

Cristo

El Significado de la Historia

POR
Hendrikus Berkhof

Christus de zin der geschiedenis,
4th ed, G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, 1962.

Traducción de Donald Herrera Terán
2007

Contenido

Prefacio a la Edición Inglesa	4
Del Prefacio a la Tercera Edición Holandesa	5
Introducción	6
1 — Sobre el Significado de los Eventos	10
2 — La Historia en el Antiguo Testamento	25
3 — Jesucristo, el Fin de la Historia	39
4 — Jesucristo, el Principio de la Historia	46
5 — La Obra Misionera Como Fuerza Creadora de Historia	57
6 — El Cristo Crucificado en la Historia	72
7 — El Cristo Levantado en la Historia	88
8 — La Consumación de la Historia	129
9 — La Interpretación de la Historia	139
Epílogo	148

Si la historia ha sido cumplida, pero todavía continúa, ¿cómo y cuándo terminará? Y, dado que debe continuar, cuál es su significado hasta que termine? Hay principios de respuestas a estas preguntas en el Nuevo Testamento. Quizá incluso las respuestas completas estén allí y los Cristianos son demasiado lerdos para discernirlas.

John Marsh, *The Fulness of Time* (*La Plenitud del Tiempo*)
Londres, 1952, pp. 121s.

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA

Este libro fue publicado en los Países Bajos, en idioma holandés, en 1958. Se hicieron algunos cambios sustanciales para la tercera edición (1959) pero la cuarta fue tan sólo una reproducción fotomecánica. De modo que han pasado siete años desde la última revisión, años en que se ha publicado mucha literatura importante sobre la relación de Cristo y la historia, aunque no ha aparecido, hasta donde sé, otro libro con el mismo alcance y que cubra el mismo tema. Estos dos hechos no se excluyen el uno al otro, porque el clima teológico de estos años fue muy poco favorable a esfuerzos como el mío: en este período las convicciones que subyacen en los capítulos centrales de este libro con respecto al Nuevo Testamento han estado bajo un severo ataque de parte de la escuela de Rudolf Bultmann.

Si tuviera que escribir mi libro ahora, el enfoque sería más bien diferente. Sin embargo, es imposible para un autor, por lo menos para el autor de este libro, reescribir su libro después de siete años sin perder su frescura y sustancia mientras se gana en exactitud y pertinencia teológica. De modo que decidí dejarlo tal y como estaba, con algunas ligeras enmiendas necesarias, pero añadir un corto Epílogo para los teólogos, para informales de mi posición en este campo de batalla. Como consecuencia de esto me sentí libre de retirar una buena cantidad de notas al pie de página que hacían referencia a publicaciones más antiguas.

H. B.

DEL PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN HOLANDESA

Lo primero que debo hacer es expresar mi sorpresa y gratitud. Este libro ha sido recibido con una respuesta que va mucho más allá de mis sueños. Ha sido leído ampliamente fuera del círculo de los teólogos. Más de un lector me aseguró que el libro le había dado la valentía para seguir viviendo y trabajando a través del desierto del secularismo. No es posible para un autor una recompensa más alta que esta afirmación.

Quizá las reacciones de los teólogos fueron las que más me sorprendieron. El libro se aleja mucho de los caminos teológicos de nuestro tiempo, y había contado con que recibiría veredictos ásperos de rechazo. Hasta aquí esto no ha sucedido. Al contrario, varios teólogos cuyos juicios valoro en gran manera han expresado su aprecio ya sea por escrito o en alguna reseña crítica.

Todo esto prueba no tanto la calidad de mi libro, sino las preguntas que están vivas en la Iglesia cristiana en la actualidad. Como reacción a la manera en que la teología del siglo diecinueve relacionó la Palabra y la realidad las hemos separado a las dos de forma muy aguda. Esto puede llevar a perder la conexión entre ellas. De modo que la Palabra se convierte en una abstracción y se seculariza la realidad. Allí se encuentra el problema fundamental de la teología actual, y *el* problema para la predicación de hoy. Le atribuyo la

respuesta a mi libro al hecho de que trata de poner en palabras la continua relación mutua de las acciones y palabras de Dios, y lo que llamamos nuestra realidad. Si verdaderamente deseamos servirle al hombre con la *Tat-Wort* de la Revelación, entonces es precisamente aquí, sin ahogarnos en las cuestiones del siglo diecinueve, donde nosotros los teólogos debemos dejar de lado nuestra hidrofobia.

Introducción

Cuando ya no podemos encontrar significado en la historia significa que no nos entendemos a nosotros mismos.

G. van der Leeuw, *De Zin der Geschiedenis*, Groningen, 1935, p. 5.

Una y otra vez, cada vez más, se nos asegura que vivimos en una era apocalíptica. La pregunta es si aquellos que dicen esto saben lo que quieren decir. Si es algo más que la afirmación de que esta era pone ante nosotros sorpresas y temores que no se han visto nunca antes, entonces ello debe significar que vivimos en una era que revela más que cualquier otra era anterior (*apocalipsis* significa ‘manifestar, dejar al descubierto’); un tiempo en el que las grandes fuerzas que mueven la historia humana son reveladas quedando así despojadas de su misterio; un tiempo que no tiene fin. De modo que, con esta seguridad, estamos tratando con uno de los muchos hábitos de vida, expresados de manera tan libre, que comprueban cuánto de nuestro mundo Occidental aún vive a partir de su herencia cristiana, y cuánto nos orientamos inconscientemente por ella cuando buscamos una vía de escape que nos libere de los eventos que nos abruman. Probablemente esta última frase sea todavía demasiado afable para expresar el verdadero problema. Nuestra

generación se halla estrangulada por el temor: temor al hombre, a su futuro, y a la dirección en la que estamos siendo empujados en contra de nuestra voluntad y deseo. Y de esto surge un clamor pidiendo iluminación con respecto al significado de la existencia de la humanidad, y con respecto a la meta a la que estamos siendo dirigidos. Es un clamor por una respuesta a la antigua pregunta del significado de la historia.

La Iglesia de Cristo no solamente está al tanto de tal clamor, sino que también sabe una respuesta divina. Debe colocarse al lado del mundo y debe atreverse a señalar en dirección a la respuesta. El asunto, sin embargo, es si será capaz de hacer esto. Ciertamente se encuentra de pie al lado del mundo, o incluso completamente en él, pues ella también está apresada por el temor. Pero sólo puede ser de ayuda sólida y real cuando es capaz de presentar una respuesta aún en medio de sus propios temores y los de otros. Puede hacer realmente esto porque su libro, la Biblia,

está lleno de luz, precisamente para estos abismos de la historia. Allí se encuentran apilados los materiales de construcción para lo que podemos llamar una *teología de la historia*.

Pero por muchos siglos la Iglesia y sus teólogos apenas han notado estos materiales. Se han dicho unas pocas palabras acerca de las así llamadas ‘señales del fin’ en un pasaje casi oculto en la dogmática, en alguna parte muy cerca del final. Generalmente el pasaje ha sido muy sombrío y ha tratado en su totalidad, o casi totalmente, con el creciente mal del hombre y la llegada del anticristo. Unas pocas observaciones en esa sección solían señalar la posibilidad de que, lo que se dijo en toda la teología, podría tocar la médula de la historia del mundo, incluyendo la historia del presente. Pero, el carácter casi oculto del pasaje, el breve tratamiento que se le daba, y la localización de los hechos en un futuro incierto, han resultado en una situación en la que estas ‘señales del fin’ han permanecido como piedras perdidas en un campo dogmático, y los materiales de construcción necesarios para una teología de la historia quedaron sin ser reunidos.

Sin embargo, esto no incluye a todos aquellos que se llaman a sí mismos cristianos. A lo largo de toda la historia de la iglesia la búsqueda de una teología de la historia ha sido un tema importante para algunas sectas y para algunos movimientos similares a las sectas. Uno encuentra aquí una respuesta clara y detallada que satisfizo no solamente la fe, sino también la curiosidad y el intelectualismo primitivo. Esto sucedía mientras la iglesia oficial no tenía ninguna respuesta en lo

absoluto.

Por esta razón, la relación entre las iglesias y las sectas también ha sido infructuosa. Las sectas han reaccionado contra la actitud fría de la Iglesia a las cuestiones asociadas con el futuro y la historia, y las iglesias han reaccionado contra las fantasías, y a veces, contra los arrebatos revolucionarios que se han puesto en evidencia entre las varias sectas. Cada respuesta ha requerido una nueva respuesta, y las cuestiones para una teología de la historia han sido abordadas ya sea sin ninguna aproximación, o de una manera fantástica y superficial. Parece que no ha habido una tercera posibilidad.

Uno podría decir: puesto que hay solamente dos alternativas es mejor escoger la primera. Pero el no dar atención es tan desastroso como una atención erróneamente dirigida. Muchos cristianos, quienes a pesar de los enigmas y penas de sus vidas personales no pierden ni por un momento la seguridad del amor y la guía de Dios, se sienten tan indefensos e incapaces como hijos perdidos que sufren por la ausencia del Padre, cuando leen los titulares en los diarios y periódicos. La Iglesia de Cristo del siglo veinte es espiritualmente incapaz de resistir en contra de los rápidos cambios que suceden a su alrededor porque no ha aprendido a ver la historia desde la perspectiva del reinado de Cristo. Por esa razón, piensa en términos totalmente seculares con respecto a los eventos de su propio tiempo. Se ve invadida por el temor de una manera mundana, y de una manera mundana trata de liberarse del temor. En este proceso Dios funciona algo parecido a un benefactor

improvisado que salva la brecha temporalmente.

Afortunadamente, hay señales de cambio. Hay solamente pequeñas nubes, del tamaño de una mano, pero son visibles. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial ha ayudado a dar un impulso en esta dirección. El documento del Sínodo Reformado, *Fundamenten en Perspectieven van Belijden* (Fundamentos y Perspectivas de la Fe), ha ido más allá de las confesiones del siglo dieciséis al incluir un artículo acerca de la historia (art. 14). Y el Concilio Mundial de Iglesias tuvo como su tema para la conferencia de Evanston en 1954, 'Cristo - la esperanza para el mundo.' El bien conocido reporte con respecto a este tema que fue aceptado por la asamblea contiene un párrafo titulado 'La Esperanza Cristiana y el Significado de la Historia'. Estas cosas son síntomas en sí mismas y también motivo de contentamiento, aún si el contenido en sí no es tan satisfactorio en este punto, particularmente en el caso del segundo documento. Pero tan solo hemos comenzado. Se necesitará que haya mucha más reflexión sobre este asunto. Solamente entonces, nuestra charla con respecto al reinado de Cristo en la historia comenzará poco a poco a tener significado porque se acercará aún más a la plenitud y certeza de las cuales se habla en el Nuevo Testamento.

Es mi deseo y esperanza el poder ayudar a este proceso con este libro. No espero nada menos y mi expectativa no va más allá de esto, pues he tenido la fuerte impresión de que tenemos aquí un campo teológico sin cultivar. Sin embargo, este es el legado de la historia. Puesto que la dogmática se mantuvo sistemáticamente

separada de los problemas presentados por los libros apocalípticos de la Biblia, me vi obligado a encontrar mi propio camino sin la ayuda de esta tradición. Por esta razón, entre otras, permanecí tan cerca como me fue posible de la teología bíblica. Esto no elimina el hecho que uno no puede hacer pronunciamientos en este campo si uno no está también preparado para acercarse a una filosofía cristiana de la historia. Quien le tema a esto último no le puede hacer justicia a los pronunciamientos bíblicos. Pero por esta misma razón se ha convertido en un libro algo extraño en el que la exégesis, la teología bíblica, la dogmática y la filosofía cambian de lugares, y a veces incluso se entrelazan. Para alguien como yo, que no soy un especialista en ninguno de estos campos, esta ha sido una empresa algo peligrosa. Afortunadamente, algunos especialistas han estado dispuestos a leer algunos de los capítulos y a señalar algunas correcciones necesarias. A ellos les expreso mi más sincera gratitud.

La teología es una forma de amar a Dios con la mente. Por esa razón no es una doctrina secreta sino un asunto público. De modo que he considerado como una tarea satisfactoria y autoimpuesta el escribir de tal manera que aquellos que no sean teólogos con una orientación intelectual general puedan leer este libro. Confío en que muchos de ellos querrán hacerlo, pues es importante que el tema discutido en este libro comience a tomar vida en toda la Iglesia de Cristo, como un pan sumamente necesario. Puede ser que incluso aquellos que se cuentan entre las sectas puedan desear familiarizarse un poco con este libro. Lo encontrarán inadecuado, y no estarán de

Cristo: El Significado de la Historia

acuerdo con mucho de lo que hay en él, pero quizás puedan apreciarlo como la obra de alguien que le ha prestado atención a las llamadas que han hecho a la puerta de la Iglesia. Y puede que haya una ligera posibilidad de que les pueda conducir a preguntarse dónde se hallan los elementos reactivos en su propia enseñanza. Por lo menos, confío en que este libro pueda ser un pequeño puente a través del cual la Iglesia y las sectas puedan encontrar un sendero hacia un nuevo diálogo.

1

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LOS EVENTOS

El horizonte de los arquetipos y la repetición no pueden ser trascendidos con impunidad a menos que aceptemos una filosofía de la libertad que no excluye a Dios.

Mircea Eliade, *El Mito del Retorno Eterno*, trad. W. R. Trask, Nueva Cork (Pantheon Books), 1954, p. 160.

Cualquiera que discuta el significado de la historia debe primero establecer, en un lenguaje claro, lo que entiende que esta es. La historia es el estudio de las acciones y decisiones del hombre. Es el terreno en el cual se lleva a cabo la misión cultural del hombre; junto con esto también es el terreno de su auto-realización. Se puede decir que lo que señalamos en estas palabras es el significado de la historia. De modo que esto es lo que muchos entienden por el término 'significado.' Uno también puede pensar con respecto a este término en relación con la manera en la cual los eventos diversificados de la humanidad están relacionados con Dios. – como Él los sostiene en sus manos y como usa a los hombres y a las cosas. En este estudio entendemos la palabra 'significado' en un tercer sentido, más limitado, el cual es muy común en la cultura europea, pero que presupone y va más allá del otro. Entendemos 'significado' en el sentido de 'meta' y el movimiento hacia esa

meta.

¿Han tenido los eventos humanos a lo largo de los siglos una dirección específica, o se han llevado a cabo en un movimiento de sube y baja sin coherencia? ¿Existe un pensamiento detrás de los eventos en su sucesión? Nosotros los occidentales utilizamos con felicidad la idea de que la historia es como una corriente que se mueve hacia un punto específico. No la vemos como un mar sin orillas o sin forma, sino como una represa y fluyendo hacia una meta conocida o presumida. Esta realización ha determinado en gran parte nuestra vida, y por ella los occidentales han llegado a ser lo que son en medio de sus congéneres – activos, *ziels-trebig*, e idealistas. Este libro se concentra en la fe en el significado de la historia, la cual, consciente o inconscientemente, es el terreno donde germina y brota esta actitud.

La Emancipación del Ciclo

El concepto que formula la historia como una corriente ciertamente no es universal. Por ejemplo, no lo encontramos entre los pueblos primitivos, o en la mayoría de las culturas antiguas. El hombre de esos períodos experimentaba la existencia humana como una parte de los eventos de la naturaleza, como si estuviesen grabados en la misma ley natural del sol de salir, brillar y ponerse. No se conocía la gran diferencia entre la naturaleza y la historia por la cual vivimos, o en el mejor de los casos, no estaba clara para estos pueblos. Aunque encontramos sentimientos que expresan el anhelo por un estado perdido de felicidad, y expectativas de que este paraíso regresará un día, descubrimos que estos no tienen ninguna influencia en la experiencia de los eventos humanos en el tiempo intermedio. Estos eventos se llevan a cabo en un eterno *ciclo*, igual que todo lo demás en la naturaleza. En el Hinduismo las cosas son diferentes solo en el hecho que los eventos humanos, y los eventos en general, no reciben un significado metafísico, excepto en el sentido negativo de que son una *maya* – un *velo* sobre el Ser eterno e inmutable. No es de sorprenderse que lo que llamamos un reconocimiento elemental de un ‘sentido del pasado’ apenas está presente en las culturas Orientales.

Sin embargo, esta experiencia naturalista de los eventos no es la única cosa – ni la última – que se ha de decir acerca de las culturas antiguas. Jaspers introdujo el término ‘período axial’ (*Achsenzeit*).¹ Es así como llama a los últimos mil años antes de Cristo cuando casi simultánea-

mente, pero sin ninguna conexión, surgió un nuevo espíritu en los grupos culturales importantes en China, India, Grecia, Persia e Israel. De modo que el hombre ya no se experimentó a sí mismo como una función del ciclo armonioso de la naturaleza; se emancipó; se despertó el sentido crítico; el ‘ser humano’ fue descubierto en su propia individualidad. Según Jaspers durante ese período se establecieron los fundamentos para la historia del mundo que comenzó alrededor del 1500 d.C. Con este concepto Jaspers introdujo una idea útil. Sin embargo, surge la pregunta – hablando geográfica e históricamente – de si considera estos períodos en un sentido demasiado estricto (¿es apropiado excluir a Egipto de manera tan rigurosa?), y, por otro lado, de si exagera las variaciones en el origen de China, India y Persia en lo que concierne a su significación histórica. Pero es verdad que no vemos una emancipación del naturalismo únicamente en Grecia e Israel, y es bueno que Jaspers amplíe nuestra visión en este punto.

Tal emancipación del naturalismo no necesariamente significa que la historia se entienda ahora como un movimiento hacia una meta, aún cuando lo contrario es cierto – lo último es imposible sin un rompimiento con el naturalismo. En China y la India ello no resultó en un nuevo concepto de la historia. Persia fue una historia diferente. Zaratustra, cuya figura medio legendaria es el punto medio y símbolo del rompimiento cultural que

1. Kart Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949, 1955), pp. 1, 5. Edición en inglés: *The Origin and Goal of History* [El Origen y Meta de la Historia], New Haven, 1953.

sucedió en Irán, miraba los eventos como la escena de la batalla entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal; una batalla que continúa a través de muchas eras y que termina con la victoria total de la luz; en esa batalla el hombre es llamado a escoger el lado correcto. Aquí podemos hablar de la historia en términos de nuestra definición sugerida. Pero no debo presionar este punto hasta llevarlo demasiado lejos. Los documentos del Zoroastrismo están fechados desde un período mucho más tardío, y la visión profética de Zaratustra fue eventualmente eclipsada por la idea naturalista del curso cíclico de la historia. De cualquier forma, en Persia, ello no llevó a nueva experiencia de la historia que sirviera para edificar la cultura.

Grecia y la Historia

Aunque el naturalismo continuó como una especie de corriente subterránea, en Grecia el rompimiento con el naturalismo fue mucho más radical. En ninguna otra parte se ha experimentado de esta manera la autonomía del hombre en contra de su entorno. Aquí fueron descubiertos tesoros del 'ser humano' que no hemos dejado de admirar hasta el día de hoy. Entre estos tesoros se encuentra lo que llamamos el 'sentido de la historia': a saber, el ordenamiento de lo que ha sucedido en el mundo, al servicio de la determinación de nuestro lugar en el presente. Podemos darles las gracias a los griegos por este sentido de la historia. Herodoto, Tucídides y Polibio llamaron la atención de las futuras generaciones y culturas a este sentido del pasado. Es así como aprendimos a vernos a nosotros mismos como surgiendo de la coherencia de las

acciones y pensamientos del pasado y caminando hacia el futuro.

