueda difícil y equilibrada de la fe-vida.

En resumen, la escatología del N.T. es Xto, quien con su muerte y resurrección anticipa la meta histórica y sostiene el caminar del hombre hacia su cumplimiento. Pablo ve en Xto el punto de convergencia entre pasado, presente y futuro; Juan da la preferencia al presente, mirando a Xto como la escatología ya realizada y abierta a todos los creyentes, resucitados con Xto desde ahora. Xto es el alfa y la omega de la nueva era iniciada con su primera venida, y que concluirá con la segunda: la **parusia**. En el tiempo de la Iglesia, intermedio entre las dos venidas, estamos llamados a colaborar para transformar la creación y la historia, según el proyecto de salvación del Padre.

3. HORIZONTE XTOLÓGICO DE LA EXISTENCIA HUMANA Y DEL COSMOS.

Los más antiguos escritos neotestamentarios testifican que las primeras comunidades Xtnas vivían de al fe en la Resurrección de Xto y de la esperanza en su manifestación venidera y última. La venida de Xto glorificado será el acto final de su “señorío” salvífico sobre la historia y la creación. La parusia representa el acto último del señorío de Xto, y por eso el capítulo último de la Xtología, esencialmente soteriológica, del N.T. La parusia no incluye solamente la resurrección de los muertos como configuración en la gloria de Xto, sino también la integración de toda la creación en el destino del hombre cristiforme (Rom 8,19-25): toda la creación está finalizada hacia la plenitud última de la humanidad y por eso será liberada de su caducidad mediante su integración en la gloria venidera del hombre resucitado por y con Xto. La Iglesia espera la venida nueva y gloriosa del Señor Jxto, como revelación y cumplimiento plenos de su señorío salvífico: esta esperanza implica el fin de la historia en la gracia de su plenificación suprahistórica.

3.1. Una esperanza para toda la creación.

La esperanza Xtna no se refiere sólo al “alma inmortal”, sino a todo el hombre, alma y cuerpo, con su mundo, es decir, a toda la creación. Por eso, la reflexión teológica debe tomar en consideración, junto a la dimensión histórica de la escatología, su dimensión cósmica.

3.1.1. Influencia del compromiso histórico en el mundo futuro.

Hemos visto como la esperanza Xtna no es ajena a la historia y a su desarrollo, pero para ello es necesario probar si el esfuerzo del hombre por edificar un mundo mejor influye también en el advenimiento de los cielos nuevos y de la tierra nueva que, de ese modo, serían a la vez fruto de la gratuita iniciativa de Dios y de la cooperación del hombre.

Toda la teología actual reconoce algún vínculo de unión entre el mundo actual y el futuro, pero las posiciones difieren en cuanto al modo de interpretarlo. Algunos teólogos hablan de **influencia directa**, y otros de **influencia indirecta**.

- ❖ **La teoría de la influencia indirecta.** Bouyer, Danielou, Aubert, entre otros son los defensores de esta teoría. Subrayan la ambivalencia del progreso humano, afirmando que el Reino de Dios no es reparado por los caminos de los cambios positivos de las condiciones o estructuras históricas, sino por los valores morales practicados para verificar esos cambios. Lo que de verdad cuenta delante de Dios son las virtudes (fe, esperanza, caridad, justicia, etc.) y la buena intención, no las realizaciones humanas, que pueden faltar o, en cualquier caso, no son accesibles a todos¹.
- ❖ **Teoría de la influencia directa.** Teilhard de Chardin, Thils, Chenu, Metz, son los defensores de esta postura. Afirman que la humanización de las estructuras históricas posee un significado preciso para la preparación del cosmos futuro. Lo que hace el hombre para la construcción de un mundo mejor, prescindiendo incluso de sus intenciones, contribuye objetivamente a la realización del proyecto de Dios y constituye una anticipación del mundo futuro. Así se subraya la continuidad entre presente histórico y futuro trascendente: el mundo nuevo que Dios prepara es construido también con nuestra colaboración.
- ❖ **Continuidad y novedad según la Biblia.** Estas dos posturas (influencia indirecta e influencia directa) subrayan unilateralmente uno de los dos aspectos (continuidad o ruptura) que la revelación bíblica, en cambio, asocia intencionadamente.
 - ✓ **Ap 21, 1-2:** habla, es verdad, de un cielo y una tierra futuros, pero acentuando su novedad y origen divino: *“Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo”*.
 - ✓ **2Pe 3,1:** Es análogo al anterior: *“Nosotros, sin embargo, según la promesa de Dios, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva, en que habite la justicia”*².
 - ✓ **Rom 8,19-22:** Habla sobre la participación del cosmos en la salvación final, de las repercusiones cósmicas del pecado y de la salvación: *“Porque la creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto*.