Sin embargo, los griegos, discrepando con Zaratustra, tienen muy poco sentido de la historia, si es que alguno, como una serie de eventos que conducen a una meta. Tal concepto no se ajustaba a la mente griega. El griego busca lo perfecto, que para él significa aquello que existe en sí mismo – la armonía estática. De modo que la perfección y la armonía no pueden encontrarse en los eventos cambiantes. Lo finito no tiene como tal ningún significado eterno. En el mejor de los casos lo que uno puede decir es que lo eterno se refleja en la historia, a veces más, a veces menos, pero siempre de una manera fragmentada y distorsionada. La historia en sí es ignorante de lo que refleja. Es caprichosa en sus altas y bajas, es arbitraria en el fondo y, al final, es gobernada por una Suerte oscura.

Con frecuencia se dice que los griegos también pensaban con respecto a la historia como si fuese un ciclo. En general, esta declaración no es correcta; pero, cualquiera que sea la manera como la historia haya sido vista, no tenía significado; pues el tiempo en sí no tiene parte alguna en lo eterno, y por ende no tiene significado. Para los griegos el paso del tiempo se experimentaba fundamentalmente de una manera negativa y pesimista. Cualquiera que dijese, 'Tiempo,' también decía, 'Transitoriedad.' Esto se prueba de forma suficiente por la literatura, particularmente la lírica. Solamente un filósofo, Heráclito, ha hecho del 'llegar a ser' el punto de partida de su pensamiento. Pero él tampoco sabe nada con respecto al progreso; él en particular habla de un ciclo.

Para él la historia es una boda de Arriba y Abajo, y a pesar de toda la dinámica es, en el fondo, una unidad estática de contradicciones. Y también se debe decir del pensador más copioso y estimulante de Grecia, Platón, que pudo ver en la historia nada más que la imitación y la semejanza de 'La Idea'. Los griegos no tenían ninguna visión hacia el futuro; su interés en la historia se dirigía al pasado. Aunque puede que haya habido excepciones, especialmente en el creativo quinto siglo, siguen siendo excepciones. El determinismo de los Estoicos y la posterior filosofía mística también son anti-históricos.

Más que cualquier otro pueblo antes de ellos, los griegos descubrieron en el hombre un ser que trasciende los eventos de la naturaleza. Con ellos, el hombre crea por sí mismo un ideal, un mundo sin tiempo. No hay lugar aquí para la historia. Este mundo de las ideas se puede reflejar en la historia, pero esta última no se levanta en principio por encima de la naturaleza.

Israel y la Historia

Debemos agradecerle no a Grecia, ni a Persia, sino a Israel por nuestro sentido de que la historia se dirige hacia una meta, y que como tal tiene significado. En ese mismo período axial fructífero (mucho antes de su comienzo, según Jaspers), se originó allí un tipo totalmente nuevo de realización histórica – también diferente a la de los griegos – una realización que se dirigía no solamente al pasado, sino que también, guiada por el pasado, hacia el futuro. Los documentos aclaran el hecho de que esta variación

única del origen con respecto al naturalismo se halla en una asociación indisoluble con aquel Dios distintivo quien intervenía en los eventos a favor de su pueblo, y que de esta manera transformaba los eventos en una historia dirigida. En sus comienzos se halla Abraham como un ejemplo y símbolo, llamado del naturalismo astrológico de Ur, e iniciado en su camino hacia Canaán. Solo cuando llegara allí estaría en realidad en su camino hacia un futuro que involucraría a todas las naciones (Gén. 12:1-3).

Se oyó una voz desde el círculo silencioso
De la existencia del cual era parte;
Inmediatamente es llevado hacia el largo viaje
En el cual andará de allí en adelante.²

Dios libera a su pueblo de Egipto; hace un pacto con ellos; los guía a través del desierto hacia la tierra prometida, y en aquella tierra les prepara por medio de su guía y gracia para el importante día cuando vivirán totalmente por su ley, y para cuando serán una bendición para todas las naciones.

En Israel el hombre es emancipado de la naturaleza por la Palabra que pide una respuesta definitiva, y luego va delante del hombre a lo largo del tiempo, señalando el camino. De esta manera la historia es liberada de la naturaleza de una forma mucho más radical que en Grecia. No hay ciclo alguno. Tampoco hay

2. Guillaume van der Grafo, 'Aangande Abraham', *Vogels en Vissen*, Ámsterdam, 1953, p. 51.

azar, o una suerte inflexible. La historia es el terreno de la libertad y la responsabilidad humana porque es primordialmente el terreno del llamado y la dirección de Dios. El hombre es liberado de la naturaleza porque es liberado por y para Dios. De modo que es puesto en el camino hacia el gran objetivo – el Reino de Dios.

Esta idea llega a convertirse en una idea fundamental en el Nuevo Testamento. Allí resuena el clamor, “¡El reino de Dios se ha acercado!” Ahora se ha realizado la promesa de aquel reino como la meta de la historia, i.e., se ha establecido firmemente. Esta realización comenzó con Jesús. El tiempo del fin ya ha llegado. Su vida y muerte sacrificial, sus palabras y milagros, todo unido a su resurrección y glorificación, resonaron en la fase final de la historia. Las fronteras de Israel ahora se han abierto de par en par, y los Gentiles participan de la salvación de Abraham. La historia tiene ahora no solamente una meta (el regreso de Cristo), sino también un centro (su primera venida). El creyente mira hacia adelante y hacia atrás, y sabe que él mismo está involucrado en el incontenible movimiento hacia la consumación del Reino de Dios.

Algunas Perspectivas Cristianas de la Historia

Este desconocido sentido de la historia, originalmente presente únicamente en unos pocos grupos pequeños en el Imperio Romano, ha influenciado, especialmente a partir del siglo cuarto, a la cultura clásica, y más tarde en mayor grado al naciente espíritu de los pueblos

germánicos. Muchas perspectivas de la historia han surgido a partir de esta realización. La primera en importancia fue la de Eusebio de Cesarea presentada en su *Historia Eclesiástica*, durante el tiempo de Constantino el Grande. La historia, antes de Cristo, era una preparación para su venida, aunque los gloriosos frutos de su aparición han sido revelados ahora únicamente en la figura mesiánica de Constantino; ya ha llegado el tiempo de salvación que era esperado en el Antiguo Testamento, del que seguirá más tarde el reino mismo.

Pero el gran filósofo cristiano de la historia fue Agustín. Su principal obra, *La Ciudad de Dios* es, hasta este día, la visión clásica cristiana de la historia. La Edad Media, y particularmente los Reformadores, fueron guiados por esta obra. El ataque de Alarico contra Roma, en agosto del 410, asestó el golpe de muerte a la visión tradicional y orgullosa de la historia por parte de Roma de que los eventos humanos estaban fechados a partir del establecimiento de Roma la eterna, *ab urbe condita*. Agustín, quien quería probarles a los amargados romanos que el fin de su imperio no se debía a la venganza de los dioses por el abandono de su culto por parte de los cristianos, sino que debía culparse a sus propios vicios paganos, hizo en realidad mucho más (especialmente en la segunda parte de su obra, libros 11 al 22). En lugar de su opinión perdida de la historia les dio una nueva que sería proclamada por los siglos. Para Agustín el significado de la historia se encuentra en la batalla entre el reino terrenal y el reino eterno. Los estados del mundo, personificaciones del reino terrenal, serán destruidos en un círculo vano; el Reino de Dios

pasará por el conflicto para encontrar su gloria. El reino milenial se inició con la venida de Cristo; en este reino la Iglesia reina y ejerce su derecho de atar y desatar.

La voluminosa obra de Agustín proveyó el marco en el que se movieron los siguientes ‘siglos cristianos’ cuando se pensaba acerca de la historia. Incluso la Reforma simplemente lo aceptó, y lo renovaba cada vez que el humanismo lo hacía de lado. Los Reformadores, sin embargo, fueron generalmente muy cuidadosos en su expresión de la historia desde esta perspectiva. Se mostraron desalentados por la manera en que los Anabaptistas interpretaron la historia en relación con el Reino de Dios, y particularmente por la visión de los Anabaptistas de su papel en el Reino de Dios, el que celosamente trataban de cumplir (¡Münster!). Por esa razón Calvino no escribió un comentario sobre el Apocalipsis de Juan. Lutero se expresó muy críticamente en su introducción al Apocalipsis en 1522. Aún así, no se alejó de una fuerte interpretación tópica del Apocalipsis en su nueva introducción de 1530. Aunque los Reformadores le temían a las interpretaciones sectarias, ellos, al igual que la Edad Media, estaban convencidos de que la historia se mueve entre la Caída y la Consumación, que Cristo es el centro de esto, que estamos envueltos en la batalla entre Él y el mal, y que Él ganará la victoria en esa batalla. Esta visión de la historia ha sido típica durante siglos para Europa; de hecho, hizo a Europa, y le dio seriedad y dirección a las acciones de los europeos.

Las Perspectivas Idealistas de la Historia

Pero no ha continuado de esta manera. En los círculos más importantes de Europa han brotado filosofías de la historia totalmente nuevas desde mediados del siglo dieciocho. Un típico documento representativo de esto es el ensayo de Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, publicado de manera póstuma en 1780. En este breve ensayo magistral, Lessing sugiere que la historia del hombre es un período de entrenamiento en los caminos de Dios, en el que la revelación sirve para alcanzar una fase futura más rápidamente de lo que es posible sólo por la razón. El desarrollo es de lo más bajo a lo más elevado; mientras más elevada la etapa, menos necesaria es la revelación cristiana en el sentido tradicional. La meta final se alcanza cuando el hombre haya llegado a la mayoría de edad, y sea guiado únicamente por su razón para hacer el bien con el simple propósito de hacer el bien. Entonces habrá llegado el tiempo del ‘evangelio eterno.’

Este breve ensayo marca la transición hacia una experiencia diferente de la historia entre los intelectuales de Europa Occidental. La visión cristiana de la historia como una batalla entre dos reinos, seguida por la victoria de Cristo, cede su lugar a una visión en la cual la historia no es movida por las fuerzas contradictorias y opuestas de Dios y el diablo, sino por las buenas fuerzas que Dios ha colocado en el interior del hombre. Uno puede describir estas opiniones, que no carecieron de predecesores incidentales en los primeros siglos, como inmanentes, evolucionistas e

idealistas. Muy pronto después de Lessing, su punto fue discutido de una manera mucho más elocuente y con mejores argumentos por Herder. Herder ve a la *humanidad* como la meta final del trato de Dios con la humanidad. Los grandes filósofos del idealismo alemán, especialmente Hegel, ahondaron aún más en este pensamiento. Está claro que estamos tratando aquí con un concepto que es opuesto al concepto cristiano de la historia. No obstante, debemos decir que, cuando consideramos este movimiento desde nuestra ventajosa posición ahora distante, y cuando sabemos por cuál opinión fue reemplazado, que, en su propia manera secular este movimiento tomó prestado del testimonio cristiano. Consideraba la historia no como un ciclo, una apariencia o un accidente, ni un proceso de la naturaleza, no como meros eventos, sino algo que se dirigía hacia una meta (de forma inmanente), impulsada por un plan, moviéndose hacia un futuro lleno de dicha. Este concepto podía ser posible solo en una cultura orientada por el Cristianismo.

Perspectivas Positivistas de la Historia

Pronto muchas opiniones totalmente diferentes de la historia comenzaron a interesar a las mentes más destacadas; opiniones que podemos describir como deterministas, naturalistas y positivistas. Aunque los sistemas idealistas fueron desarrollados principalmente en Alemania, los sistemas naturalistas a menudo procedieron de Francia e Inglaterra. En los círculos europeos más impor-

tales estos conceptos, después de 1830, comenzaron a eclipsar cada vez más los sistemas idealistas. El maestro de esta tradición es Augusto Comte con su obra de seis volúmenes *Cours de Philosophie Positive* (1832ss.). Él argumenta que el hombre se desarrolla de acuerdo a leyes sociales fijas que son la continuación de las leyes biológicas de la naturaleza inferior. En este desarrollo los sentidos intelectuales dominan cada vez más. La perspicacia intelectual del hombre debe atravesar muchas etapas para poder alcanzar su fase más elevada, una fase en la cual mira todas las cosas en su *causalidad* y necesidad natural. Esta línea determinista de razonamiento condujo a muchos en el siglo diecinueve a pensar un poco más respecto a las cuestiones de la cultura y la historia. Además del francés Comte, podemos mencionar al inglés Herbert Spencer y su *System of Synthetic Philosophy* [*Sistema de Filosofía Sintética*] (1862ss.).

No fue ningún accidente que las perspectivas idealistas de la historia, luego de una prosperidad breve pero fructífera, hayan sido superadas por las perspectivas positivistas. En primer lugar, el hombre había tomado sus propias perspectivas e ideales como el criterio para descubrir significado y observar dirección y progreso. Pero sus propias normas son también meramente un momento en un desarrollo progresivo. De modo que, para el hombre de hoy, la fuente del conocimiento y las normas para el desarrollo se deben buscar desde fuera de sí mismo. Anteriormente estas cosas se buscaban en la revelación. Ahora que el hombre ya no se considera a sí mismo – en esencia – como un hijo de Dios, busca las solucio-

nes de su existencia en cualquier otra parte, a saber, en los eventos de la naturaleza de la cual es producto. El idealismo no había tomado muy en serio esta conexión con las fuerzas y leyes de la naturaleza inferior. Ahora se ha descubierto que, por analogía, los eventos espirituales también proceden de lo natural; a saber, dentro del marco de causa y efecto.

Esta perspectiva causal de la historia pudo llevar a la conclusión de que la historia es un caos sin significado, un mar sin orillas o forma. Sin embargo, los hechos muestran de manera elocuente que los pensadores positivistas trataron con frecuencia de combinar su explicación causal y mecanicista del proceso histórico con una idea de dirección hacia una meta. El fundamento de este esfuerzo es la realización de que, cualquiera que elimine la dirección hacia una meta de esta visión histórica también elimina la fortaleza cultural de los europeos. Comte, el padre del positivismo, en la última fase de su vida ya había llegado a esta clase de religión panteísta en la cual la 'humanidad' toma el lugar que Dios ha dejado vacante, con el objetivo de funcionar como el significado y meta de la historia. Algo similar se puede decir de Spencer quien vio la paz y la libertad del estado moderno como la meta del desarrollo previo. Así pues, ambos combinan su positivismo con la idea de *evolución*. Sin embargo, si comparamos esta expresión y su contenido con el agudo concepto de la humanidad que tienen el romanticismo y el idealismo, se encontrará que se ha llevado a cabo un cierto 'proceso de inflamación.'³

Nietzsche

Nietzsche fue uno que reconoció de manera distintiva las raíces cristianas de la evolución, y rechazó de manera vigorosa y completa este dogma de su tiempo. Según él, no hay progreso, no hay eficiencia, no existe un 'orden moral superior de clase mundial.' La historia es un juego carente de significado por parte de aquellos que ambicionan el poder en el que el hombre débil pierde para así poder darle su lugar al Superhombre.

No obstante, esto último parece otro intento de darle significado a la historia siguiendo la línea de la evolución. Pero esta impresión es sacudida por la doctrina de Nietzsche del 'retorno eterno.' Considerando la gran variación, pero no interminable, de causa y efecto, las mismas constelaciones aparecerán una y otra vez durante millones de años. Sigue siendo difícil ver como esta perspectiva se puede reconciliar con la proclamación con respecto al Superhombre y la ambición del poder. Por lo tanto, siempre se le ha considerado un elemento extraño en el sistema de Nietzsche. Sin embargo, la inconsistencia es sumamente significativa. Nietzsche se dio cuenta que en su doctrina debía, desde el principio, ser consciente del actual sentido europeo de la historia, el cual fue inspirado por el Cristianismo. Regresó al antiguo concepto del ciclo. Así que, hace que los animales le digan a Zarathustra,

3. Esta expresión se toma prestada del importante libro de G. van der Leeuw, *Balans van het Christendom*, Ámsterdam, 1940, pp. 28-40.

Todo se va, todo regresa; haciendo girar eternamente la rueda de la existencia. Todo muere, todo vuelve a surgir; corriendo eternamente en el año de la existencia. Todo se rompe, todo se integra de nuevo; edificando eternamente la misma casa de la existencia. Todas las cosas se separan, todas las cosas se saludan una vez entre sí; y así el anillo de la existencia sigue siendo fiel a sí mismo por la eternidad. En todo momento comienza la existencia, alrededor de todo 'Aquí' rodó la pelota del 'Allí.' Lo medio está en todas partes. El sendero hacia la eternidad está torcido.⁴

El hecho de que la vida y la historia carecían de significado fue, para Nietzsche, una confesión liberadora.

El Historicismo

Pero los tiempos en general se han alejado mucho del radicalismo de Nietzsche. Durante los períodos subsiguientes, incluyendo el contemporáneo, se llevaron a cabo muchos esfuerzos significativos, especialmente por parte de los pensadores alemanes, para liberar a la historia de las garras del naturalismo. La mayor parte de este honor va particularmente a la escuela neo-Kantiana de Baden (Windelband, Rickert) donde la historia fue vista en su derecho propio, junto al naturalismo, como la realización de valores; ello necesita su propio método de

estudio. Este esfuerzo contribuyó al mantenimiento de la amenazada independencia de las así llamadas artes. Pero no ha sido capaz de erigir una barrera contra la noción de que la historia carece de propósito. Al mismo tiempo la investigación histórica reunía inmensas cantidades de material, que mostraban que la historia era una red cada vez más detallada y extensa de hechos y conexiones. La actitud que le haría justicia a la peculiaridad de la historia en su individualidad, finalidad y variedad, y que aprecia todos los fenómenos culturales como fenómenos en un proceso histórico, la llamamos *historicismo*. Esta actitud fue particularmente extendida entre los alemanes y poco tiempo después del cambio de siglo. El historicismo tiene sus raíces en el idealismo. Rechaza el pensamiento de un determinismo mecanicista de los eventos de la historia; tiene, por el contrario, su ojo puesto sobre su carácter sorpresivo y creativo. Pero no puede contestar con facilidad la cuestión acerca del significado de la historia como lo hicieron los idealistas de hacía un siglo. ¿No son todos los ideales, normas y opiniones en sí productos de su propio tiempo? Estas cosas no están por encima de la historia, sino que son resultados y elementos del proceso histórico. ¿Quién puede encontrar certeza en este proceso interminable? El gran filósofo y teólogo Ernst Troeltsch buscó apasionadamente una respuesta a esa pregunta. Casi al fin de su vida incluyó los resultados de su lucha en su voluminosa obra, *Der Historismus und Seine Probleme* (1922). Con el mismo espíritu de Leibniz busca la solución en una unidad panteísta de lo finito con el espíritu infinito. La lucha en el pensamiento de Troeltsch entre la filosofía Cristiana y la

4. *Thus Spake Zarathustra* [Así Habló Zarathustra], trads. T. Common, Nueva Cork (The Modern Library), p. 223.

filosofía moderna aún no ha sido resuelta. Sus palabras al final de sus ensayos sobre 'Ethik und Geschichtsphilosophie' son típicas:

Cuando ella [la historia] da una solución de su enigma y confusión, sus contradicciones y batallas, la solución muy probablemente no se halle en sí misma, sino más allá de ella, en aquella tierra desconocida a la cual señalan muchas de las mentes históricas rebeldes, pero que nunca llega a hacerse visible.⁵

La Pérdida del Sentido de la Historia

Este cansado escepticismo fue el resultado de más de un siglo de pensamiento profundo y persistente con respecto al significado de la historia. Pero no pudieron quedarse con este resultado. Junto con el escepticismo del historicismo notamos un *retorno al concepto cíclico pre-cristiano y naturalista de la historia*. Ya hemos visto como el pensamiento de Nietzsche, de mediados del siglo diecinueve, condujo en esa dirección. Antes de él, Schopenhauer había llegado al viejo concepto indio de la realidad como un velo, o *maya*. El pensador más característico según esta línea de argumentación fue Oswald Spengler cuya brillante obra de dos volúmenes, *Der Untergang des Abendlandes* (1918ss.),⁶ tuvo gran influencia

después de la Primera Guerra Mundial. Según Spengler toda cultura es un organismo auto-existente que sigue las leyes biológicas, que atraviesa las etapas de primavera, verano, otoño e invierno, y luego perece de manera irrevocable. Ahora se acerca el fin de la cultura europea. Y el hombre es sabio si no resiste esta suerte, sino que se rinde voluntariamente a las demandas de esta última fase tecnológica y dictatorial (*cesarismo*). Está claro que estamos tratando con una esfera completamente diferente a la del historicismo. Pero el retorno a conceptos pre-cristianos no trae consigo un regreso a la noción armoniosa de la vida, en la cual la vida y la muerte, el surgimiento y el establecimiento, son igualmente correctos. No podemos, una vez más, convertirnos en paganos felices. En Spengler y en otros (nuestra elección de nombres debe ser, claro está, muy limitada), incluso en Nietzsche, encontramos alienación, tristeza y resignación. Este sentimiento de fatiga es común a todas estas visiones, y al historicismo.

Este asunto no estuvo confinado a un pequeño grupo de pensadores. Ellos solamente le dieron voz a lo que ya se agitaba en el espíritu subconsciente de Europa, y que se hizo evidente en el siglo pasado, y más rápidamente en el actual – que Europa está perdiendo su sentido de la historia. La idea de que los eventos se dirigen hacia una meta, y que por esta razón es importante participar en la historia y hacer sacrificios para el futuro, es la

5. En la obra publicada póstumamente *Der Historismus und Seine Überwindung*, Berlín, 1924, pp. 60s. Este título incorrecto no es el que Troeltsch usó.

6. *The Decline of the West* [La Decadencia de Occidente], trads. C. F. Atkinson, Londres y Nueva York, 1926-28.

idea que hizo grande a Europa. Son muchos los que se han dedicado a la propagación del evangelio del humanitarismo, y para compartir la civilización y el progreso, de modo que Europa llegó a ser la líder del mundo. Pero ahora notamos que ya no tenemos una respuesta al cuestionamiento que va en pos del propósito, y que ya no creemos ni siquiera en un futuro por el que valga la pena vivir y morir. Las cosas aún son diferentes con nuestra hermana menor, los Estados Unidos. Allí existe una fe más fuerte en un futuro al cual deben dedicarse. Pero, ¿cuál futuro? Ellos piensan en un mundo en el que se adhieren de la manera más estricta a las condiciones biológicas de vida, y en el cual la tecnología y la higiene alcanzan sus mayores desempeños. Aquí vemos claramente los brotes del ‘proceso de emancipación’ anteriormente descrito. Van der Leeuw lo dice de manera extraordinaria en su libro (ver nota 3), cuando dice que las ideas que impulsaron de manera consecutiva nuestra civilización son: el Reino de Dios, el Cristianismo, el Hombre, el progreso, la evolución y la tecnología.

Y la única cosa que queda cuando termina el gran proceso de la emancipación, es el juego. Todo sigue reglas predeterminadas, que en sí mismas bien podrían haber sido diferentes.⁷

Sin embargo, Europa se halla unos pocos pasos delante de los Estados Unidos en edad, fatiga y escepticismo. No tanto porque el positivismo y el historicismo hayan quitado abruptamente la alfombra de debajo de nuestros pies – aunque esto es cierto – pero dos guerras mundiales

lograron mucho más, incluso con aquellos que nunca leyeron uno de los cientos de libros históricos que tratan con los períodos del pasado.

Contra-movimientos que Titubean

Afortunadamente, también podemos decir que, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, algunas mentes destacadas han estado investigando un nuevo significado en la historia. Espero no ser demasiado arbitrario cuando registro tres nombres en particular – la de los alemanes Kart Jaspers y Rudolf Bultmann, y la del inglés Arnold Toynbee. Ya hemos mencionado el libro de Jaspers *The Origin and Goal of History* [El Origen y Meta de la Historia]. A pesar del historicismo se atreve a trazar grandes pinceladas. Coloca alrededor del 1500 los primeros preámbulos de la *Weltgeschichte*, la que ahora ha sido definitivamente recibida por la ciencia y la tecnología. Jaspers encuentra el significado de la historia en la unidad de la humanidad. Pero esto es insostenible, y no podemos llenarlo de contenido debido a la ‘apertura’ fundamental de la historia. En este sentido de ‘llegar a ser,’ Jaspers mira que al socialismo, y a una cierta forma de fe, se les ha dado un papel que jugar. Pero la conclusión de ello es que

No se puede delinear ahora con claridad y sin contradicción un ideal perfecto de unidad. Esta unidad no puede llegar a hacerse realidad. La unidad es más como un lugar infinito de reunión que es similar al origen y a la meta; es la unidad de la trascendencia.⁸

7. Van der Leeuw, p. 40; cf. pp. 28-40.

Pero ahora surge la pregunta de si tal unidad formal puede alguna vez ser la meta de nuestra vida y labor. El hecho de que Jaspers no diga, y no pueda decir, en cuál y para cuál propósito se ha de encontrar esta unidad prueba que no puede sacarnos de la crisis del historicismo.

Aunque Bultmann, al igual que Jaspers, se ubica en la tradición existencialista, busca un camino totalmente diferente para vencer al historicismo en su obra *History and Eschatology* [Historia y Escatología] (Edimburgo, 1957). El hombre ciertamente es conducido por su pasado, pero la existencia real significa ser dirigido hacia un futuro. En esto, el hombre decide cuánto de la herencia del pasado es útil para su ser futuro. De modo que, la relatividad de la situación histórica nos conduce al nihilismo, pero tiene un sentido positivo cuando se asume la libertad de decisión (una libertad que el hombre puede recibir cada vez más por medio del camino del perdón y la fe). Este movimiento hacia el futuro por medio de las decisiones basadas en el pasado es lo que Bultmann llama la historicidad del hombre. Esta interpretación existencialista hace que se torne absurda la cuestión del carácter de la historia como dirigida hacia una meta, puesto que el asunto se halla ahora en otra esfera y no puede ser

8. Jaspers (edición de 1949), p. 333; (edición de 1955), p. 253. Un poco más adelante encontramos las palabras, 'el reino oculto de la franqueza del Ser', 'religión invisible', y 'el Reino del Espíritu,' que suenan más como a las palabras ya citadas de Troeltsch. El historicismo no ha sido conquistado.

resuelto porque no nos encontramos ni encima, ni al final de la historia. El último párrafo de las Conferencias Gifford comienza con las palabras:

Iniciamos nuestras conferencias con el asunto del significado en la historia, suscitado por el problema del historicismo. Hemos visto que el hombre no puede responder esta pregunta como el asunto del significado de la historia en su totalidad. Pues el hombre no se encuentra fuera de la historia. Pero ahora podemos decir: *el significado de la historia yace siempre en el presente*, y cuando el presente es concebido como el presente escatológico por la fe Cristiana llega a realizarse el significado en la historia.⁹

Por supuesto, que es prerrogativa de Bultmann darle a la palabra 'historia' un contenido existencial. Pero no debe actuar como si, al hacer esto, ha dado una respuesta real a los problemas del historicismo. Él cambia todo el problema. Al hacer esto deja tras de sí las luchas de Troeltsch y se une al sin sentido de la historia. De esta manera, y sin dificultad, abandona una noción esencial de la fe cristiana que Troeltsch hubiese mantenido con felicidad. El proverbio 'la medicina es peor que la enfermedad' es totalmente aplicable en este punto.

Es todavía diferente con Toynebee en

9. Rudolf Bultmann, *History and Eschatology: The Presence of Eternity* [Historia y Escatología: La Presencia de la Eternidad], Edinburgo y Nueva York, 1957, pp. 154s. Nótese especialmente toda la última conferencia.

sus obras *A Study of History* [Estudio de la Historia] (1934-39), y *Civilization on Trial* [Juicio a la Civilización] (1948). A primera vista su pensamiento parece asemejarse al de Spengler. Nos muestra una serie de culturas auto-suficientes que ya han visto su surgimiento y su caída. Sin embargo, esto no es, como en Spengler, resultado de su vinculación con las leyes biológicas. Toda cultura es una *Gestalt* en la que el hombre lucha con los problemas que se le presentan. Puede fracasar en esta batalla; entonces la cultura será destruida. También puede ganar y crecer hasta alcanzar grandes posibilidades. Ya veinte culturas han fracasado. Pero todo apunta al hecho de que el ciclo es el último secreto del proceso de la historia. Esto es lo que Toynbee no desea. Aquí comienza lo que podemos llamar su teología de la historia – que a partir del sufrimiento, combinado con la caída de una cultura, crece un hambre más profunda por Dios y por un conocimiento de Él. El ciclo sirve para la evolución de la religión y el enriquecimiento de la vida espiritual del hombre.

Esta interesante perspectiva coloca el significado de la historia fuera de sí misma, en la relación individual del alma con Dios. Sin embargo, la declaración de Toynbee sobre la evolución de la religión es teológica e históricamente tan debatible que apenas puede ofrecer alguna fortaleza inspiradora. Pero más importante aún, apenas existe alguna conexión orgánica con su visión del proceso histórico en sí, el cual sigue estando sujeto al ciclo.

Ninguna de estas tres perspectivas, aunque todas investigan un nuevo significado, es capaz de romper la barrera que

rápidamente se está estableciendo sobre la cultura europea; esta es la noción de que la historia carece de significado y de propósito. Una vez que los ojos de una persona se acostumbran a estas cosas, descubrirá las expresiones en todas partes: por un lado, expresiones de gran duda, y por el otro, expresiones de la búsqueda apasionada de un nuevo significado. La extraordinaria obra del Profesor F. L. Polak, *De Toekomst is verleden Tijd* ('El Futuro es Tiempo Pasado', 1955), muestra cuán profunda es esta noción, y con cuánto temor ha llenado las mentes conscientes. El escritor es de la opinión que 'el surgimiento y la caída de la imagen del futuro precede, y se asocia con, el surgimiento y caída de la cultura'.¹⁰ El volumen I trata con las perspectivas clásicas del futuro bajo el encabezado, 'La Tierra Prometida'; el volumen II, 'Rompiendo las Imágenes del Futuro', describe el debilitamiento de la fe en el significado de la historia (Polak lo llama 'des-utopización') en el pensamiento de la Europa moderna. Parece bastante obvio cuán profundamente el historicismo se ha comido nuestro sentido de la historia.

Nuestra posteridad ya toca a la puerta; a la puerta del cerrado Reino del Futuro. ¿Les dejaremos a su propia suerte con un 'después de nosotros el diluvio,' o les daremos la respuesta del primer hombre al primer llamado de despertamiento en el mundo – Aquí estoy?¹¹

Es típico que la obra de dos volúme-

10. I, p. 27. En el original esta frase se halla en letra cursiva.

11. *Ibid.* II, p. 331.

nes de Polak brinde un cuidadoso diagnóstico, sin una terapia equivalente.¹² Obviamente, uno no puede darse a la tarea de edificar imágenes del futuro. Este diagnóstico sigue siendo conscientemente estéril porque no puede liberarse de las ataduras del subjetivismo. Simplemente no es posible que lleguemos a crear un sentido de la historia. Nos es – o no nos es – dado.

El Marxismo

Sin embargo, teniendo como trasfondo esta necesidad e incertidumbre en

12. Su declaración más clara sobre este punto se encuentra en ‘La Responsabilidad por el Futuro y el Tiempo Aún Lejano’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 49, 21 de Enero, 1957, p. 81. La declaración se reproduce aquí debido a su importancia: ‘La grieta, ahora, ya no es entre esto y otra mejor sociedad, sino entre los así llamados idealistas, que miran hacia delante, y los así llamados realistas, que miran *alrededor*. Los protagonistas del aquí-y-ahora parecen estar ganando terreno. Su eventual éxito podría conducir a una victoria Pírrica. Porque, si puedo repetir, el triunfo final irá hacia aquellas personas de los dos mundos, quienes en la oscuridad más profunda mantienen sus ojos en la luz radiante de la Ciudad del Mañana. Irá a aquellos que batallan hasta el último aliento en busca de la Tierra Prometida donde los hijos de sus hijos podrán vivir en paz y felicidad, al final glorioso del doloroso peregrinaje del hombre.’

el pensamiento europeo occidental acerca del futuro y el significado de la historia se levanta un fenómeno poderoso de dimensión mundial en el que estas cuestiones se resuelven con gran certeza y de una manera concreta – el *Marxismo*. Esto también es producto de Europa Occidental; y eso desde el siglo diecinueve. Marx proviene de la escuela de Hegel, pero avanzó hacia una línea positivista, o más bien materialista. Ya hemos señalado que muchos positivistas y naturalistas continuaron hablando de ‘progreso,’ ‘meta’ y ‘significado.’ Esto también es cierto en un alto grado en el pensamiento de Marx. Esta combinación se ha convertido en la gran atracción del Marxismo. El proceso de la historia es dominado y dirigido por leyes ‘científicamente fijas’ de proporción de producción y tecnología; leyes que son formuladas por el materialismo histórico. Con estas leyes como base, el futuro puede ser predicho con certeza científica. La lucha de clases impulsa la historia hacia adelante hasta que el capitalismo colapse y el poder sobre los medios de producción caiga en manos del proletariado. Entonces termina la batalla entre el hombre y la naturaleza, el hombre y el hombre, el individuo y la corporación. La injusticia y el crimen se detendrán. Entonces el hombre finalmente llega a encontrarse a sí mismo. El Manifiesto Comunista enuncia la escatología con las siguientes palabras clásicas,

En lugar de la antigua sociedad civil con sus clases y luchas de clases, habrá una comunidad en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos.

De este modo, ‘a partir de la noche y de la necesidad, se origina el nuevo amanecer’ de la sociedad sin clases. Algunos han señalado correctamente la tendencia profético-mesiánica en el pensamiento de Marx, el judío educado a la usanza Protestante. El Comunismo recibe su tremendo poder de reclutamiento e impulso de la herencia Judeo-Cristiana, aunado a una conformidad naturalista con la ley del proceso económico. ¿Acaso no es cierto que ‘el comunista ingenuo es un mejor creyente en el futuro que el cristiano promedio o incluso que el teólogo promedio’?¹³

La Alternativa Amenazante

Estos hechos nos han conducido hacia un dilema de proporción mundial. Por un lado encontramos la cultura Occidental que, en el curso de un siglo y medio, perdió casi completamente la noción de un significado de la historia. Por el otro lado encontramos al comunismo el cual es motivado por una convicción sólida y concreta con respecto al significado de la historia. La cultura Occidental se ha debilitado por la noción del sin sentido – la carencia de significado; al mismo tiempo quiere, con todas sus fuerzas, aferrarse a los bienes y valores que hizo suyos durante los siglos cuando la fe en el futuro y la dirección hacia una meta por parte de la historia aún le permitían alcanzar grandes cosas. Añadido a esto está el hecho que mientras tanto las fuerzas que nacieron a partir de esta fe – el

deseo de trabajar, el impulso al desarrollo, el conocimiento tecnológico, el cuidado de los débiles, las formas democráticas de gobierno, etc. – han ganado al mundo y también han liberado, o están liberando, a la gente de Asia y África del ciclo de su existencia. Estos pueblos ahora se extienden hacia esas fuerzas para edificar su propio futuro. Pero no son capaces de desarrollar estas fuerzas pues no son alimentados por una fe fuerte en el futuro del hombre y en el significado de la historia. ¿Acaso les ofrecerá el comunismo este significado? Entonces deben pagar el precio de revoluciones sangrientas, fanatismo, dictaduras y un desprecio por el individuo. ¿Les ofrecerán Europa y los Estados Unidos este significado? Pero estos con frecuencia no conocen otro significado que el del progreso materialista y tecnológico llevado a cabo por un humanitarismo vago o un racionalismo escéptico. De modo que muchas naciones deben hacer una elección desafortunada entre un significado erróneo o una total falta de significado.

Pero rechazamos esta alternativa amenazante con todo nuestro corazón. Fue la revelación de Dios la que una vez nos ayudó a descubrir los eventos como historia. Únicamente el camino hacia esa revelación nos puede señalar el sendero hacia el futuro. Este libro descansa en la convicción de que la historia tiene significado, y que este significado puede encontrarse donde Europa lo recibió una vez – la revelación de Dios en Israel y en Jesucristo. Las siguientes páginas se concentran en la descripción, y en la reflexión, del concepto de la historia que viene dado con esta revelación.

13. Eugen Rosenstock-Hüssy, *Heilkraft und Wahrheit*, Stuttgart, 1952, p. 38 (en cursiva).

2

LA HISTORIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Los escritores del Antiguo Testamento encuentran en la auto-revelación de Dios el factor en los eventos del mundo por los cuales los eventos individuales son ubicados en una conexión espiritual, lo cual hace que los eventos sean significativos; i.e. solo a través de ella un caos de eventos cambiantes y apresurados llegan a ser comprensibles como historia real. Bajo la impresión de esta divina experiencia no pueden describir los eventos del mundo de ninguna otra manera que no sea como una sucesión histórica en la que todo se halla unido bajo la dirección de Dios, y se mueve hacia un objetivo definido.

W. Eichrodt, 'Offenbarung und Geschichte im Alten Testament', *Theologisch Zeitschrift* IV, 1948, pp. 321s.

En Israel la historia era liberada radical y permanentemente de la ley de la naturaleza, y allí la historia era descubierta. No en el sentido que Israel encontrara la historia en un acto único de pensamiento; ni siquiera en el sentido de que había descubierto algo que, aunque oculto, ya existía. Sino que los israelitas habían llegado a estar en contacto con un Dios que cambiaba los eventos en historia por medio de Sus hechos delante de sus oídos y sus ojos.

El Significado del Éxodo y el Sentido de la Historia

El Antiguo Testamento está repleto

de estos hechos. Sin embargo, es claro que el origen del sentido de la historia está conectado con un evento particular que se halla impreso de manera indeleble en el espíritu de Israel – la liberación de Egipto en el cruce milagroso del Mar Rojo. Son numerosos los testimonios en los cuales se presenta este carácter fundamental de la intervención de Dios. Más revelador aún es el hecho de que el recuerdo de esta intervención por medio del festival de la Pascua formaba el centro de la adoración de Israel. Los israelitas expresaban una confesión de fe (según von Rad una muy antigua) con respecto al Éxodo en la presentación de los primogénitos (Deut. 26:5-9). Posteriormente fecharon su historia a partir del Éxodo (1 Reyes 6:1). Todas las instituciones y ordenanzas de la

vida de Israel tienen como trasfondo este hecho; el padre debe transferirlo a su hijo (Deut. 6:20ss.).

Sin embargo, en la mente de Israel esta función del Éxodo no era necesariamente de una naturaleza que creara historia. Podríamos presumir que funcionaba como un 'mito', un evento del oscuro pasado que establecía los cimientos para la existencia de Israel, y por esa razón debía ser recordado y celebrado continuamente. La existencia de Israel hubiese sido entonces únicamente una mirada en retrospectiva basada en la repetición, y por ende aún hubiese estado sin historia. Uno recibe ocasionalmente esta impresión, por ejemplo, cuando se lee Deuteronomio o algunos de los Salmos. Pero la impresión es falsa. Muchos testimonios prueban de manera innegable que el Éxodo inauguró una historia real. La liberación efectuada por Dios no fue una meta en sí misma, sino que tuvo el propósito de ser una directriz hacia la tierra prometida. De modo que los cuarenta años entre la entrada y el Éxodo fueron dirigidos hacia una meta, y también fueron historia real. Pero la historia no se detuvo en Canaán. La historia se describe allí como un movimiento hacia un clímax – el reinado de David. Pues pronto se hace evidente (ver *Jueces*) que la entrada no fue un cumplimiento total de la historia, en parte porque la meta final de Dios es mucho más amplia, y en parte porque el progreso se vio obstaculizado por la infidelidad de Israel. Por la misma razón el clímax bajo David y Salomón tampoco es un fin. La línea de la historia declina hacia el exilio. Los profetas mayores y los libros históricos posteriores miran a Dios continuando con su guía y batalla. En

medio de todo lo que es contrario a sus expectativas esperan a un nuevo ungido proveniente de la casa de David, y la Era Mesianica en la cual la dirección de Dios para con su pueblo alcanzará su meta.