Los defensores de la **teoría de la influencia indirecta** tienden a interpretar el texto de **Rom 8, 19-22** como simple metáfora, mientras que los de la **influencia directa**, que ven en él unos de los principales soportes de su tesis, rechazan semejante interpretación porque supondría vaciar de significado dicho texto.

El Magisterio de la Iglesia, en el Vaticano II, sin querer entrar en estas discusiones, mantiene viva la polaridad entre el aspecto de novedad (LG) y el de continuidad (GS).

3.1.2. El destino escatológico del mundo infrahumano.

En Rom 8, 20-21, indica el hecho cierto de un destino escatológico de la creación y el modo como se efectuará: será una participación en la suerte de los resucitados. Pero en qué podrá consistir esa participación, la revelación no ofrece elementos para responder a ciertas curiosidades como puede ser la suerte eterna de los animales y de la naturaleza inanimada.

Ahora bien, para no dar lugar a equívocos, hay que evitar una interpretación deficiente de ciertos términos como pueden ser: gloria, libertad y espíritu, en el sentido de la filosofía griega, y si en el sentido bíblico, que tienen un sentido completamente distinto.

¹ Desde este punto de vista, ¿qué puede hacer, por ejemplo, un impedido o un enfermo grave?.

² El texto hay que leerlo en conexión con el v.12 donde se habla de la destrucción del mundo actual, o al menos de su forma presente.

En la Biblia el término “**espíritu**” referido al hombre, indica la dimensión de apertura a Dios suscitada en el hombre por Dios mismo, y que abarca toda su realidad, incluida la corpórea: relación con los otros y con el mundo. En este sentido San Pablo puede hablar de un **cuerpo espiritual**, no sólo en referencia a Xto resucitado y a los que en Él resucitan, sino también por referencia a nuestra actual condición terrestre, pues ya ahora es posible una transformación de la materia por obra del Espíritu.

Esa transformación afecta también al mundo material, y así San Pablo, habla de una vinculación entre la suerte de nuestro cuerpo y la de la creación entera.

Tanto la transformación del cuerpo como la del universo se producirán “*en virtud del poder que tiene para poder someter todas las cosas*” (Fil 3, 20-21). Parece, pues, que una ley análoga rige estas dos transformaciones. Inscrito en el esplendor del Resucitado, San Pablo entrevé el destino al que Dios llama no sólo al hombre, sino también al universo material, aunque no explica en qué consistirá exactamente ese destino.

3.2. El fin de los tiempos.

Según la Biblia, el futuro prometido por Dios –manifestado por el momento sólo en parte– se desplegará totalmente, por iniciativa divina, al **final de los tiempos**³.

En efecto, en la revelación el futuro Reino está ya inscrito en la duración del mundo y de la historia: los últimos tiempos han comenzado “ya”. Por eso el devenir de la humanidad entraña posibilidades que superan los medios y los fines inmanentes.

El “fin del mundo” es visto simultáneamente en términos de conclusión y de recapitulación, es decir, de **transformación**, que ha de entenderse no como desmantelamiento o prolongación del orden actual, sino en la perspectiva Xtológica. De ahí, que la Iglesia rechace el **milenarismo**, ya que rechaza cualquier idealización fantasiosa de la historia, en términos de destrucción o desmantelamiento de lo creado.

La fe en la venida final de Xto expresa la convicción de que la salvación, si bien actúa “ya” en la historia, irrumpirá de modo definitivo desde Dios, aunque ello no excluya, sino que afirme, la cooperación del hombre.