El Éxodo no es un mito, sino el comienzo de la historia. Es alabada como tal en los Salmos 78, 106 y 136, y en la emotiva confesión de los Levitas en Nehemías 9. El recuerdo del Éxodo se encuentra con frecuencia en aquellos registros de la confesión de pecados (ver II Reyes 17:7, 36; Isa. 52:4-6; Jer. 2:6; 32:21ss.; Amós 2:10; 3:1s.; Miqueas 6:4; Salmo 78; 106). Es culpa del hombre que la historia no haya aún alcanzado su meta. La infidelidad del hombre, y la fidelidad de Dios, mantienen juntas a la historia en movimiento. Surgió la noción de que la guía de Dios alcanzará su meta otra vez únicamente cuando suceda una intervención milagrosa, como antes, cuando Israel atravesó el Mar Rojo. Los profetas describen con frecuencia la inauguración de la Era Mesianica en términos de la liberación de Egipto, aunque saben que la liberación por venir, tanto de la ansiedad como de la infidelidad, sobrepasará a la primera (ver Isa. 4:5; 10:24-27; 11:16; 43:16ss.; 48:20s.; 52:12; Jer. 16:14s.; 23:7s.; 31:32; 32:39s.; Oseas 2:14; 12:10s.; Miqueas 7:15; Zac. 10:10-12).

De modo que el verdadero Éxodo aún está por venir. Sin embargo, éste involucra no solamente a Israel, sino a todas las naciones. La peregrinación de Israel a lo largo del tiempo tiene un propósito de alcance mundial. El reposo de Israel significará la paz para todas las naciones. No se alcanza la meta hasta que todas las naciones detengan sus guerras y suban a

Sión para aprender la ley de Yahvé (Isa. 2:1-5; Miqueas 4:1-5). Dios ha apartado a Israel desde el Éxodo, para que más tarde puede llegar a convertirse en el centro de un mundo en el que todas las naciones pertenecerán a Dios (Isa. 19:23-25). Esta poderosa visión no estuvo viva en todos los períodos, y ciertamente no para todos los hombres; pero es el desenvolvimiento último del sentido de la historia que fue puesto en movimiento con el Éxodo de Egipto.

La persona y la obra de Jesucristo no se pueden entender aparte de este comienzo de la historia con el Éxodo. Especialmente Mateo, quien escribe para los judíos, presenta esto de manera clara y sencilla. Cristo es llamado de Egipto (2:15); pasa a través de las aguas (3); hace el viaje a través del desierto (4); hace el pacto en la montaña (5); y cuando muere, da su vida como el Cordero Pascual cuya sangre salva no únicamente a Israel, pero ahora que el fin del tiempo ha llegado, también significa el éxodo de la casa de esclavitud para todas las naciones.

Abraham

Uno puede haberse preguntado porqué hemos asociado la obra de Dios – creadora de historia – de una manera tan íntima con el Éxodo de Egipto sin haber mencionado primero el llamado de Abraham a salir de Ur de los Caldeos. Muchos de los testimonios históricos y proféticos del Antiguo Testamento señalan en retrospectiva hacia el Éxodo, y muy raras veces en este sentido con Abraham (si he contado correctamente esto solo sucede en cinco ocasiones, todos en pasajes tar-

díos: 1 Reyes 18:36; II Reyes 13:23; Salmo 105; Isa. 29:22; y Miqueas 7:20s.). Sin embargo, es diferente en la historia del gran historiador y profeta a quien llamamos el ‘Yahvista.’ Él inicia las acciones de Dios – creadoras de historia – con Abraham. Esto se asocia con la función de Abraham en la historia como ‘personalidad corporativa.’ Abraham es más que una figura histórica: la historia de su posteridad está anticipada e incluida en su historia. Lo ejemplar, lo profético y lo histórico se hallan tan entremezclados en el Génesis que es para nosotros inconveniente buscar aquí el origen del sentido de la historia por parte de Israel, cuando Israel en sí nos dirige en otra dirección. Pero precisamente estos elementos proféticos y ejemplares, comenzando en Génesis 12, son de extrema importancia para nosotros. De hecho, aquí se concentra todo el significado de la historia de Israel. Abraham, y con él toda la nación, es llamado a alejarse del ciclo naturalista de la existencia por el cual vivía en Mesopotamia. Así se inicia su camino. Es un peregrino orientado hacia una meta que no alcanza. Y esa no es únicamente *su* meta, pues ‘en ti serán benditas todas las familias de la tierra’ (Gén. 12:3). Con frecuencia Israel pudo haber conocido la tentación de romper el gran viaje temporalmente; los testigos a quienes debemos agradecer por Génesis 12, muchos de los Salmos y libros de profecía sabían que la nación había sido colocada en un sendero que terminaría únicamente cuando un Israel refinado llegase a ser el centro de un mundo de naciones y del cual brotarían todas las bendiciones y sobre el cual brillaría la gloria del Señor.

Los Salmos de la Realeza

Podría parecer que esta forma de pensar se interesa únicamente con el pueblo de Israel; y para muchos escritores este habrá sido el caso. Pero, a partir de lo anterior, está claro que todo esto, si se razona en ello adecuadamente, ha abierto de par en par las perspectivas más amplias. Estas perspectivas se extienden, por un lado, hasta la creación, y por el otro, al *eschaton* – el triunfo definitivo de Dios. Esto es particularmente cierto de una cantidad de Salmos que tienen un gran significado para nuestro tema de discusión, los así llamados Salmos Reales. Entre estos incluimos, en un sentido estrecho, aquellos Salmos que alaban a Dios como el rey del mundo (47, 93, 96, 97 y 99), y en un sentido más amplio, muchos Salmos que, sin esta denominación, cantan acerca del reinado de Dios sobre el mundo en toda su extensión a través del espacio, y especialmente, el tiempo (24, 46, 48, 75, 76, 92, 95 y 98). Desde los estudios relacionados del erudito noruego Mowinckel, se ha hecho popular explicar estos Salmos como surgiendo del culto, y luego relacionarlos especialmente con una entronización de la divinidad (un tema de orientación babilónica) – en este caso, de Yahvé. Sin embargo, esto último está sujeto a considerable disputa. No se conoce nada en el Antiguo Testamento que trate con un festival de entronización; asociar los Salmos Reales con esto es como tratar de explicar lo conocido a través de lo desconocido. Es posible imponerle al Antiguo Testamento la función de estos y muchos otros Salmos en la adoración (ver I Crón. 16; II Crón. 29 y 30). Pero permanece la pregunta de

si estos fueron compuestos para y por causa de la adoración, o si fueron usados después de haber sido originados en alguna otra parte. Personalmente creo que esto último es verdad de la mayoría de los Salmos Reales. Su origen ha de buscarse en eventos históricos concretos. Estos eventos fueron, probablemente en su mayoría, victorias gloriosas sobre los enemigos o liberaciones milagrosas de alguna necesidad, en las cuales los poetas vieron el poder superior de Yahvé sobre las fuerzas contrarias.

El Salmo 93 sugiere un buen resumen de la proclamación de los Salmos Reales. Este Salmo comienza, al igual que los Salmos 97 y 99, con la expresión *Yahweh malak*. El significado de estas palabras suscita diferencias profundamente arraigadas. Nos ajustamos a la traducción, ‘El Señor es rey’, que es sugerida por la secuencia y el acento ligero sobre el verbo que fluye de la secuencia. Pero la antigua traducción griega, la Septuaginta, ya la había traducido como ‘el Señor *ha llegado a ser* rey’, una opinión que también encontramos en el libro de Apocalipsis (ver más adelante). Algunos incluso la traducen ‘el Señor *llegará a ser* rey’. Esta diferencia de opinión no carece de trascendencia, pues los Salmos Reales tratan con un reinado que incluye el pasado, el presente y el futuro. Este es también el caso en el Salmo 93. El versículo 1 busca una revelación especial del poder de Yahvé en el presente. La posibilidad de esto depende de lo que se confiesa en el versículo 2, ‘Tu trono ha sido establecido desde la antigüedad’. Dios interviene repetidamente de manera triunfante con el propósito de revelar y confirmar su reinado porque Él ha ejecutado su reinado

sobre la tierra desde la creación. Él continúa en la historia lo que comenzó en la creación. Entonces controló las aguas y las fuerzas del caos y les dio un lugar en su cosmos (ver Gén. 1:2, 6s., 9s.). Él sostiene esta obra aún cuando las ‘aguas’ (vss. 2-4) se levantan para perturbar el orden de la creación. Estas ‘aguas’ (los israelitas pensaban en el Nilo, el Tigris y el Eufrates) son aquí los nombres de los poderes mundiales que amenazan al pueblo y la obra de Yahvé. Pero Él no deja sin terminar lo que su mano ha comenzado. Dios confirma su acto de creación en el hecho que estos poderes amenazantes son continuamente subyugados. Los decretos concernientes a su reinado prueban ser ‘muy firmes’ (vs. 5a). El poeta mira el templo en su santidad e inviolabilidad como una indicación sacramental del hecho de que las fuerzas del caos no pueden perturbar esta obra (vs. 5b). Sabe que por esta razón puede mirar al futuro con confianza. La certeza de que este poder superior de Dios no puede terminarse resuena en las palabras, ‘por los siglos y para siempre’. Cuando comparamos esta canción con otros Salmos Reales tales como el 96 y el 98, y cuando comparamos sus palabras de conclusión, hay razón para leer más en las palabras, ‘por los siglos y para siempre’, a saber, una visión al futuro, la revelación final del reinado de Dios como rey, en el que Él como gobernante subyugará al orgulloso adversario para siempre. Se entiende fácilmente que, desde este punto de vista, algunos podrían desear traducir *Yahweh malak* como ‘el Señor llegará a ser rey’. Si consideramos los Salmos Reales como un grupo es claro que el reinado de Dios está activo en la creación, en la historia y en la consumación. Aquello que en la creación

era solamente un principio será más tarde completamente realizado a través de los dolores de la historia.

Esta visión tiene una interpretación especial en el Salmo 75, el cual, en el sentido más amplio, puede ser considerado como parte de este mismo grupo. En este Salmo el poeta habla con Dios. Como es frecuentemente cierto de los Salmos de Asaf, encontramos aquí un hombre en tentación. Él ve que los orgullosos triunfan y que los piadosos son vencidos. Pregunta: ¿cómo puede ser esto posible? Dios mismo le da la información y la perspectiva por la cual puede perseverar de cara a esta tentación (vss. 2 y 3). Este consejo de Dios le dirige hacia el futuro (vs. 2), y a la creación (vs. 3), en el que la última referencia sirve claramente como el fundamento de la primera,

Al tiempo que señalaré Yo juzgaré rectamente.

Se arruinaban la tierra y sus moradores; Yo sostengo sus columnas.

Lo último se llevó a cabo en la creación. Su orden puede ser amenazado, pero no puede ser destruido. Las fuerzas del Caos pueden imponerse por un tiempo, pero esto sucede en virtud de la paciencia de Dios, y a su tiempo darán paso a su reinado el cual ajustará todas las cosas (ver vss. 7s.). Es inútil preguntarse aquí si el salmista pensaba en un evento ‘histórico’ o ‘escatológico’. Aquí, como en las demás partes en los Salmos, las perspectivas se hallan entrelazadas. Todas las victorias históricas de Yahvé sobre el adversario son, por un lado, una confirmación de su acto de creación, y por el otro, una promesa de su bendición venidera y final. La

historia es el camino por el cual el rey se abre paso ‘venciendo y para vencer’ (Apoc. 6:2) desde la creación hasta la consumación.

Esta cita del libro de Apocalipsis no está aquí por accidente. El testimonio de los Salmos Reales con respecto a la historia resuena con claridad en la proclamación del Nuevo Testamento. A veces el tema de los Salmos Reales es copiado de manera casi literal, expresa y consciente en el Apocalipsis. El *Yahweh malak* se escucha en las canciones celestiales de alabanza que acompañan la batalla de Dios en la historia. ‘Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos’ (Apoc. 11:15; ver también 11:17s.; 12:10, y 19:6). Los Salmos Reales nos muestran las amplias perspectivas en las cuales se entendía la vida a partir del Éxodo, o al menos como llegó a entenderse a medida que pasaba el tiempo. La elección y liberación de Israel, y la presencia guiadora e instructora de Dios a través del desierto, Canaán y el exilio forman los eventos centrales de la salvación en los que se acepta y entiende el secreto de su interés en todo el mundo. El interés de Dios por Israel es una desviación sorprendente del ciclo normal de la existencia. Pero, como lo proclaman los Salmos Reales, este interés ha llegado a ser el centro que ilumina el ciclo, que ahora aparece no como un ciclo en lo absoluto, sino como historia dirigida hacia una meta.

Los Profetas

La descripción de la proclamación de los Salmos Reales nos ha traído al testi-

monio asociado de los profetas. En ellos la historia es *el* tema central. Esto, claro está, es expresarlo en términos demasiado académicos. Su tema es Dios en relación con Israel y el mundo; una relación de juicio y gracia tanto hoy, como mañana y en los últimos días. Ellos confiesan y proclaman a Yahvé como el Dios de la historia. Sin embargo, los énfasis son diferentes a los de los Salmos Reales. De cualquier modo, la proclamación de los profetas, tomada como un todo, excede a la de los Salmos Reales en dos puntos.

En primer lugar, las fuerzas opositoras son vistas no solamente como adversarios, sino más como instrumentos del gobierno de Dios. Esto se confiesa muy fuertemente con respecto a Asiria en Isaías 10. El conocimiento de que Dios batalla en la historia con sus adversarios no condujo a Israel al dualismo, como fue el caso con Zarathustra. Dios aún es soberano sobre sus propias batallas. Incluso usa a sus adversarios y ejecuta sus juicios a través de ellos para así castigar o glorificar a Israel y las naciones. Isaías vio como Asiria era usada de esta manera, así como Ezequiel y Jeremías vieron a Babilonia. Así pues, las langostas de Joel 1 y 2 son señales de los juicios de Dios, y el presagio del juicio final venidero.

En segundo lugar, Israel, con más fuerza que antes, es contado entre los poderes que obstaculizan el desenvolvimiento del reinado de Dios. En este sentido, Isaías es el más cercano a los Salmos Reales. Para él el santuario y la nación son inexpugnables como señales de la insuperable fidelidad de Dios. Esto ya no es cierto en Ezequiel y Jeremías. Dios rechaza a su pueblo y su santuario (Jer.

7:1-15; Eze. 9s.). Pero la caída de Israel y la destrucción del templo no significan victoria para los adversarios, sino más bien escarmiento por parte de la ira amorosa de Dios, ayudada por los adversarios. Se puede ver como esta segunda perspectiva está asociada con la primera. La batalla de Dios en la historia pierde toda apariencia como estrechez nacionalista. Aquel que temporalmente rechaza a Israel y escoge a Ciro como su instrumento, es al mismo tiempo el Dios que permanece cubierto por un velo. Y aún así, en todo esto Él es el Redentor cuyo amor todavía triunfa (Isa. 45:15). Esto se mira mejor en el Deutero-Isaías.

Escogeremos unos pocos pasajes de los escritos proféticos que merecen nuestra atención particular en conexión con esto si es que queremos examinar el tema un poco más de cerca; estos incluyen el así llamado apocalipsis de Isaías (24-27), la visión del futuro en Ezequiel (36-39), Deutero-Zacarías, y Daniel 7. Estos contienen expresiones curiosas y concretas del sentido de la historia que conducen a la era apocalíptica. Estos tienen un significado real si vamos a de entender las mentes de Jesús y los apóstoles cuando ellos, también en este sentido, vivieron ‘a partir de las Escrituras’.

El Apocalipsis de Isaías

Primero el apocalipsis de Isaías. Mencionarlo de primero no quiere decir que sea el más antiguo de los cuatro testimonios; esto es posible pero no del todo cierto. Muchos autores, incluyendo a Beek, defienden la opinión de que este pasaje proviene de la pluma de Isaías,

alrededor del 750 a.C. y que fue escrito después del terremoto que destruyó la ciudad de Moab, con el objetivo de inducir a los habitantes a buscar refugio en Jerusalén.¹⁴ Por otro lado, hay una opinión sostenida por muchos de que debe fecharse poco antes del cierre del canon (c. 270 a.C.) y que si involucra a Moab (lo cual se disputa) señala a la conquista del área por parte de los Nabateos en la primera parte del siglo tercero.¹⁵ La fecha es de poca importancia para nuestro estudio (para otros temas, especialmente la resurrección de los muertos, es extremadamente valiosa) puesto que tratamos aquí con la visión de la historia que el escrito contiene. Tiene que ver con una profunda humillación de la ciudad y el país de Moab. El profeta mira en esto el triunfo del juicio de Dios sobre sus enemigos y gracia para su pueblo. Al mismo tiempo ya ve en este evento histórico el comienzo del juicio final y el último reino. El profeta mira la caída de Moab como el amanecer de la caída del mundo, mientras que la liberada Sión llega a ser el lugar de donde se destierran la pena y la muerte, y se prepara la fiesta para todas las naciones.

La combinación de estas perspectivas y la penetración de los eventos del gran Fin son esenciales para la experiencia profética de la historia.

14. M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apocalyptiek van het Oud- en Nieuw- Testamentsch Tijdvak*, Haarlem, 1950, vol. II, §2.

15. E. S. Mulder, *Die Teologie van die Jesaja-Apokalypse*, Groningen, 1954, p. 93. Para un estudio de las varias opiniones ver el capítulo tercero, *passim*.

El escritor coloca aquí un evento que sucede en el marco de la historia – la caída de Moab – ubicándolo en un tiempo final escatológico, y mira al enemigo político, Moab, transformado en un enemigo escatológico del tiempo del fin, incluso como un enemigo en el futuro Reino de Dios.¹⁶

Este pasaje jugó un papel importante en la escatología de la Iglesia Cristiana primitiva; las citas incluirían Mateo 21:42; I Cor. 15:54; Apoc. 20 y 21.