Xto resucitado es la anticipación de la renovación que al final, gracias a Él, afectará a toda la creación. Esto confiere sentido al compromiso del creyente para la transformación del mundo en la dirección del Reino.

3.3. La parusia de Xto al final de los tiempos.

La parusia es la “venida gloriosa de Xto al final de los tiempos”, es el “día del Señor”, la “venida del Hijo del Hombre”... En el N.T. esta “venida gloriosa” está en el centro de todos los acontecimientos escatológicos: fin de la historia, juicio, resurrección de los muertos⁴.

Resurrección, juicio y renovación cósmica no se han de entender sustancialmente como acontecimientos separados, sino como expresiones del único acontecimiento escatológico, que es la afirmación definitiva del señorío de Xto. Nuestro éschaton es Xto, y la esperanza Xtna, más que esperar algo, espera a alguien. Estos acontecimientos de la parusia son inseparables, como se ve en 1Cor 15, donde la venida de Xto (v.23) pone en movimiento todo el proceso de la consumación final:

- ✓ La resurrección de los muertos (vv 24-26).
- ✓ El fin del mundo presente (v. 24),
- ✓ El advenimiento de la nueva creación, en la que Dios será “todo en todos” (v. 28).

Semejante venida, más que el final indica el fin o la meta a al que tiende la historia. Por eso es objeto de espera gozosa y de esperanza, no de temor. Tal es el sentido de la invocación litúrgica “marana-tha” (ven Señor).

Esta espera gozosa, tan viva en la Iglesia apostólica, se va debilitando progresivamente desde la época patrística al medioevo, y desde este hasta nuestros días, en que con el Vaticano II recobra la **parusia** su importancia en relación con la índole escatológica de la Iglesia (LG 48-49), y de la liturgia (SC 8), lo mismo con la actividad misionera (AG 9), y con la orientación providencial de la historia (GS 39).

³ El que ese final sea expuesto con el lenguaje catastrófico de la apocalíptica (destrucción) o con el profético de la renovación (tierra nueva y cielos nuevos), en el fondo no establece ninguna diferencia sustancial, ya que el primer modo acentúa la trascendencia y la novedad de ese futuro, y el segundo, su conexión con el presente; dos datos que forman parte del mismo mensaje.

⁴ La parusia se relaciona inmediatamente con el “fin del mundo” en Mt 24, 3-39; 1Ts 2,19; 1Ts 3,13; 2Ts 2,1.8; 2Pe 3,4.12. Con la “resurrección” en 1Ts 4,15; 1Cor 15,23. Con el “juicio” en 1Ts 5,23.

3.3.1. La parusia como acontecimiento que polariza la espera Xtna.

Durante siglos, la misma teología se limitó a repetir este artículo de fe sin profundizar su significado. La situación actual ha cambiado debido, en parte, a la atención que la cultura actual presta al futuro, dando lugar a un vivo debate sobre su carácter de **acontecimiento final** o de **dimensión estructural de la existencia creyente**.

- ▮ **La parusia como manifestación.** La parusia más que un acontecimiento, sería la expresión simbólica de la dinámica escatológica de la vida Xtna y de la Iglesia. Esta postura defendida sobre todo por la **teología protestante** (Schweitzer, Dodd, Bultmann, Barth, Brunner...), es aceptada también por algún teólogo católico, como Greshake⁵.
- ▮ **La parusia como culminación.** Una postura análoga, pero sin prescindir del **novum** de la escatología comunitaria final, es la de K. Rhaner, y L. Boff, entre otros, defensores de la **“resurrección en la muerte”**. Estos teólogos afirman que, junto al carácter progresivo de la resurrección (que sólo será completa al final de los tiempos), será también algo parecido para la **parusia**: la parusia final marcará la culminación de la parusia perenne, que se verifica en la historia, en la Iglesia y en la existencia Xtna.
- ▮ **La venida definitiva.** Sin olvidar la tensión entre el “ya” y el “todavía no”, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el presente está ya bajo el signo del éschaton, o mejor dicho, del éschatos, que es Xto resucitado, recapitulador de la creación.