Ezequiel 36-39

Encontramos el mismo entendimiento en la visión de Ezequiel del futuro del mundo e Israel, pero con un enfoque diferente. Ezequiel vivió durante el exilio. Aunque Jeremías (y también, en alguna medida, el Deutero-Isaías) se unió al regreso del exilio con el esperado día de salvación, Ezequiel miró más allá, hacia el futuro. Para él, el regreso por venir también era escatológico, como son todos los tratos de Dios con Israel; su juicio y gracia se hallan activos incluso aquí. Pero esto no le impide elaborar su propia opinión con respecto a la sucesión histórica de eventos. La salvación de Dios en el regreso de Babilonia se canta en el capítulo 36. La expectativa de que el reino de las diez tribus y de las dos tribus se vuelvan a unir bajo un descendiente de la casa de David se asocia con esto en 37:15ss. Al mismo tiempo la famosa visión del valle de los huesos secos (37:1-14) se refiere al hecho de que el regreso en sí aún no tiene significado sin el Espíritu vivificador del

16. *Ibid.*

Dios de Israel. Pero después del regreso, el Espíritu será derramado sobre la nación. Sin embargo, esto aún no será la consumación. Todo esto no es la última palabra de Dios, sino su próxima a la final. Luego de esto un terrible poder se levantará contra Dios y su pueblo. Es ‘Gog, de la tierra de Magog, príncipe soberano de Mesec y Tubal’ (38:2). El nombre Magog está presente en la así llamada tabla de las naciones (Gén. 10:2), junto con los nombres de otras naciones las cuales se piensa se hallan en las inmediaciones del Cáucaso y el Mar Caspio. Para Ezequiel el nombre tenía el terrible sonido del ‘lejano norte’ de los bárbaros, los poderes del caos político. Con este nombre está asociado el nombre de un gobernante, Gog. Los esfuerzos por probar que fue un personaje histórico (e.g. Gyges) han sido poco concluyentes. Es más probable que el nombre sea un derivado de Magog; una duplicación con un sonido de mal agüero. Gog es el pseudónimo misterioso del adversario aún desconocido a quien Ezequiel ve aparecer después del regreso del exilio. Su apariencia se explica parcialmente en términos históricos. Pero la figura es ampliada. Gog es el último adversario, el más grande, convocado por Dios con el propósito de demostrar su poder divino y superior. Gog es una entidad escatológica. La totalidad del cosmos está involucrado en batalla en contra de él (38:20). La victoria sobre él significará el reinado inquebrantable de Dios. En términos del Nuevo Testamento, Gog es el anticristo; la expresión última y más completa de las aguas que, según el Salmo 93, levantan su rugido contra el reinado de Yahvé. El conocimiento de que en toda batalla entre Yahvé y sus adversarios, el fin, el *eschaton*, está en juego, fue asociado en Eze-

quiel y otros (ver más adelante en Daniel; ¿quizá también el escritor del apocalipsis de Isaías con su concepto de Moab?) con la convicción de que aún habrá una última batalla la cual superará a todas las demás y en la cual se decidirá para siempre la batalla. Beek se aventura a ir un paso más allá al sugerir que el regreso de Israel y el derramamiento del Espíritu (Ezequiel 37) es la próxima a la expresión más elevada del poder superior de Dios. Lo mira como un 'reino en el ínterin', y llama a Ezequiel el creador de la idea del reinado milenial.¹⁷ El Apocalipsis de Juan, en cualquier sentido, entendía Ezequiel 37s. de esta manera. Las raíces del reino milenial de Apocalipsis 20 no se encuentran en los apocalipsis judíos post-canónicos, ¡sino en Ezequiel 37 y 38! El hecho de que este reino termina con el apareamiento de Gog y Magog, y que su caída se describe con citas de Ezequiel 38, disipa todas las dudas. Volveremos a este tema cuando discutamos el reinado milenial. Aquí hemos tratado de señalar como Ezequiel le dio algunos giros nuevos a la visión profética de la historia; o mejor aún, cómo extrajo consecuencias adicionales de esta visión.

El Deutero-Zacarías

En la segunda parte de Zacarías (9 – 14) la figura del futuro histórico-escatológico se halla aún más entremezclada. Este pasaje es llamado con frecuencia el Deutero-Zacarías porque trata con otro tema diferente al de la primera mitad del libro, y por lo tanto, se le atribuye a otro profeta que vivió ya sea después de Zacarías o

antes del exilio. Esto último es muy poco probable. El exilio y la diáspora son tomados como un hecho (e.g. 10:9-10), y el carácter deliberadamente misterioso del pasaje es ya una transición a lo apocalíptico. En mi opinión no hay razones convincentes para no asignarle este pasaje a Zacarías. Pero la cuestión de la fecha, para nuestro propósito, no es de importancia decisiva. La incertidumbre con respecto a la fecha es de menos interés que la incertidumbre con respecto a su significado. La composición es incierta, el texto es a veces corrupto, y con frecuencia es deliberadamente enigmático. Por todas estas razones no es aconsejable para los laicos interesarse ellos mismos con los detalles. Sin embargo, el punto principal es muy claro. Estas profecías tienen un origen concreto e histórico en la corrupción de los líderes de Judá (los 'pastores' de 10 y 11), y en las prácticas paganas de idolatría y falsa profecía (10:2; 13:1-6). La revelación del poder de Dios en el regreso de Babilonia ha quedado en el pasado. Los judíos experimentan lo que Ezequiel había previsto; el Reino de Dios no vino de esta manera. La batalla entre Yahvé y sus adversarios continúa. Una nueva batalla, grande y decisiva aún se encuentra en el panorama. Esta batalla será contra los enemigos que en el futuro cercano amenazarán a Israel. La atención se dirige particularmente a Egipto, Asiria, Persia y Grecia. Ellos marcharán contra Jerusalén y casi la subyugarán. La infidelidad de Israel es la razón por la cual se llega hasta este punto. Israel puede funcionar como el centro de un mundo de naciones sólo después de una purificación radical. Un pastor misterioso será levantado en Judá, quien tomará la causa de la nación oprimida a favor de Dios. Pero su labor es

17. Beek, op. cit., vol. II, §4.

ignorada, y por esa razón su obra traerá juicio sobre Israel (11:4-17). Esta persona probablemente es la misma que será traspasada (12:10-14). Llegará el momento en el que Israel se dará cuenta como ha pecado contra Dios. Dios incluso dice en 12:10, 'Mirarán hacia mí, a quien traspasaron' (RV95).¹⁸ Levantarán un lamento por los muertos, y Dios liberará a la ciudad afligida por medio de su aparición en el Monte de los Olivos (14:1-7). La dividida nación de Israel será entonces reunida, las naciones vencidas se arrepentirán. Jerusalén llegará a ser el centro cultural mundial, y habrá llegado el tiempo de las grandes obras del Espíritu en el que desaparecerá la división entre lo santo y lo profano (14:8-21). De este modo se inaugura el reino de paz. Un rey reinará en Sión, quien quitará los caballos de guerra y cabalgará sobre un pollino (9:9s.). Provenirá de un pueblo simple, de grupo de personas oprimidas y temerosas de Dios. Él es llamado un 'redimido'. ¿Es el pastor revivido? Es posible que Zacarías tenga en mente al siervo sufriente de Isaías 53 en esta expresión de humildad y glorificación.

Estos misteriosos capítulos tienen

18. Esta es la traducción apropiada (*elai* significa 'a mí'), que también se encuentra en la Septuaginta. De esta manera solamente una comparación con la deidad ejecutada, Hadad-Rimmon, es lo que tiene sentido. Muchos exegetas y traductores se atemorizan por esta inusual identificación tan abierta de Dios y el hombre, y siguen varios manuscritos antiguos que leen *elaw* ('a él') que se asocia más fácilmente con el uso de la tercera persona que le sigue.

mucho que decirnos. Tenemos aquí la misma imagen de una alianza final de adversarios antes de la consumación, tal como la que encontramos en Ezequiel. Pero hay nuevos giros. El mismo Israel se hace del lado de los adversarios. En la *Gestalt* del pastor traspasado la obra de Dios parecerá haberse revertido a la nada. Amplios caminos de dolor y purificación se encuentran por delante de la nación. Debido al pecado del mundo, particularmente el pecado de su propio pueblo, el camino de Dios hacia el reino sigue una desviación amarga.

Las páginas del Nuevo Testamento están llenas de alusiones a este desvío. Estos capítulos han tenido un estupendo significado para el sentido de mesianismo y la Pasión de Jesús, lo mismo que para los conceptos cristológicos de los escritores del Nuevo Testamento. El Príncipe de paz cabalga sobre un pollino (compare Zac. 9:9 con Mateo 21:5 y Juan 12:15), y regresará de esa misma manera (Mat. 23:39). El pastor es muerto y las ovejas son dispersadas (compare Zac. 13:7 con Mateo 26:31 y Marcos 14:27). Se le valora tan solo en treinta piezas de plata (compare Zac. 11:12s. con Mat. 26:15; 27:9). Pronto se darán cuenta de quién es aquel a quien has traspasado, y todas las razas de la tierra harán lamentación por él (compare Zac. 12:10 con Juan 19:37 y Apoc. 1:7). Cuando Jesús quiso discutir la llegada del Reino se dirigió al Monte de los Olivos (Mateo 24:3; Marcos 13:3); se despide desde esta montaña y los ángeles proclaman que él volverá de la misma manera (Hechos 1:11). La importancia de este monte expectativa de Jesús y sus seguidores debió haberse derivado de Zacarías 14:4. El libro del Apocalipsis

contiene un número de citas y alusiones que debieron haberse derivado de la descripción del reino de paz en Zacarías 14 (compare Apoc. 11:15; 21:25; 22:1, 3, 5 con Zacarías 14:7, 8, 9 y 11).

Daniel 7

Para concluir, discutiremos Daniel 7 con un énfasis especial. Toda la segunda parte de Daniel (7 – 12) es de importancia para nuestro estudio; pero no podemos entrar aquí en los numerosos detalles exegéticos. Sin embargo, esto no es necesario pues Daniel 7 contiene la visión total de la historia que se halla en el libro; y este capítulo, más que el siguiente, ha hecho sentir su influencia en los apocalipsis, el Nuevo Testamento, y la Iglesia Cristiana.

La segunda mitad de Daniel es el primer escrito que podemos incluir en el grupo de apocalipsis judíos. Se concuerda con generalidad que el libro fue escrito alrededor del año 165 a.C. Las visiones escatológicas se hallan íntimamente relacionadas con eventos históricos. Israel es oprimido por los reinos del mundo. Ahora es el cruel gobernante asirio, Antíoco IV Epífanes, quien no excluye a nada ni a nadie en su plan de helenizar a los judíos, y de alejarlos de su Dios. Se ha sugerido que Daniel recibió la bien conocida visión de las cuatro bestias en un sueño. Los interpretes con frecuencia han concentrado su atención sobre la pregunta de cuáles se supone que son estos poderes políticos. ¿Son reinos o reyes? ¿Se piensa que son sucesivos o simultáneos? ¿Qué es lo que Daniel tiene realmente en mente? Estas preguntas no son importantes para nuestro propósito.

Generalmente es de poco valor hacer estas preguntas de literatura apocalíptica, pues en la batalla entre Dios y los adversarios las mismas constelaciones reaparecen las cuales son indicadas por los nombres antiguos ('Gog', 'bestias' y 'Babilonia'). Un día estos poderes mostrarán el punto extremo de su poderío blasfemo. Estos poderes escatológicos son ya prefijados en varias naciones históricas. Daniel no está fundamentalmente interesado en quienes son las cuatro bestias (es significativo que los apocalipsis nunca nombran individuos contemporáneos), sino que se interesa en obtener un entendimiento de la historia por el cual los fieles puedan ver estos poderes en su perspectiva apropiada y encontrar valor para enfrentar su batalla y sufrimiento.

Daniel mira un mar azotado por los vientos, como figura de los eventos mundiales amorfos y caóticos. Cuatro alianzas surgen del mar. Son bestias. Son extrañas, terribles y poderosas. Carecen de humanidad. Son subhumanas, 'bestiales'. Un pequeño cuerno se desarrolla en la cabeza de la cuarta bestia el que en realidad supera el orgullo y poder de las otras alianzas. Se atreve a blasfemar a Dios y entrar en batalla contra su pueblo. Pero sus propósitos últimos no llegan a realizarse. Solo se le asignan tres y medio períodos de tiempo, la mitad del período perfecto de siete períodos (vs. 25). Interviene el juicio celestial. Se mata a la cuarta bestia, y se limita el lapso de vida de las otras tres. Luego, el poder en la tierra es tomado por 'uno como hijo de hombre', quien es llevado (desde la tierra) sobre las nubes ante el trono de Dios. Los eventos del mundo cambian precisamente en el momento crítico. Las bestias han

gobernado hasta ahora. Sin embargo, el nuevo gobernante es como un hijo de hombre. El reinado de Dios finalmente trae la humanidad real.

¿Quién este que es como hijo de hombre (i.e. como un hombre)? Esta expresión en Daniel no es un título. Es una de estas descripciones vagas y misteriosas que a menudo ocurren en los apocalipsis. La explicación dice que la persona en la visión (el antagonista de la bestia) significa una comunidad; a saber, el 'pueblo de los santos del Altísimo' (vs. 27) quienes son oprimidos por el cuerno de la cuarta bestia. Parece ser una alianza como la de los reinados de las bestias (vs. 23). No es necesario, como han hecho muchos intérpretes, separar la visión como si fuese un elemento más temprano de la interpretación, la cual fue añadida más tarde. La figura del hijo del hombre tiene el claro propósito de ser metafórica. La historia conducirá a la victoria de Dios sobre un adversario blasfemo, después del cual el reino eterno será gobernado por los fieles oprimidos de Israel.

Volveremos a este pasaje en el próximo capítulo; pues esta visión siguió influenciado la fe y pensamiento de Israel aún mucho después de que Antíoco IV Epífanés había sido olvidado. Jesús, quien se llamó a sí mismo el Hijo del Hombre, fue influenciado por esta visión.

Algunas Conclusiones

1. Si comparamos el testimonio de los Salmos Reales con el de Daniel 7, encontramos que, a pesar de la distancia histórica de varios siglos, *el concepto*

fundamental era esencialmente el mismo. Esto es cierto incluso de los testimonios que hemos discutido, y que se ubican entre los dos. Lo que se lleva a cabo en los eventos del hombre no es ninguna ilusión, ciclo, u océano sin forma, sino el terreno en el cual Dios ejecuta su batalla contra los adversarios. El resultado de la batalla está lleno de certeza. Se halla anclado en la creación. Todas las indicaciones del poder superior de Dios también son indicaciones del Reino venidero. Cada indicación puede ser la institución de ese Reino. Si este no fuese el caso, la expectativa continúa imperturbable viendo hacia nuevas indicaciones.

2. Aunque en los testimonios más antiguos el sentido de la historia es fundamentalmente una mirada en retrospectiva, y aunque existía en el acto de Dios llevado a cabo en el Éxodo (un acto creador de historia), *el énfasis fue posteriormente cambiado* cada vez más hacia el presente (los Salmos Reales), hacia el futuro cercano (los primeros profetas), e incluso hacia un futuro indefinido (después del exilio). En este punto podemos hablar de un crecimiento en el sentido de la historia. La apostasía de su propio pueblo, y las amenazas desde el exterior, llevaron a los testigos a ver la batalla como algo aún no completado. De hecho, aún se hallaban por delante largos caminos y desviaciones.

3. La batalla se repite en estos caminos una y otra vez, de formas similares. En épocas posteriores las batallas se describen en términos de siglos anteriores. Pero no solamente hay repetición. La última batalla tendrá un tremendo *incremento* en el fragor de la batalla. Los adver-

sarios se jugarán el todo por el todo en esta última arremetida, pero la victoria de Dios vencerá incluso eso. Los adversarios se agotarán, y el resultado será el reinado completo del Señor sobre su pueblo, y sobre todas las naciones.

4. A la luz de esto, se debe responder a la pregunta de si la expectativa de Israel se halla 'de este lado' (*diesseitig*), o 'del otro lado' (*jenseitig*). Se dice con frecuencia que los primeros profetas veían el 'reino' como una realidad en la tierra y en la historia, y que en los siglos posteriores, especialmente en la literatura apocalíptica, el reino fue visto en una nueva dispensación que puede llegar a ser realidad únicamente a través del rompimiento con la era actual. Esta diferencia es innegable. Está asociado con el crecimiento del sentido de la historia discutido antes. Por esa razón la diferencia no es una contradicción. El reino de paz en Isaías 11 es bastante diferente a la situación del propio tiempo de Isaías. Por otro lado, el reinado en Daniel 7, el cual le pertenece al pueblo del Altísimo, se llevará a cabo en la misma tierra sobre la cual gobernó la bestia. Hablar aquí sobre 'los dos tipos de escatología' es una mera especulación. Relacionado con esto está el hecho de que no necesitamos la religión de Zarathustra para explicar las diferencias entre los primeros testimonios y los posteriores del Antiguo Testamento. No se sabe en qué medida ésta influyó a Israel durante la ocupación persa. No conocemos las reacciones positivas y negativas de Israel ante ella. Los principios fundamentales del Parsiísmo o el dualismo (el dios de la luz contra el dios de la oscuridad) son irreconciliablemente ajenos a la fe de Israel, según la cual los adversarios también se

hallan en las manos y el plan de Dios. Si las nociones particulares de la religión de Zarathustra (e.g. el dualismo del presente y el futuro, la resurrección, y el futuro) tuvieron alguna influencia sobre los profetas posteriores y los apocalipsis, solamente despertaron lo que ya estaba presente bajo la superficie. Pues el desarrollo del sentido de la historia en el Antiguo Testamento es una corriente fija, orgánica y sin desviaciones.

5. Se entiende que debemos ser críticos con respecto a la contradicción popular que se presenta entre la profecía y lo apocalíptico. Por definición, es una tarea imposible tratar de separar las dos. Uno podría decir que los apocalipsis prefieren tratar con predicciones detalladas del futuro, con números y lapsos de tiempo. Pero las predicciones también son numerosas en los primeros profetas, y el uso de los números y de los períodos de tiempo también se halla presente en otros tipos de literatura del Antiguo Testamento (ver Gén. 15:13s.). Las diferencias no son más que obvias diferencias de énfasis. Quizás es más importante señalar que los profetas hablan a la nación infiel, mientras que los apocalipsis se dirigen al remanente fiel. Entonces, se podría decir que los primeros se dirigen más a los no creyentes y llaman al arrepentimiento, mientras que los últimos son esotéricos y brindan consuelo.¹⁹ Siempre existió el peligro de que los apocalipsis llegaran a convertirse en el pasatiempo de las sectas. Esto es exactamente lo que ha sucedido. Pero este hecho no revela nada en contra de los apocalipsis más de lo que la presencia de los falsos profetas revela en contra de la profecía. El progreso que hemos descrito de los Salmos Reales a Daniel 7 muestra variación

y expansión, pero no desviación. Cualquiera que acepte la visión profética de la historia no puede rechazar Daniel 7 y el Apocalipsis como si fuesen de un espíritu diferente. Si queremos vencer el sectarismo, primero debemos vencer nuestro temor a los apocalipsis; temor que todavía ronda en muchos círculos de la Iglesia Cristiana.

6. Algo que será claro, a partir de las verdades anteriores, es que no podemos entender la proclamación del Nuevo Testamento si nos rehusamos a escuchar los testimonios del Antiguo Testamento discutidos en este capítulo. Al parecer jugaron un papel importante en la vida de Jesús, y en los corazones y mentes de los apóstoles; un papel mucho más grande del que nos atrevemos a suponer. No es posible aceptar la proclamación del Nuevo Testamento con respecto a la relación de

Dios y la historia sin aceptar en principio el testimonio relacionado de los profetas y los apocalipsis. En un cierto grado esta observación se sostiene también para la literatura apocalíptica no canónica del período inter testamento. Ello contribuyó a la atmósfera en la cual vivieron Jesús y sus apóstoles y a la atención que le brindaron a las partes más apocalípticas del Antiguo Testamento.

19. Martin Buber, *Sehertum, Anfang und Ende*, 1955, pp. 49-74. Buber considera esto fundamentalmente como una diferencia cualitativa. El profeta contempla la posibilidad de cambiar la historia, y por lo tanto, llama a un cambio de rumbo. Quienes escriben los apocalipsis esperan un cambio de rumbo por parte de Dios. El cristiano, quien mira al hombre como un socio en el pacto, no rechazarán los apocalipsis a causa de esta diferencia; pero verá esta diferencia como una de situación en lugar de una diferencia de actitud de fe. Von Rad (*Theology of the Old Testament*, vol. II, §I) también rechaza lo apocalíptico – como algo que no puede ubicarse en el tiempo, determinista, pesimista, etc. No mira ninguna relación con los profetas, solamente con la literatura Sapiencial.

3

JESUCRISTO, EL FIN DE LA HISTORIA

Jesús dijo: 'El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado.' 'Pero si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios.'

Marcos 1:15; Mateo 12:28.

Jesús como el 'Remanente'

Jesús vivió totalmente *por y desde* el Antiguo Testamento. La conciencia de Su llamado único se adquirió de su relación con el Padre de una manera que no podemos entender. Pero su relación con el Antiguo Testamento como la revelación del Padre tuvo una influencia definitiva en aquel evento impenetrable. Aquella influencia también se halla, de muchas maneras, velada de la observación. Aún así, tenemos buenas razones para suponer que Jesús encontró su lugar y tarea como Mesías particularmente en dos capítulos – Isaías 53 y Daniel 7. En el primero, vio predicha su humillación: un sendero de desprecio y sufrimiento, y una muerte sustitutiva. En el segundo, leyó la gloriosa coronación de este sendero: la recepción del poder sobre todos los reinos del mundo de parte de la mano de Dios. Supo que debía ser el Siervo Sufriente y el Hijo

del Hombre unidos en uno. Es posible que el Deutero-Isaías originalmente significara que el Siervo Sufriente debía ser un grupo, una sociedad; el remanente santo y sustitutivo del pueblo. En cualquier caso, señalamos ya antes que se tenía en mente un plural con respecto al Hijo del Hombre, 'el pueblo de los santos del Altísimo.' Los profetas han expresado repetidamente su confianza en el remanente fiel que, como un sustituto, llevará a cabo las intenciones de Dios para Israel. Jesús sabía que solamente Él era el remanente. No se quedaría solo, sino que llevaría fruto y haría justos a muchos solamente cuando mostrara confianza y tomara el sufrimiento sobre sí mismo. La obra de la realización Mesiánica de Jesús consistió en hacer que los pasajes antes mencionados se hiciesen relevantes en su propia persona y obra.

Asociar estos pasajes con un solo individuo en lugar de asociarlo con una

colección de personas no fue algo único de Jesús. Sabemos que el Hijo del Hombre en Daniel 7 era considerado como un individuo por el escrito apócrifo de Enoc que fue compuesto en su mayor parte durante el segundo siglo a.C., probablemente poco después de Daniel. También fue considerado así por el apócrifo Esdras IV (finales del primer siglo d.C.). No es difícil explicar esto. ¿Acaso las bestias de Daniel 7 no fueron también llamadas reyes (vs. 17) que gobernaban reinos (vs. 23)? La colección se halla unida en un individuo. En el Judaísmo las fronteras entre el grupo y el representante van una al lado de la otra. Es fácil, entonces, aceptar al Hijo del Hombre descrito como un individuo de esta manera. También, la antigua sinagoga entendía al Hijo del Hombre como un individuo.

Jesús, Daniel y Enoc

Estas y otras consideraciones llevan, entre muchas otras, al afamado historiador de religión, Rudolf Otto,²⁰ a la posición de que Jesús tomó su entendimiento como el Hijo del Hombre, no de Daniel (al menos no fundamentalmente), sino de Enoc. Apela especialmente a Enoc 71:14, en el cual el Anciano de Días, rodeado de sus ángeles, se acerca a Enoc y lo saluda con las palabras, ‘Este es el Hijo del Hombre.’ Aquí Enoc es simultáneamente exaltado y entronizado como el Hijo del Hombre. Otto encuentra aquí una explicación al hecho de que Jesús qui-

siese mantener en secreto su Mesianismo, y que hable del Hijo del Hombre en tercera persona. Jesús esperaba que Dios le exaltase como el Hijo del Hombre en la consumación que se avecinaba de la misma manera en que se predecía en el libro de Enoc.

A primera vista esta hipótesis es atractiva, pero luego de un examen más detallado necesita de una reconsideración. No tenemos evidencia de que Jesús estuviese familiarizado con el libro de Enoc, y no encontramos ningún rastro de la identificación de Jesús con Enoc. Según las citas, el uso del nombre ‘Hijo del Hombre’ por parte de Jesús nos lleva de regreso hasta Daniel. No necesitamos una hipótesis como la de Otto puesto que el Nuevo Testamento en sí señala a Daniel 7 como el origen del título ‘Hijo del Hombre.’ Además, el espíritu de los Evangelios difiere grandemente del espíritu del libro de Enoc, precisamente debido a la unidad entre la humillación y la exaltación, entre el Siervo Sufriente y el Hijo del Hombre en Jesús de Nazareth. Por todas estas razones, un conocimiento del libro de Enoc no añade nada a la comprensión del auto-entendimiento y predicación de Jesús. Buscamos la clave (al menos una clave importante) allí donde Jesús mismos nos dirige – en Daniel 7.

Jesús ya tenía una idea del Hijo del Hombre que comprendía toda una teología de la historia en sí. Al llamarse a sí mismo el Hijo del Hombre Jesús ya había tomado el paso decisivo de reclamar la historia cósmica como suya propia.²¹

Esto es correcto. No debemos supo-

20. *The Kingdom of God and the Son of Man* [El Reino de Dios y el Hijo del Hombre], trads. Filson y Woolf, Londres, 1938.

ner, como se hace a menudo tanto consciente como inconscientemente, que Jesús tomara solamente el nombre de Daniel 7, aunada a una cierta idea de la exaltación. Jesús vivió a partir de la visión y proclamación de este capítulo. El conocimiento de que él era el Hijo del Hombre significó para él el conocimiento de que tenía una función en el gran drama de la historia descrito por Daniel. Sabía que las bestias habían llegado a su nivel de fortaleza más grande y blasfemo. También sabía que la poderosa intervención de Dios estaba cerca, y que él mismo había sido designado para asumir el gobierno del mundo. Expresó esto públicamente en el momento más crítico de su vida, durante el proceso judicial llevado a cabo por la corte judía (Marcos 14:62ss.). Fue condenado a muerte a causa de esta confesión. Más de una vez algún judío se había considerado a sí mismo como el Mesías. Esto en sí no era razón alguna para ser acusado de blasfemo puesto que en la tradición judía el Mesías era entendido a menudo como un mero hombre (Hechos 5:36s.). Pero era muy diferente cuando alguien se atrevía a identificarse con la figura celestial del Hijo del Hombre quien se halla en una relación única con el Todopoderoso y las nubes del cielo. Aquello era blasfemia, y por esa razón Jesús fue crucificado.

‘Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo.’ Mateo añade la frase, ‘desde ahora’ (26:64; “de aquí en adelante” en RSV), y Lucas hace lo mismo

(22:69), aunque las palabras en griego son algo diferentes. Esta adición hace que el significado sea aún más claro. Jesús sabía que había venido para traer la clausura de la historia. El mal del hombre y los adversarios sobrehumanos alcanzan su cima, y le rodean como si fuesen mensajeros de parte de Dios. Sabe que ha venido para conducir al mundo a su crisis, pero también para vencer aquella crisis.

La Gran División de Jesús

El siguiente capítulo discutirá una noción que tiene muchísimo alcance con respecto a la confesión de Jesús delante del Sanedrín, pero aquí nos concentramos únicamente con la vida y muerte de Jesús a la luz de esta confesión. Él se miraba a sí mismo como aquel en quien, y alrededor de quien, iba a llevarse a cabo la crisis histórica. Los Salmos Reales habían cantado respecto a esta crisis. Incluso ahora las aguas rugen, y ahora Yahvé, representado en Jesús, probará ser más poderoso que el sonido de muchas aguas. En los Salmos Reales no hay certeza de que esta sea la batalla decisiva, pero hay certeza respecto a la crisis desatada por Jesús. La Era Mesianica, a la cual miraban los profetas, ahora ha llegado. Los adversarios reúnen toda su fuerza, pero avanzan hacia la destrucción total. Las historias de los Evangelios presentan una atmósfera muy extraña con respecto a la vida terrenal de Jesús: una atmósfera de agonía aterradora, y al mismo tiempo de gozo y libertad. En Jesús la historia finalmente es reducida a sus fuerzas hasta ahora misteriosas y fundamentales. El escritor del Evangelio de Juan entendió esto de forma especial, pero los Evangelios sinópticos

21. E. Stauffer, *New Testament Theology [Teología del Nuevo Testamento]*, trads. J. Marsh, Nueva Cork y Londres, 1956, p. 111.

también testifican repetidamente de este hecho. La gran división se lleva a cabo alrededor de Jesús.

En su encuentro con Jesús vemos a los hombres caer de un lado u otro – el joven rico, la mujer de Samaria, los Fariseos, y los discípulos – pues Jesús ‘está puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel’ (Lucas 2:34). No vino para traer paz sino espada. Lanza fuego sobre la tierra y causa una división entre un hombre y otro, y luego preguntó directamente, ‘¿y cómo no distinguís este tiempo?’ (Lucas 12:49-56). ‘Para juicio he venido yo a este mundo; para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados’ (Juan 9:39). La neutralidad y la diferencia deben aclarar el campo. Para Jesús, solamente quedan los ‘pros’ y los ‘contras’. La religión oficial es ‘contra.’ Jesús llega a estar cada vez más solo. Los adversarios reunirán todo su poder. No puede ser de otra manera, pues medio por su aparición y obra Jesús los llamó a la vida. Las actividades de los demonios alrededor de Jesús también se deben ver bajo esta luz. La manera en que esclavizaron a los hombres durante la vida de Jesús es, para aquellos que reconocen el tiempo, el augurio de que había comenzado el último episodio. La gran hora en la que triunfa el poder de las tinieblas sobre la obra de Dios ahora se cierne sobre todo el mundo (Lucas 22:53; Mateo 26:45; Juan 7:30; 8:20).

Al mismo tiempo es la hora de la entronización del Hijo del Hombre (Juan 13:1). La creencia del Antiguo Testamento, de que el poder de las tinieblas encontrará su hora final sólo debido al poder superior de Dios, sigue siendo inquebrantable (Juan 19:11). Por esa

razón la angustia se une a un gozo profundo. ‘Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo’ (Lucas 10:18). Los demonios tiemblan ante Jesús, ‘¿Has venido acá para atormentarnos antes de tiempo?’ (Mat. 8:29). Jesús expulsa a los demonios, y explica el significado de esto con las siguientes palabras, ‘Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros’ (Luc. 11:20; Mat. 12:28). El verbo usado con poca frecuencia, *phthano* (lit. ‘preceder’) se usa aquí para ‘ha llegado a vosotros’, el cual aparece también en la bien conocida traducción de Daniel 7:22 por Theodotion. Es posible que esta expresión de Jesús contenga una alusión a la visión del Hijo del Hombre.

Toda la narrativa del Evangelio trata con la batalla y la victoria. Solamente señalamos las misteriosas palabras de Mateo 11:12, y las comparamos con Lucas 16:16. La traducción²² del pie de página de la Versión Estándar Revisada dice, ‘Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el reino de los cielos ha estado viniendo violentamente, y los hombres de violencia lo toman por la fuerza.’ La traducción, ‘el reino de Dios ha estado viniendo violentamente’, es menos probable cuando consideramos las palabras que le siguen, y el hecho de que el arresto de Juan el Bautista suscitara estas palabras, mientras que el contexto trata con la oposición a Juan y a Jesús. El verbo también

22. La traducción del pie de página de la RSV concuerda más de cerca con la versión holandesa usada por el autor; la nota de la RSV se usa en este párrafo por motivos de claridad. Cf. la New English Bible. [Nota del traductor original].

se puede traducir en voz pasiva, 'el reino de los cielos ha sufrido violencia'. Esto concuerda mucho mejor con el contexto.²³ Significa entonces el enemigo que es despertado, convocado, por el Reino. Las palabras de Lucas 16:16 son algo similares, 'La ley y los profetas fueron hasta Juan; desde entonces se predicán las buenas nuevas del reino de Dios, y todos entran a él violentamente.' El contexto aquí es totalmente diferente. En lo relativo al contexto, las buenas nuevas se presentan aquí en oposición al fariseísmo. El temerario verbo *biazetai* de Mateo 11 se sustituye aquí por el verbo *evangelizetai*. *Biazetai* sí aparece pero es colocado en la segunda parte del texto donde se traduce como 'entrar violentamente.' Es obvio que ambos textos provienen de las mismas palabras de Jesús, pero no es posible asegurar cuál de los dos es el original. Es más importante señalar que el original fue entendido de maneras tan contradictorias. Este doble significado ciertamente está en concordancia con la visión del Reino por parte de Jesús. El Reino fue proclamado como buenas nuevas (*evangelizetai*) para que todos pudiesen entrar violentamente; y sufre violencia (*biazetai*) porque los hombres de violencia se extienden hacia él. Esta es la situación en el ciclo escatológico de la historia.

La persecución del enemigo lo mismo que el acercamiento al hombre, para las cuales ya no son válidas las antiguas fronteras, son ambas, si se ven a partir de su contenido, aspectos negativos y positivos de la realidad

23. G. Schrenk en *TWNT* (I, pp. 608-12). Estoy de acuerdo con sus conclusiones.

única; de modo que el punto crítico decisivo, que al mismo tiempo debe llegar a convertirse en una batalla, ha entrado tormentosamente en una posición de poder.²⁴

La Cruz y la Resurrección como el Fin de la Historia

Si la vida de Jesús debe ser vista a la luz de esto, debe ser igualmente cierto con respecto a la muerte que conscientemente aceptó como el camino necesario hacia la victoria. Aprendimos de los profetas que el 'Día del Señor' llega con mucha batalla y juicio. Jesús sabía que las grandes congojas mesiánicas tendrían que preceder su triunfo. Aparte de la pregunta de si Jesús y los escritores de los Evangelios dieron una interpretación más amplia del concepto de las congojas Mesiánicas (éste fue ciertamente el caso como se verá en el siguiente capítulo), se debe aclarar primero que la muerte de Jesús también fue de una naturaleza escatológica, y que concordó con las declaraciones de los profetas concernientes al juicio final asociado con el Día del Señor. Es curioso notar que en todos los tres Evangelios sinópticos el discurso de Jesús con respecto a los juicios venideros que resuenan en el Día del Señor, casi precede inmediatamente la historia de la pasión (Mat. 24; Mar. 13; Luc. 21). Los Evangelios dan la impresión de que Jesús pronunció este discurso pocos días antes de su muerte (Mat. 26:1s.). Esto es más sorprendente cuando notamos que los mismos motivos se repiten en el gran discurso escatológico y en la historia de la pasión. Jesús habla de una

24. *Ibid.*, p. 612.

salida y del enfriamiento del amor; la historia de la pasión hace lo mismo. Jesús llama a la vigilancia; esto se repite a los discípulos en Getsemaní, particularmente a Pedro, Santiago y Juan. Jesús predice una gran opresión, y él mismo debe soportarla más tarde. Jesús se prepara para unos fenómenos extraños y naturales, tales como un eclipse de sol y un terremoto; y en la hora de la muerte sucede un eclipse, mientras que Mateo también mencionó un terremoto. En su conclusión Jesús predice, después de estas cosas tan terribles, la aparición del Hijo del Hombre en las nubes. Después de su muerte siguieron la resurrección y las apariciones, y (de acuerdo con Hechos 1) su ascensión en una nube. Estos paralelos no pueden ser simples coincidencias. Nos dicen que los escritores del Evangelio, y fundamentalmente Jesús mismo, creyeron que su muerte y resurrección dieron la bienvenida al gran Día del Señor. Esto también es evidente en Hechos 2 donde Pedro señala a la descripción del Día del Señor en Joel 2. De acuerdo a Joel éste será introducido por medio de ‘prodigios arriba en el cielo, y señales abajo en la tierra’ (Hechos 2:19). Luego Pedro presentó a Jesús con una alusión clara a estas palabras como ‘varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él’ (Hechos 2:22). Las primeras generaciones de creyentes, inmersos en la literatura del Antiguo Testamento, debieron haber considerado las profecías con respecto a los últimos días como profecías cumplidas en la vida, muerte y resurrección de Jesús, en una manera que para nosotros es difícil de imaginar. Incluso podría ser posible que vieran esto en todos y cada uno de los detalles de la his-

toria del evangelio. Esto ahora escapa a nuestra percepción. Por lo tanto, no es imposible que la extraña declaración con respecto al joven que, en la hora de la prueba, huyó desnudo (Mar. 14:51s.) se halle en conexión directa con lo que Amós dice acerca del juicio venidero de Israel, ‘El esforzado de entre los valientes huirá desnudo aquel día, dice Jehová’ (2:16).²⁵ En cualquier caso, el pollino y las treinta piezas de plata de Jesús fueron vistos como el cumplimiento de las profecías de Zacarías con respecto a los últimos días.

Lo que se ha dicho con respecto a su muerte también puede decirse de su resurrección. Fue el fin de la historia, la gran victoria de Yahvé sobre sus enemigos en la que se realizó lo que el apocalipsis de Isaías había predicho – la muerte fue destruida. Jesús señaló en repetidas ocasiones el hecho de que debía sufrir y morir, pero también que sería levantado ‘al tercer día’. Tomó prestada esta expresión de la promesa de Oseas, ‘Venid y volvamos a Jehová; porque él arrebató, y nos curará; hirió, y nos vendará. Nos dará vida después de dos días; en el tercer día nos resucitará, y conoceremos, y proseguiremos en conocer a Jehová’ (6:1s.). Jesús sabía que Él era el remanente sustitutivo, en lugar de Israel y el mundo. Los decretos

25. Paul S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* [La Esperanza Cristiana y la Segunda Venida], Filadelfia, 1953, Cap. 10, ‘Un Hombre Desnudo’; p. 145: ‘Está claro que Marcos vio el Getsemaní como un día de juicio, y el joven hizo lo que todos los hombres hacen en aquel día.’ Este es un libro estimulante.

concernientes a Israel y todas las naciones se centran en Él como el único socio real en el pacto de Dios con el hombre. Su resurrección es el triunfo de Dios sobre sus adversarios, el acto por el cual el hombre culpable es levantado permitiéndole que viva delante de él. De modo que, para Jesús, la resurrección debió haber sido el comienzo del gran Día del Señor, que sigue a las congojas Mesiánicas del Gólgota. La confesión de Jesús ante el Sane-drín también habla en tonos muy claros. Ahora que las congojas Mesiánicas han alcanzado su cima en el rechazo del Siervo Sufriente, el Hijo del Hombre aparecerá pronto en su gloria divina. La profecía de Daniel 7 se cumple en la resurrección. La conclusión de Lucas parece sugerir que la resurrección y la ascensión, como dos fases íntimamente conectadas de la gran victoria, se llevaron a cabo el mismo día.²⁶ Mateo no hace esto, pero ignora la ascensión. Nos da, junto con otras palabras del Jesús glorificado, otra referencia a Daniel 7, ‘Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra’ (Mateo 28:18). Esto concuerda con lo que se dice respecto al Hijo del Hombre, ‘Y le fue dado dominio, gloria y reino’ (Dan. 7:14).

La historia, como la batalla de Dios en Israel con los adversarios, ha llegado a un fin – el Reino ha venido.

26. Ver Lucas 24:51. Esto sin duda alguna es verdadero si la adición del ‘Texto Occidental’ es original. Ésta dice: ‘Y fue llevado arriba al cielo.’

4

JESUCRISTO, EL PRINCIPIO DE LA HISTORIA

Él [Cristo] es la culminación del Antiguo Testamento, pero también el Primogénito de la nueva criatura: no solamente **arch** y **tel oj**, alfa y omega, sino también, desde otro punto de vista, el **tel oj-arch**, el fin de un mundo y el comienzo de otro, el punto crucial de la historia. Este patrón es otra de las marcas distintivas de la teología cristiana de la historia.

Jean Daniélou, *The Lord of History* [*El Señor de la Historia*], trad. Nigel Abercrombie, Chicago, 1958, p. 195.