Esta conciencia es fundamentalmente importante tanto para la existencia Xtna como para la vida de la Iglesia.⁶

3.3.2. Los signos precursores de la parusia.

El problema del tiempo y de los signos del final, nos encontramos que el N.T. ofrece dos posiciones distintas:

- ▮ Por un lado, la negativa a datar estos acontecimientos basándose en indicios históricos preciso, exhortándonos a una vigilancia incesante (Mt 13,37).
- ▮ Por otro lado, se habla de signos premonitorios del fin del mundo, que se enumeran con cierta exactitud:
 - ✓ La predicación de la fe a todas las naciones (Mt 24,14).
 - ✓ La conversión de Israel (Rom 11,25ss).
 - ✓ El enfriamiento de la fe (Lc 18,8).
 - ✓ La aparición de guerras, cataclismos (Mt 24, 37-39; Lc 17, 26-30) y persecuciones de los creyentes (Ap).
 - ✓ La aparición del anticristo⁷.

A pesar de todo, la tendencia de hacer cálculos y pronósticos basándose en uno u otro de estos signos se ha mantenido a lo largo de toda la historia Xtna. De todas formas, lo que quieren decir las diversas imágenes bíblicas es, en el fondo, una sola cosa: debemos vigilar constantemente, permaneciendo a la espera de la venida final de Xto. Hemos de caminar al encuentro de Xto con la certeza de encontrarnos con Él en un mundo renovado por su Espíritu.

3.4. El juicio final: el momento de la verdad desvelada.

El “juicio final” está estrechamente ligado a la parusia, que puede interpretarse no tanto como un acto distinto de la parusia y de la resurrección de los muertos, sino más bien como un modo de subrayar el significado de los acontecimientos finales. Este significado podemos resumirlo así: Al final, Dios dará a conocer su pensamiento (juicio) sobre todo el curso de la creación y descubrirá plenamente su proyecto sobre la historia y el cosmos. En aquella hora de la verdad lo que estaba oculto se manifestará, descubriéndose el verdadero valor de cada gesto humano en la realización del proyecto divino.

Esta revelación definitiva de Dios y de la verdad de las criaturas se presenta de varios modos:

- ✓ **El A.T.** la contempla como: *“El día del Yahvé”* entendido como el día de la luz (Am 5, 18-20), bien como día de tinieblas y de la ira contra los malvados (Is 13; Sof 1, 14-18; Dn 2; 7, 10-20).

⁵ Greshake propone pasar de la interpretación apocalíptica de los acontecimientos escatológicos (parusia, juicio y resurrección) a otra profético-existencial. Con la muerte el individuo sale del tiempo y entra en la eternidad. Esta entrada marca el cumplimiento del éschaton definitivo coincidiendo con el juicio y la resurrección. En la muerte de cada hombre un fragmento de historia y de cosmos sale del tiempo y llega hasta Dios, añadiendo una nueva pieza al gran mosaico del Reino de Dios. De este modo la parusia coincide con la muerte, la resurrección y el juicio. Pero así se termina privatizando excesivamente el éschaton y se prescinde de carácter comunitario, claramente afirmado por el NT. Tendríamos entonces una humanidad, una Iglesia y un mundo sin verdadero futuro.

⁶ En efecto, la pérdida de la sensibilidad escatológica priva de un elemento importante a la ética Xtna, y lleva a la Iglesia a un repliegue institucional que, a la larga, termina anulando su carga innovadora. Su recuperación no puede menos de dinamizar el compromiso del creyente y el impulso profético de una Iglesia que se siente instrumento de la recapitulación de todas las cosas en Xto, como decía Teilhard de Chardin, de la “cristificación del mundo”.

⁷ El NT ofrece dos interpretaciones distintas de este acontecimiento:

- ✓ En 2Tes 2,1ss, Pablo, alude a un personaje que habrá de llegar.
- ✓ San Juan, en cambio, parece identificarlo con una colectividad ya presente, en la que se encarna el espíritu de oposición a Xto. El anticristo aparece mas que nada como el símbolo de todo lo que en el curso de la historia se opone al Reino de Dios y al señorío de Xto.