Naherwartung – Dodd y Schweitzer

En el capítulo anterior hemos visto que los Evangelios están llenos de *Naherwartung*.²⁷ Con el uso de esta palabra alemana (difícil de traducir) se nos recuerdan los importantes descubrimientos y controversias de la erudición del Nuevo Testamento durante la última mitad del siglo pasado. Pensamos particularmente en Albert Schweitzer, y el inglés C. H. Dodd. Sus nombres son símbolos de opiniones opuestas; el primero de la ‘escatología consistente’, y el otro de la ‘escatología realizada.’ Sin embargo – la palabra ‘escatología,’ que aparece en ambas perspectivas, ya señala en un sentido – se

mueven en terreno común y sus opiniones tienen varios puntos de concordancia. Ambas miran los Evangelios como escritos llenos de *Naherwartung*. Jesús acercó el Reino escatológico de Dios, pero el resultado de este entendimiento es diferente, incluso antitético. Para Dodd, Jesús mismo es la aparición del Reino por mucho tiempo esperado. De modo que, para él, el Reino es una realidad presente entre nosotros *en y a partir* de Jesús – la ‘escatología realizada.’²⁸ De acuerdo con Schweitzer el Reino era, en la expectativa de Jesús, una entidad muy cercana pero estrictamente futura. Su opinión es que Jesús no trajo el Reino, sino que lo esperaba y lo proclamaba. Por ende, su muerte voluntaria y sacrificial fue un esfuerzo

27. *Naherwartung*, palabra alemana difícil de traducir. Su traducción aproximada, pero insatisfactoria, es ‘expectativa inmediata.’ [Nota del traductor original].

28. Un buen compendio de las ideas de Dodd se puede encontrar en su libro frecuentemente reimpresso, y que ha sido ampliamente leído: *The Parables of the Kingdom* [*Las Parábolas del Reino*], Londres, 1935.

por acercar el Reino como una realización de los sufrimientos Mesiánicos.²⁹ Hay otras variaciones asociadas con esta diferencia fundamental. Dodd cree, por ejemplo, que las imágenes y expresiones derivadas por Jesús de la apocalíptica judía deben ser vistas sólo como una forma conveniente para su testimonio con respecto al reino presente,³⁰ mientras que Schweitzer mira a Jesús principalmente como un apocaliptista del tipo 'Enoc.' Ya hemos llegado a la conclusión de que ninguna de las dos opiniones es correcta. En un aspecto importante las dos posiciones opuestas conducen a la misma consecuencia – ambas se avergüenzan del hecho de que, según las propias palabras de Jesús, los Evangelios sinópticos ya hablan respecto a una historia continuada después de su muerte y resurrección. Dodd encuentra una prueba en estas palabras, que el Reino no tenía

como propósito ser una entidad en la historia, sino un 'hecho sin tiempo,' un 'orden eterno,' en un sentido casi Platónico de la palabra (casi, pues esta carencia de tiempo es la presentación de la gracia y el juicio de Dios).³¹ La escuela de Schweitzer elimina estas palabras calificándolas de no auténticas; son adiciones posteriores de la Iglesia para camuflar el hecho de que Jesús con su *Naherwartung* llegó a convertirse en la víctima de un error.³² De esta manera, ambas opiniones contradicen el testimonio sinóptico el cual, en este punto, explicamos de la siguiente manera: Aunque el Reino de Dios se había acercado, y que a través de la muerte y resurrección de Jesús en realidad había llegado, siguió un período nuevo y terrenal que no era contradictorio para el Reino sino que era introducido

29. Uno encuentra la exposición clásica de la 'teología consistente' en la obra de Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1913, Cap. 21: 'Die Lösung der Konsequenten Eschatologie' – versión en inglés: *The Quest of the Historical Jesus [La Búsqueda del Jesús Histórico]*, Nueva York, 1964. Su seguidor más importante es el historiador del dogma Martin Werner, de Berna, quien dedica el segundo capítulo de la Introducción de la obra principal a estas cuestiones, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Berna-Leipzig, 1941, pp. 36-79.

30. Ver Dodd, *The Authority of the Bible [La Autoridad de la Biblia]*, Londres, 1928. Aunque estas formas 'preservan algo esencial de la idea' (p. 238), no obstante 'para nosotros es un esquema de pensamiento, demasiado fantástico para ser tomado con seriedad' (p. 202), y además, 'es casi seguro que este elemento ha sido exagerado por parte de quienes lo han reportado' (p. 236).

31. Ver *Las Parábolas del Reino*, 1943, pp. 105-10.

32. La posición tomada por Schweitzer y Werner ha sido recientemente defendida (desde un trasfondo diferente) y ampliada por Bultmann y sus seguidores, Hans Conzelmann, Erich Grässer, Willi Marxen y Philip Vielhauer. Es su opinión que, al igual que los apocaliptistas, Jesús creía en un fin inmediato del mundo; cuando esto no ocurrió la fe se dirigió hacia aquella parte de la historia que, a partir de la resurrección, se desarrolla hacia la consumación. En este desarrollo le dan gran importancia a Lucas quien, especialmente en Hechos, podría haber reemplazado, o al menos complementado, la visión de la 'historia del fin' por una 'historia de la salvación.' Sin embargo, están aquellos que admiten que ya había trazos de este desarrollo en Marcos y Mateo, e incluso en las tradiciones orales detrás de sus Evangelios. Oscar Cullmann contestó a estas opiniones en la *Theologisch Literaturzeitung* de Enero de 1958, pp. 1-12, bajo

por él. Jesús es el fin *y* el comienzo de la historia; fin *lo mismo que* principio. *Naherwartung* en verdad, pero la del Reino en su misterio; del Reino en la *Gestalt* de un período histórico que se extiende desde la realización del Reino, por medio de la muerte y resurrección de Jesús, a su revelación todavía futura.

La Profecía de Jesús Ante el Sanedrín

Una vez más dirigimos nuestra atención a las palabras que sentenciaron a Jesús a la muerte: ‘y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo’ (Marcos 14:62). El desafiante significado de estas palabras se torna aún más claro en Mateo y Lucas. ‘*desde ahora* veréis al Hijo del Hombre...’ (Mateo 26:64). La

muerte y resurrección de Jesús trajo la victoria sobre las bestias y la toma del poder por parte del Hijo del Hombre. Pero este gran evento no es un incidente de una vez y para siempre, o como el relámpago de un rayo. Se extiende a lo largo del tiempo. Las palabras de Jesús son una combinación de dos citas. Como ya hemos señalado, la segunda parte se extrae de Daniel 7. La primera mitad es un eco del Salmo 110:1: ‘Jehová dijo a mi Señor: ‘Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies.’” La redacción muestra que la ubicación del Señor (el rey) a la mano derecha de Dios no es algo simultáneo con su triunfo público y definitivo, sino que lo primero precede a lo segundo. La Iglesia primitiva también había identificado en ese sentido estas palabras con Jesús, como queda claro a partir del uso del Salmo 110:1 en Hechos y las Epístolas. Vieran estas pala-

el título, ‘Parusieverzögerung und Urchristentum’. Él también cree que el concepto de historia de la salvación fue ampliado especialmente por Lucas. Pero argumenta contra la idea de que fuese creada por él. Descansa sobre eventos concretos, especialmente la resurrección, y detrás de estos descansa sobre una tensión entre el cumplimiento *ahora* y la consumación *después*, lo que Cullmann ya encuentra presente en Jesús en Mateo 11:4ss. ‘La intensidad de la *Naherwartung* de Jesús confirma que el principio es ya una realidad’ (p. 10). Además, Cullmann considera que la manera en que la escuela de Bultmann mira muchos de los dichos sinópticos declarándolos como no auténticos es algo arbitrario.

Los problemas con que se enfrentan las escuelas de Schweitzer y Bultmann, se originan en su dogma fundamental de

que en su escatología Jesús era un apocalíptico. Este dogma es negado por el Nuevo Testamento, y no ha sido probado. Por esa razón seleccionamos la posición de Cullmann como más real y menos arreglada. Como vemos en la obra de J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming [Jesús y Su Venida]* (Londres, 1957), se sostiene la visión opuesta bajo la influencia de Dodd; a saber, que Jesús se concentró en el carácter presente de su aparición, y que las secciones apocalípticas en los Evangelios son adiciones posteriores de la Iglesia. Es sumamente prioritario que todas estas escuelas se reúna con el propósito de establecer – juntas – normas por las cuales algunas cosas puedan ser proclamadas como ‘científicas’ y como ‘concluyentes.’ ¿Podrían los caballeros no entrar en lo que en Física se llama ‘pensamiento complementario’?

bras cumplidas en el período entre la ascensión y la consumación.

Se debe notar algo más en las palabras de Jesús al Sanedrín. El texto de Daniel 7:13 no se repite palabra por palabra. Allí se declara que el Hijo del Hombre vino ante Dios. ‘Vino ante el Anciano de Día y fue presentado delante de él.’ Jesús consideró esta venida, especialmente donde se sigue la cita del Salmo 110, *no* como la venida del Hijo del Hombre desde la tierra hacia Dios, sino al contrario: su regreso desde Dios a la tierra. Esto no es una contradicción. Este regreso presupone la vida que ya está presumida en la cita del Salmo 110. Aun cuando es una inversión, queda claro que en Daniel 7 (ver el versículo 14) sucede un regreso a la tierra donde todas las naciones le servirán luego de la llegada del Hijo del Hombre ante Dios. Tanto Daniel como Jesús tienen en mente un doble movimiento – de la tierra a Dios, y de Dios a la tierra. A partir de la cita del Salmo 110 parece que Jesús coloca un lapso de tiempo entre los dos movimientos; un período en el que Dios ya le ha dado el poder sobre las naciones al Hijo del Hombre (ver Mateo 28:18); pero un tiempo en el cual esto aún no ha sido revelado por el regreso del Hijo del Hombre a la tierra. De modo que, el Gran Día del Señor, consiste de al menos tres actos: 1. la venida del Hijo del Hombre ante Dios; 2. el hecho de sentarse a la diestra de Dios; y 3. su regreso con el propósito de revelar su poder sobre el mundo. Los seguidores de la *Naherwartung* piensan exclusivamente en el punto 3, el cual separan de su contexto en el Nuevo Testamento.

‘Desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo.’ El Día del Señor ha llegado con la muerte y resurrección de Jesús. Aquel Día será revelado por medio de señales visibles, y continuará en un progreso irreversible hasta la revelación del Hijo del Hombre en gloria. Fison hace la siguiente observación con respecto a las palabras de Jesús ante el Sanedrín,

Tiene la idea de ser... una venida en el futuro inmediato que ha de ser vista por cualquiera que tuviera ojos para verla aquel Viernes Santo y en aquella Pascua lo mismo que en el día de Pentecostés y de allí en adelante hasta la parousía. La venida futura se entiende más correctamente como el término final de toda una serie de venidas.³³

La Ejecución en la Tierra de la Exaltación de Cristo

Una expresión como ésta, que el Hijo del Hombre será visto *de ahora en adelante* lleva a la conclusión de que el hecho de haberse sentado a la diestra de Dios no es tan sólo una realidad misteriosa y celestial, sino que su resultado y efecto debe tomar lugar en los eventos y circunstancias terrenales. No hay duda de esto en el Nuevo Testamento. Cosas grandes suceden en la tierra; cosas que son los aspectos visibles de la coronación del Hijo

33. J. E. Fison, *The Christian Hope: the Presence and the Parousia*, Londres, 1954, p. 193; ver también págs. 190-94.

del Hombre. Cuando Jesús dice en Mateo 28:18 (con Daniel 7 en mente) que ‘Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra,’ continúa en el verso 19 diciendo, ‘id, y haced discípulos a todas las naciones.’ La conexión hecha por la palabra ‘*por lo tanto*’ se asume que es considerablemente más fuerte de lo que generalmente es. No se debe pensar que, puesto que este poder del Hijo del Hombre ha llegado a ser un hecho, éste deba ser proclamado a todos los hombres. Más bien, significaba por sobre todo, que este poder en la tierra llega a ser un hecho a través de la proclamación de Cristo a todas las naciones. La tarea misionera en sí es la manifestación terrenal de la glorificación de Cristo. Está claro, a partir del pasaje paralelo en Hechos 1:6-8, que esta palabra ‘por lo tanto’ ha de ser tomada en su sentido más fuerte. De allí que los discípulos vivan en una *Naherwartung* típicamente judía que consideraba el fin del mundo como algo cercano, siendo sus resultados que el pueblo de los santos del Altísimo (Dan. 7:27), a saber, Israel, recibirá poder sobre el mundo.

Jesús les dice que no les toca a ellos saber las sazones y que su determinación le pertenece solamente a Dios, ‘pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra.’ Según el versículo 3 esta expresión de Jesús está asociada con ‘las cosas que pertenecen al reino de Dios’ [Versión King James]. Algo que es central a todo esto es el derramamiento del Espíritu Santo y su obra misionera resultante.

El ‘Pequeño Apocalipsis’

Aún así, la obra misionera, aunque es la señal principal, no es la única manifestación en la tierra de la llegada del Día del Señor. Aún cuando nos limitamos a los Evangelios sinópticos encontraremos muchas indicaciones de la extensión histórica del Día del Señor; indicaciones que dejan ver con claridad que el Día está señalado por muchas señales históricas. Más sorprendente en este contexto es el así llamado ‘Pequeño Apocalipsis’ que se encuentra en Marcos 13, Mateo 24 y Lucas 21. Esta sección presenta varias dificultades. A menudo, la conexión entre sus partes no es clara. ¿Cuánta unidad y conexión hay realmente allí, y cuánto de ello es tan sólo una colección suelta de declaraciones? Y también, ¿cuántas de estas palabras son las propias palabras de Jesús, y cuántas son adiciones y cambios por parte de la siguiente generación? No se puede dar una respuesta basada en un estudio exacto del texto. Las respuestas de los intérpretes se ven influenciadas fuerte y repetidamente por su visión total del contenido escatológico de la predicación de Jesús. Nos acercamos a éste y otros fragmentos con ciertas preguntas, pero no estamos fundamentalmente interesados en las respuestas que se han dado o no. Los Evangelios nos presentan una y otra vez el testimonio de la primera generación de su concepto de la historia y el futuro con base en la autoridad de Jesús. Deseamos entender este testimonio. El Pequeño Apocalipsis no es una excepción, sino una afirmación, una ratificación, una expansión de las declaraciones que también podemos encontrar en otras partes. La introducción es como la que se

encuentra en Hechos 1. En una *Naherwartung* llena de tensión los discípulos preguntaron con respecto a los últimos días (Marcos 13:4). Jesús respondió preparándoles para una fase nueva de la historia. Debido a las muchas señales de los últimos días estaban en peligro de asumir que el fin se hallaba en el futuro cercano. ‘Pero aún no es el fin’ (vs. 7). Esto es solamente ‘principio de dolores’ (vs. 8). Primero la obra misionera debe seguir su curso (vs. 10). Solamente el Padre sabe cuándo terminará esta temporada (vs. 32). Por esa razón se necesitan dos cosas para el futuro – la vigilancia (vss. 33-36) y la perseverancia (vs. 13). También aquí, la predicación del evangelio a todas las naciones es una señal importante de la nueva fase de la historia. Además de esto, también hay señales de naturaleza negativa – los muchos mesías, los sufrimientos de la Iglesia perseguida, y en el mundo división entre las naciones y desastres naturales. Cuando indagamos por la causa de estas señales negativas, el Pequeño Apocalipsis nos señala a la destrucción futura de Jerusalén (v. 2). Más tarde en el libro refutaremos la noción popular de que estas predicciones no vienen de parte de Jesús, sino que son adiciones de una generación posterior. Al hacer esto no negamos que la función de estas predicciones, en conexión con el Pequeño Apocalipsis, no presente algunos problemas difíciles. Pero es verdad que la destrucción de Jerusalén es una de las señales terrenales del hecho de que el Hijo del Hombre ha asumido el poder, y que esto pone en acción a las otras señales. A su vez, esta destrucción encuentra su causa en el hecho que Jesús el Mesías fue rechazado por su propia nación. Esto se expresa fuertemente en la parábola de la

viña (Marcos 12:1-12), y en la parábola del gran banquete (Lucas 14:15-24). Además de esto, Israel debe ceder espacio temporalmente a los Gentiles; pues la viña es dada a otros (Marcos 12:9), y Jerusalén es hollada ‘hasta que el tiempo de los Gentiles se haya cumplido’ (Lucas 21:24).

Expresiones de la Fernerwartung

Ya no sorprende que en muchas partes de los Evangelios también encontremos palabras que evocan pensamientos de *Fernerwartung*³⁴ en lugar de *Naherwartung*. También se debe notar que los escritores del Evangelio colocan casi todas estas palabras en los últimos días antes del arresto de Jesús cuando ya le era muy claro que Israel había rechazado a su Mesías. Por esa razón era ahora imposible un curso breve y apresurado hacia el Día del Señor. Ahora el siervo estaría en peligro de pensar, ‘Mi señor tarda en venir’ (Mateo 24:48). Las vírgenes se quedarían dormidas ‘pues el novio se ha retrasado’ (Mateo 25:5). Y aquellos que habían recibido los talentos debían recordar que el señor regresa ‘después de un largo tiempo’ (Mateo 25:19). Lucas declara que Jesús narró esta parábola ‘por cuanto estaba cerca de Jerusalén, y ellos pensaban que el reino de Dios se manifestaría inmediatamente’ (Lucas 19:11).

34. *Fernerwartung*, otra palabra alemana difícil de traducir al inglés, es lo opuesto de *Naherwartung* y significa aproximadamente ‘expectativa lejana’. [Nota del traductor original].

Otras palabras señalan de manera menos obvia en esta dirección. En Marcos 2:19 Jesús prepara a sus discípulos para el hecho de que el novio será llevado lejos y que habrá un día de ayuno, un día en el que la esperanza Mesiánica habrá de ocultarse, un día de vigilancia y sufrimiento. En Marcos 14:7-9 Jesús señala hacia el tiempo futuro cuando ya no estará más con sus seguidores; un tiempo en el que se proclama el evangelio y el pobre tomará el lugar del Señor en el amor de la Iglesia. Las parábolas en Mateo 13 acerca de la cizaña y el campo, la semilla de mostaza que llega a hacerse árbol, y la levadura que leuda toda la masa, todas señalan que el Reino debe pasar a través de un desarrollo (no le hacemos mala cara al término), un desarrollo que se manifestará en parte en señales positivas y en parte en señales negativas. Jerusalén es destruida y el evangelio se propaga por todo el mundo eludiendo a Israel porque Israel ha rechazado a su Mesías. Se convierte en una fuerza poderosa, pero también trae confusión y división. La Iglesia es perseguida y tendrá que andar por un duro camino de sufrimientos. Todo esto no significa un aplazamiento del Reino, sino tan sólo una postergación de su consumación. Es la imagen en la que el Reino aparece en un mundo pecaminoso y quebrantado. Es la forma en la cual la entronización del Hijo del Hombre a la diestra del Poder en su primera fase se hace visible en la tierra.

Es muy posible que entre estas palabras también se hallen elementos de 'teología eclesiástica' [*Gemeindetheologie*]. Esto es bastante probable dado que los Evangelios fueron escritos en un tiempo cuando las palabras de Jesús eran confirmadas por la experiencia. De igual

manera, estas palabras eran leídas a la luz de la experiencia. Sin embargo, es poco probable que todo esto se originara únicamente en la Iglesia, y que debiese incluirse en los Evangelios contradiciendo las propias palabras de Jesús. No tenemos ninguna base para esto en lo absoluto. Tendríamos que cambiar y alterar de la manera más arbitraria las palabras atribuidas a Jesús. Cualquiera que haga esto prueba que se acerca a estos textos con una opinión preconcebida de Jesús, y que obligatoriamente quiere que ellos le respondan a esta opinión. Cualquier visión de *Naherwartung* que no provea un espacio orgánico para los elementos de la *Fernerwartung* se juzga a sí misma al hacer esto. Espero haber mostrado que los elementos de *Naherwartung* y *Fernerwartung* tienen una conexión orgánica en lugar de ser contradictorios. El Reino está cerca, pero en la *Gestalt* de la obra y el sufrimiento misionero recibe una duración en la historia del mundo; se desconoce la extensión de esta duración.