- ✓ **El N.T.** habla de un juicio ante un tribunal (Mt 5, 25-26); como el salario de los jornaleros (Mt 18, 22-35; 25, 14-30; Lc 16, 1-9), de liquidación de cuentas, en el que cada uno recibirá lo que ha merecido (Mt 20, 1-16); como separación de las ovejas de los cabritos (Mt 25, 33), o de los peces buenos de los malos (Mt 13, 47-50).

Evidentemente se trata de imágenes que indican la manifestación del juicio divino sobre la verdad del hombre.

Con la parusia Xto juzgará la historia en el sentido de **iluminar** su trayectoria total, que en el presente permanece oscura y desconocida. Descubrirá sus intenciones ocultas, sus significados parciales, su sentido más profundo y último. Su acción salvífica destacará sobre la derrota del mal y del pecado.

Es indudable que el curso de la historia no tenemos una revelación evidente del designio de Dios. El silencio de Dios que parece dejar el mundo a merced de las fuerzas del mal, el escándalo del dolor y de la muerte, la persistencia de injusticias en el mundo y en la misma Iglesia, son otras tantas oscuridades que hacen difícil descubrir un designio salvífico, y más aún, su realización. Pero, al fin, llegará el “día del Señor”, entonces Dios saldrá definitivamente de su ocultamiento y todo quedará iluminado.

Así pues, el juicio no es una acción externa que se superpone a la historia de la salvación, sino el desvelamiento de la dinámica interna de esta historia que se rige por dos elementos: la salvación que Dios ofrece, y la acogida o el rechazo del hombre a dicha oferta.

El concepto de juicio, que está estrechamente unido al de salvación, pone de manifiesto que dicha salvación interpela a la libertad y a la responsabilidad del hombre. En este horizonte hay que entender el premio y el castigo.

3.4.1. ¿Quién nos juzgará?

- ✓ En algunos textos se dice que el juez es Dios mismo; en otros que es Xto (Mt 25,31-46; 13, 36-43; Lc 13, 25-27; 1Cor 4, 4-5).
- ✓ En Mt 19,28 son los doce apóstoles que juzgarán a las doce tribus de Israel;
- ✓ En 1Cor 6, 2-3 que “los santos juzgarán al mundo” y a los ángeles.
- ✓ En San Juan (Jn 3, 17; 12, 48) serán los mismos hombres con su conducta, con su aceptación o su rechazo de Xto, los que se juzgarán a sí mismos. El hombre es el juez de sí mismo, Xto no condena, lo que condena al hombre es el rechazo de Xto y de sus hermanos en su cuerpo, que es la Iglesia, y en sus miembros que sufren, que son los necesitados de todos los tiempos.

3.4.2. Juicio Universal y Juicio Particular.

En la tradición Xtna se habla del **juicio final** o **universal** ya desde el principio. En cambio, desde el siglo IV se comienza a hablar del **juicio particular** o **personal** que sigue inmediatamente a la muerte, y del cual depende el destino en el más allá.

Ahora bien, si existe un juicio particular, para qué un juicio final? Si el destino de los individuos se decide en el momento de la muerte, ¿qué importancia puede tener una ratificación final?

Pues bien, podemos responder que en el **juicio final** se realizará la manifestación universal de lo ocurrido en el **juicio particular**. Esta manifestación no se ha de interpretar como el hecho de hacer público lo que era privado, sino como el descubrimiento del vínculo profundo que liga a cada persona con el conjunto humano (y es que cada hombre está en comunión, en el bien y en el mal, con toda la creación). En el **juicio final** ésta unidad de toda la creación aparecerá claramente e iluminará también el sentido del **juicio particular**. En cierto sentido, ambos juicios se reducen a un mismo acontecimiento⁸.

3.5. La resurrección al final de los tiempos.

La resurrección está asociada en la Biblia a la promesa divina de la salvación. En el N.T., tanto en las palabras de Jesús como en la enseñanza de San Pablo, este acontecimiento está ligado a diversos contextos: la resurrección de los justos es interpretada como premio y, por tanto, como objeto supremo de la esperanza, como participación en la resurrección de Xto, pero también puede terminar en la condena.

San Pablo habla sólo de la resurrección de los justos, en cambio en Hechos de los Apóstoles, se habla de una resurrección de todos, universal.

3.5.1. ¿Con qué cuerpo resucitaremos?

⁸ “No podemos negar que bíblicamente no hay dos juicios, ni dos días de juicio, sino sólo uno. Por eso tenemos que ver el juicio particular que tiene lugar después de la muerte en relación dinámica con el juicio final” (von Baltasar).

San Pablo nos responde en 1Cor 15,35-53 recurriendo a la experiencia de la corporeidad de Xto resucitado y refiriéndola a la resurrección de todos los muertos. San Pablo se opone aquí a la corriente judía, que entendía el cuerpo resucitado como del todo idéntico al cuerpo terreno, y el mundo de la resurrección como la simple continuación del mundo terrestre. Para San Pablo, la corporeidad no existe sólo en sentido adámico, como “cuerpo animado”, sino también en sentido Xtológico, según el modelo de Xto resucitado, como cuerpo transformado por el Espíritu. Por eso, el realismo de San Pablo no es ni espiritualismo, ni naturalismo, sino un **realismo pneumático**.

Esta fe es recogida en el primitivo credo occidental en la fórmula “resurrección de la carne”, en Oriente prevalece la fórmula “resurrección de los muertos”.

3.5.2. El problema de la identidad del cuerpo resucitado con nuestro cuerpo actual.

Nos encontramos con varias corrientes, que se limitan a afirmar la identidad entre el cuerpo terrestre y el resucitado, pero sin precisar en qué consiste esa identidad y en qué consiste la diferencia. Así pues, la reflexión teológica ha adoptado diversas posturas hablando de: identidad material, identidad formal e identidad personal:

- ❖ **Identidad material:** Esta teoría afirma que el cuerpo resucitado constará de la misma materia que el terreno. Este modo ingenuo de interpretar la resurrección ha creado siempre dificultades contra el dogma. Por otra parte, una identidad material rígida no existe ni siquiera en el cuerpo mortal, dado el constante cambio del metabolismo del cuerpo humano, sabemos que su materia se renueva completamente al cabo de pocos años. No obstante, admitimos, con razón, que se trata siempre del mismo cuerpo en el transcurso de cada vida humana.
- ❖ **Identidad formal:** Orígenes distinguía en el cuerpo algo que cambia continuamente (y que no resucita) y algo que permanece (y que resucita). La antropología tomista, en clave aristotélica (el alma como forma del cuerpo), recupera la unidad del hombre, permitiendo establecer la distinción entre el cuerpo y la corporeidad. El alma, en cuanto forma del cuerpo, aunque forma “subsistente”, conserva un lazo intrínseco e irrenunciable con el cuerpo. Ahora bien, siendo el cuerpo el lugar y el instrumento de las relaciones con los hombres y con el mundo, la perfecta realización ultraterrena del hombre será, junto con la salvación del alma inmortal, también la del cuerpo. Más con ello se replantea el problema de la identidad entre el cuerpo mortal y el resucitado. Identidad que según este enfoque no queda garantizado suficientemente.
- ❖ **Identidad personal:** K. Rahner, afirma que el alma, por su naturaleza, está esencialmente coordinada con el cuerpo, sea cual fuere la forma que pueda asumir esta coordinación. En esta perspectiva la identidad del cuerpo no significa identidad material (ya en ésta vida el cuerpo se transforma de continuo y se renueva por completo al cabo de unos años). El cuerpo resucitado tendrá la misma identidad personal, no material, del terreno.

Este concepto enlaza fácilmente con la tesis de Teilhard de Chardin, el cual ve la evolución como una progresiva unificación de la materia por obra del espíritu.

Ahora bien, sin dejar de lado estas ideas, y partiendo de la experiencia actual, es imposible imaginar en qué consistirá concretamente la condición de cuerpo resucitado. Sin embargo, es cierto que la dinámica del cosmos llevará a una meta, a una situación en la cual la materia y el espíritu estarán coordinados entre sí de un modo nuevo y definitivo, lo cual podrá ayudarnos a imaginar en cierto modo en qué consistirá la resurrección de la carne.

3.6. ¿Resurrección en la muerte?.

El problema de la escatología intermedia esta en la siguiente cuestión: ¿Qué ocurre entre la muerte y la resurrección final?.

- ✓ La antropología platónica, resolvía este problema con la doctrina de la inmortalidad, pero pagando el alto precio de reducir el hombre al alma y desvalorizando su dimensión corpórea.
- ✓ El abandono de la antropología platónica lleva a algunos teólogos a eliminar el tiempo entre la muerte y la resurrección al final de los tiempos, proponiendo la tesis de la resurrección en el mismo instante de la muerte.
- ✓ Santo Tomás, adopta el fondo aristotélico del “alma forma corporis”. En esta perspectiva, el anhelo del alma separada por reunirse con el cuerpo hace que hasta la resurrección final no se pueda hablar de una condición escatológica plenamente realizada.

- ✓ Varios teólogos como Barth, Rahner, Karrer, Boff..., han propuesto la tesis de la **resurrección en la muerte**, partiendo de la convicción de que la esperanza escatológica está adecuadamente expresada por el definitivo “estar con Xto” que se alcanza con la muerte⁹.

El hombre es visto como unidad de cuerpo y espíritu, como nudo de relaciones jerarquizadas con Dios, con el prójimo y con el mundo (dimensiones individual, teologal, social y cósmica). A su vez, el cuerpo es considerado como nudo de relaciones con todo el universo.

La muerte no es vista como simple acontecimiento biológico, sino como acontecimiento personal que acompaña con su sombra toda nuestra vida, colocándola bajo el signo de la caducidad, pero también bajo la apelación a la plenitud de vida. La muerte se presenta entonces semejante al nacimiento.

Con la muerte, el hombre, a través de una crisis biológica similar a la del nacimiento, entra en un universo nuevo y más amplio, no marcado ya por los rígidos condicionamientos de la experiencia terrena, y en el que podrá realizar plenamente todas sus relaciones: con Dios, con los demás y con el cosmos. Así, al morir, en cierto modo terminamos de nacer.

Con la muerte todo el hombre (no sólo el alma) entra en su condición definitiva, donde no tiene ya sentido la espera de un fin del mundo. La identidad del cuerpo no significa identidad material, ya que el cuerpo resucitado tendrá la misma identidad personal, no material, del terreno.

3.6.1. Muerte y dilatación cósmica de la corporeidad.

Teilhard de Chardin, fue el primero en manifestar serias reservas sobre la doctrina tradicional de un estado intermedio basado en la doctrina del alma separada. Teilhard, en el marco de su cosmovisión, que contempla a Xto resucitado como polo de la evolución y centro de personalización cósmica, ve la relación trascendental del alma a la materia (la corporeidad) como un dato esencial del ser humano, dato que no puede ser suspendido ni siquiera por la muerte. La muerte dilata, profundiza, esta relación, que viene a asumir una dimensión cósmica.

Karrer y Barth, opinan, sin embargo, que la muerte significa el fin de la temporalidad intramundana y la entrada en la eternidad, donde los cálculos temporales no tienen ya sentido.

3.6.2. ¿Una resurrección progresiva?

Greshake considera que la realidad mundana, material, conoce una “**consumación**” progresiva e ilimitada, más no un término. Si no hay punto terminal del tiempo, tampoco puede haber un **estado intermedio**.

Sin embargo, Boros y Boff, intentan salvaguardar la novedad escatológica final cósmica, introduciendo de hecho la idea de una **resurrección progresiva**, de ese modo, creen que no se vacía de significado la espera de una resurrección final.

⁹ Esta postura supone el abandono de la antropología griega, platónica y aristotélica, y la adopción de la antropología actual que, desde un horizonte cultural muy distinto, conduce, sin embargo, a la concepción unitaria del hombre que encontramos en la Biblia.