Tres Textos Problemáticos

Con esta conclusión no debemos olvidar que hay unas pocas expresiones en los Evangelios sinópticos que parecen señalar en otra dirección, y a partir de aquí se sugiere que Jesús miraba la realización plena del Reino como algo inminente. Si se cuentan correctamente, estamos tratando con tres textos (Mateo 10:23; Marcos 9:1 y 13:30). Son pocos en comparación con los muchos textos en los cuales leímos de una clara tendencia. No nos interesa mucho si estas palabras son auténticas y originales, o si los muchos textos que señalan en una dirección dife-

rente son de una época posterior. Tampoco podemos estar satisfechos con una explicación exagerada, como tan frecuentemente se hace en la exégesis tradicional. Dado que los discípulos de la escatología consistente frecuentemente recuerdan estas palabras, se ha escrito mucho material en estos pocos años pasados con respecto a estos textos. Podemos hacer un uso crítico y agradecido de todo esto.

Primero, Mateo 10:23. Este es parte de un discurso hecho cuando los discípulos habían sido enviados. Se les promete división, odio y persecución. Luego el versículo 23: ‘Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque de cierto os digo, que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel, antes que venga el Hijo del Hombre.’ Schweitzer explica que aquí Jesús envió a sus discípulos en un corto viaje misionero, y el hecho de que habían regresado sin que el Reino hubiese llegado se convertiría en la gran crisis de su vida. Por medio de esto llegó a convenirse que por su sufrimiento y muerte debía provocar las congojas Mesiánicas y sufrirlas, y de esta manera acercar el Reino. ‘Se debe notar que el no cumplimiento de Mateo 10:23 es el primer aplazamiento de la Parousía.’³⁵ Sin embargo, esto no es correcto. Schweitzer confunde el envío en Mateo con el de Marcos 6:7ss. El último incluye solamente a Israel, y se lleva a cabo en un tiempo muy breve. No se habla ninguna palabra en el espíritu de Mateo 10.23. Un poco más adelante simplemente se registra que los discípulos regresaron luego de completar su asigna-

ción (Marcos 6:30; Lucas 9:1-6, 10). Mateo no menciona un regreso. Esto no sorprende porque aquí la asignación tiene un alcance más amplio; los Gentiles también son incluidos (vs. 18). Mateo incluyó en este pasaje todo lo que está asociado con la tarea misionera. El versículo 23 se ubica aquí y no tiene paralelo alguno en los otros Evangelios. Se halla en íntima conexión con las palabras precedentes, ‘el que persevere hasta el fin, éste será salvo’. Contiene una palabra de ánimo para la congregación judía (Mateo les escribe especialmente a ellos) la cual está siendo preparada para un tiempo terrible de persecución. Pero aquel tiempo no durará demasiado. Habrá muchas oportunidades para escapar. La gran liberación llegará antes que se agoten estas posibilidades.

Marcos 9:1 dice, ‘También les dijo: ‘De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder.’ El asunto es, ¿qué es lo que Jesús tenía en mente? Ya no es posible para nosotros determinar esto con certeza. Algunos creen que señala hacia la consumación. Otros creen que la resurrección es lo que se quiere señalar. Otros incluso creen que señala hacia todos los eventos del Reino que, desde la cruz y la resurrección pasando por la Pascua y la empresa misionera, se apresuran hacia la consumación. El asunto se complica aún más por el hecho de que todos los tres sinópticos, después de esta expresión, inmediatamente continúan con la historia de la transfiguración en el monte. Esto prueba que los escritores del Evangelio – o al menos las fuentes a partir de las cuales trabajaron – hallaron aquí una conexión; una conexión que es más sor-

35. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York, 1964, p. 360.

prendente cuando aceptamos que no es histórica. Parece claro que los escritores del Evangelio consideraron esta expresión cumplida en la transfiguración de Jesús en el monte. A ‘algunos’ se les permitió ser testigos de esto. La palabra ‘algunos,’ sin embargo, también podría tener otro matiz y dar a entender que los testigos oculares, en contraposición al mundo, pudieron ver y entender las señales de la llegada del Día del Señor (Juan 14:19; Hechos 10:41).

Finalmente, Marcos 13:30, ‘De cierto os digo, que no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca.’ De igual manera esta expresión no es tan simple como podría parecer. ¿Cuál es el antecedente de ‘todas estas cosas’? Probablemente los dos versículos precedentes que tienen que ver con las señales visibles del Reino, y no la consumación de la cual se habla en el versículo 26. De modo que sería incomprensible que dos versículos después se declare que nadie sabe el día ni la hora. Otros introducen la posibilidad de que la palabra traducida como ‘generación’ debiese entenderse como ‘clase’ o ‘género.’ Uno podría entonces pensar en ‘esta generación mala y perversa,’ pero esto en realidad no tiene sentido. O uno podría leer ‘esta nación’ (la nación de Israel) pero tal promesa de liberación no se ajusta al contexto. Uno pronto podría, como algunos han hecho, leer una expresión de la *Naherwartung* de la consumación. Sin embargo, creo que aquí, una vez más, estamos tratando con la totalidad del Reino que se origina con Jesús, y que conduce a su cumplimiento. Esta generación aún será testigo del amanecer del Reino en la realidad terrenal.

Cuando se toman juntos los tres textos es obvio cuán difícil es determinar su significado en la totalidad del contexto sinóptico. Hay variaciones entre las interpretaciones de todos los tres, desde la *Naherwartung* de la resurrección de Jesús hasta la *Naherwartung* de la consumación. Esta ‘vaguedad’ es totalmente compatible con el hecho de que el Nuevo Testamento mira el Reino como una historia que se disemina por la fuerza y se desarrolla rápidamente. Si los tres textos miran hacia la consumación, queda claro que aún sugieren un período de varias décadas que preceden a la consumación. No es asunto aquí de la *Naherwartung* en el sentido estricto. Es posible que Jesús pensara en la historia del Reino en términos de sólo unas pocas décadas. Esto no se puede decir con certeza a partir de estos textos, pero uno puede sospecharlo. Considerando las otras expresiones de Jesús con respecto a la larga duración y sobre el hecho de que el fin es desconocido, es inaceptable creer que la idea de una duración fija – e.g., unas pocas décadas – hubiese tenido algún significado real en su predicación. Sin embargo, fue su convicción de que la historia del mundo se dirige ahora directamente hacia la consumación.

No podemos decir más sin caer en fantasías. Y debiese ser obvio que incluimos la noción popular de que Jesús consideraba la consumación en el futuro inmediato entre las fantasías. Incluso esto es quedarse corto, pues la noción es contradictoria con el claro testimonio de los sinópticos. Cualquiera que persista en ello crea un nuevo problema; pues ¿cómo podría continuar la congregación cristiana cuando se ha hecho evidente que

Jesús había cometido un error? Esto habría llevado al menos a una gran crisis. Pero no se encuentra ningún rastro de tal crisis en el Nuevo Testamento, o en los escritos de la siguiente generación. Uno podría mencionar II Pedro 3:4 donde los hombres son presentados diciendo, ‘¿Dónde está la promesa de su venida?’ Sin embargo, estos son claramente apartados de la Iglesia como ‘burladores.’ La manera en que se trató con el asunto no deja la impresión de que jugara un papel central en la vida de la congregación.

La Naherwartung de la Iglesia Primitiva

No se quiere dar a entender que la Iglesia primitiva careciera del todo de una *Naherwartung*. Estaba presente en términos incluso más claros que el caso del mismo Jesús. Esto es natural. Cuando Jesús hablaba del Reino como algo ‘cercano,’ pensaba en el evento que se encontraba aún totalmente delante de él y que comenzaría con su muerte y resurrección. Pero la Iglesia primitiva sabía que se hallaba ya en ese Reino. Había recibido el Espíritu, había participado en la tarea misionera, había sido testigo de la destrucción de Jerusalén, había sufrido y había sido perseguida. Cuando miraba al futuro, miraba hacia la consumación. Tenía una intensa esperanza de que pronto vendría. Uno podría decir que hay espacio para una *Naherwartung* en el sentido aceptado y estricto de la palabra sólo después de la resurrección y ascensión de Jesús, y después del derramamiento del Espíritu Santo. Me parece que podemos encontrar trazos de esto en Pablo. Apenas

es posible interpretar Rom. 13:12; I Cor. 15:51s.; I Tes. 4:15-17 de cualquier otra manera. Esto, sin embargo, no es algo que nos sorprenda. Es más sorprendente aún que en Pablo tampoco encontremos un trazo de crisis cuando más tarde nos habituamos a la idea de que dormiremos *antes* de la consumación. Ya sea que la duración de la historia del Reino inaugurado por Jesús sea corta o larga, nunca ha sido un artículo de fe. Ellos estaban viendo la llegada del Reino de Dios con poder. Por esa razón no había lugar para ninguna duda en la consumación de este evento. Aún si esperaban que esto sucediera pronto, el hecho de que el período de espera pareciera ser más largo no disminuyó la seguridad de que ya caminaban en aquel Reino. El gozo con respecto al gran Comienzo eliminaba toda alarma sobre la demora del Fin.

La Obra de Jesús como el Aplazamiento del Fin

Cuando recordamos lo que se ha discutido en este capítulo debemos notar que Jesús, aunque arraigado en el Antiguo Testamento, va más allá del Antiguo Testamento y su visión del futuro. Por medio de Jesús (no sólo en sus opiniones, sino particularmente por su muerte y resurrección) el *eschaton* se vuelve más extenso, y asume la forma de historia. De esta manera Jesús era excepcional no sólo en comparación con los apocalípticos de su época quienes consideraban el juicio final como algo inminente, sino también en comparación con su nación y sus propios seguidores quienes no tomaban en consideración la auto-humillación del Siervo

Sufriente, ni la tarea misionera que debía llevarse a cabo en el mundo. Cuando indagamos por la causa de esta diferencia, debemos señalar al amor de Jesús por los pecadores. Los apocalípticos encuentran muy normal que el juicio esté cerca, y que sólo un pequeño grupo de los elegidos de Israel vaya a ser salvo. Jesús tiene compasión por las ovejas perdidas de la casa de Israel, y, aún más ampliamente, por los Gentiles; el pueblo en los caminos y vallados fuera de la ciudad de Israel (Lucas 14:23). Su deseo no era un reino que aplastara al hombre. Su venida como el Siervo Sufriente no significó fundamentalmente la introducción del juicio, como Juan el Bautista sugería (Mateo 3:10), sino el aplazamiento del juicio, la creación de una nueva historia, una dispensación de gracia y paciencia. Y ésta, no como una preparación para el Reino, sino como una forma temporal de aquel Reino. De esta manera el amor de Dios viene ya a morar entre una humanidad culpable. Sólo unas pocas personas alrededor de Jesús entendieron esto. Sólo aquel que entendiera que su propia condenación era lo único que podía esperar de un juicio inminente, podría entender la gloria de esta nueva proclamación del Reino.

La Historia como Analogía del Evento-Cristo

Esta nueva historia no se caracteriza totalmente por medio de las palabras 'gracia' y 'paciencia'. Ya hemos visto que junto con las señales positivas de la misión y el crecimiento, no faltan las señales negativas de división y sufrimiento. Está claro que las señales posi-

vas brotan del hecho del triunfo y exaltación de Jesús, y estas hacen que su amor llegue a ser la gran fuerza en la historia. Está claro que la división y el sufrimiento están asociadas con la división que se llevó a cabo en él, y con el sufrimiento que llegó a ser su destino. Y el siervo, en verdad, no es mayor que su Maestro. Con esto se quiere dar a entender que el evento del Reino traído al mundo por Jesús es una analogía de lo que sucedió en aquel tiempo en Palestina, cuando en Jesús el amor de Dios llegó a morar entre los hombres culpables. El sufrimiento de la Iglesia no provee expiación. En su limitación y temporalidad sus victorias no son de una naturaleza escatológica en el sentido de la exaltación de Jesús. Pero debemos hablar de analogía. Así como es la Cabeza, así también es el cuerpo. Podemos, entonces, describir también el evento del Reino que fue puesto en movimiento por la cruz y resurrección de Jesús, y que está siendo realizado por todo el mundo a través de la obra misionera, como *una analogía del Evento-Cristo que está siendo realizado por todo el mundo*. Creemos que en estas palabras hemos expresado el núcleo de la visión de la historia que tiene el Nuevo Testamento. El resto de este libro se dedicará a la tarea de brindar una explicación más amplia de esto a la luz de las muchas expresiones sobre este punto en el Nuevo Testamento.

5

LA OBRA MISIONERA COMO FUERZA CREADORA DE HISTORIA

No debe ser motivo de sorpresa el que este virus aterrador, el Cristianismo, haya evocado ciertas reacciones cuando ha sido inyectado bajo la piel e incluso en el corazón de una cultura pagana. No es tan sólo una novedad, sino un enigma; al mismo tiempo consumidor e insaciable. Ya no es más un caso de sueños agradables por parte de los filósofos. Es asunto de sí o no. *No* significa el riesgo de la muerte eterna. Y sí significa una transformación certera de la carne y el alma que es espeluznante para ambas.

Paul Claudel, *Pages de Prose*, París, 1949, p. 394.

El mundo ha cambiado desde la exaltación de Cristo. Ha llegado a ser parte del Reino, de la historia. Esta es una declaración de fe, pero una declaración con respecto a la realidad en la que ahora vivimos. Esta realidad, como toda la realidad, puede explorarse en más de una manera. El entendimiento de que debe ser explicada a la luz de la exaltación de Cristo y el amanecer del Reino es algo que no puede ser forzado sobre nadie sino que sigue siendo una declaración de fe. Sin embargo, al mirar a Cristo, creemos que sólo por medio de Él podemos conocer las directrices decisivas en nuestra historia. ¿Es esta una especie de filosofía cristiana de la historia? No le tenemos temor a esa palabra. Y si aún la evitamos, es porque queremos mantenernos tan cerca de la teología como sea posible. Al concluir este capítulo quisiéramos retraducir lo que declaramos primero en términos culturales y filosóficos en los términos del men-

saje del Nuevo Testamento, y expresarlo de tal manera que mucho de lo que a primera vista pudiese considerarse una filosofía de la historia más o menos independiente forme una parte orgánica de la proclamación de Cristo por parte de los apóstoles.

Los Tiempos Sin Historia

Al comienzo de este libro señalamos que fuera de Israel y el Nuevo Testamento ha habido poca o casi ninguna conciencia de un concepto de la historia. Debe ser claro que esta observación no tiene el propósito de ser un reproche. Se carecía de un entendimiento de la historia porque se carecía de los hechos. Sólo cuando Yahvé apareció en el horizonte el hombre fue liberado radicalmente de la naturaleza, colocado en un sendero y dirigido hacia una meta. Fuera de este evento el hombre

se halla atado a la naturaleza. Vive por su ciclo y en general por aquello que concierne a la naturaleza, a sus dictados, y a partir de la experiencia de un ordenamiento social dado por la naturaleza. La sociedad tribal – o la familia, la casta, el estado – determina su vida. Y éstas, una vez más, se dirigen hacia el sol y la lluvia, a la posición de las estrellas, a la vida y la muerte, a las estaciones y hacia las leyes que gobiernan la fertilidad de la tierra. El hombre, como comunidad lo mismo que como individuo, sabe que se halla cautivo en esta gran asociación. Tiene su pequeño pero importante lugar en ella. Impulsado por las fuerzas que honra como dioses, también puede influenciarlas en alguna medida por medio de sacrificios y acciones mágicas. Pero su esfera de influencia es sumamente limitada. Hay muy poco espacio para la acción en el círculo de la fortuna. Aquel que conozca su limitación y viva por las leyes del ‘Todo’ divino tendrá una vida determinada y armoniosa. Las grandes culturas naturalistas y aún más las primitivas culturas tribales, nos dan justamente la impresión de una gran armonía, en un grado infinitamente mayor que aquellas que ahora conocemos.³⁶

Grecia y Roma, espiritualmente diri-

36. En relación con esto y con la totalidad de este capítulo, ver mi libro, *Christus en de Machten*, Nijkerk, 1953 (En inglés: *Christ and the Powers*, Scottdale, 1962), donde se desarrollan estos temas a través de la exégesis del concepto de los ‘poderes’ en Pablo. También existe la versión en español titulada *Cristo y los Poderes*, Editorial TELL, Grand Rapids, Mi., 49506, 1985.

gidas por Grecia, son diferentes. Esto es cierto, al menos en la superficie. Ambas culturas están imbuidas mucho más profundamente en el antiguo naturalismo de lo que se suponía, por ejemplo, para el Renacimiento y el Clasicismo. Pero todas las culturas se caracterizan y guían por un delgado estrato superior. Este estrato se ha liberado, desde cerca del 1000 a.C., del poder de la naturaleza. El hombre mismo se convirtió en la medida de las cosas. La acción – se debe incluir el proceso de pensamiento – gana grandes victorias a expensas de la fortuna. Este enorme cambio en el origen dentro de la historia del proceso de *llegar a ser* por parte del hombre ya no puede deshacerse, y su influencia puede sentirse hasta nuestros días. Nuestro mundo moderno es inconcebible sin Grecia. Uno incluso podría preguntarse si se puede pensar en la influencia de la proclamación de Cristo en el mundo sin el trasfondo de la emancipación grecorromana. Y no obstante esta emancipación no condujo a un cambio en el fundamento de la estructura de vida. Estas culturas nunca se apartaron de la existencia bajo las fuerzas naturales.

Pues el Logos griego busca su fundamento y justificación (que son su grandeza y profundidad) en las fuerzas que sostienen el mundo mítico en su orden eterno, y que también rodean con fuerzas superiores el poderoso espíritu humano en sí.³⁷

Sin embargo, ha habido conflictos, de

37. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953, p. 95.

los cuales, el ejemplo mejor conocido es el conflicto alrededor de Sócrates. Pero incluso los pensadores más emancipados se acomodaron a sí mismos una y otra vez, si no al pensamiento de la gente, al menos a la estructura de vida sobre la cual se basaba. No podían hacer otra cosa, puesto que la emancipación del hombre con respecto a la naturaleza no presenta en sí misma ninguna posibilidad alternativa sobre la cual se pueda edificar la vida. Esto depende del poder sobre el cual se oriente el hombre finito, y sobre el cual descansa para poder liberarse de las fuerzas de la naturaleza. Las culturas de Grecia y Roma no encontraron tal punto de referencia nuevo, común y sobrehumano. Al final, la vida se determinaba otra vez por las leyes de la *polis* griega o por el estado romano. Es verdad que éstas, en una medida mayor que en las culturas más antiguas, fueron consideradas como un objeto de la actividad del hombre, pero fueron aún experimentadas fundamentalmente como fuerzas de la naturaleza. De cualquier forma, la Ilustración griega no penetró esto, aunque el naturalismo no representó un obstáculo para la Ilustración.

Sin embargo, debemos tener cuidado; no vaya a ser que juzguemos esta forma de vida naturalista tan sólo de una manera negativa. Dondequiera que el Dios, quien está por encima de todas las fuerzas y quien controla todas las fuerzas, no sea conocido, la predeterminación del hombre en los eventos de la naturaleza es la garantía de que la vida no va a terminar en un caos. La emancipación de la naturaleza por parte del hombre es algo fatal si es un fin en sí misma. Eventualmente arrastrará al hombre hacia un vacío, una

vida desintegrada. En la Biblia, el paganismo naturalista se aprecia positivamente en más de un sitio. Esto es más obvio en Gálatas 4:1-3 donde el hombre es incluido entre los 'poderes' como un menor que debe permanecer bajo custodios y supervisión en tanto que Cristo no lo levante a la vida adulta. Más débil, pero igual de positivo, es Rom. 3:25 que describe la era pre-cristiana como 'en su paciencia', y Hechos 17:26s., que declara que Dios 'ha prefijado', para todas las naciones, 'el orden de los tiempos y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle'.

La Obra Misionera Conduce a la Libertad

Hemos dicho que antes de la aparición de Cristo el mundo fuera de Israel no tenía historia. Lo que hemos querido dar a entender con eso también se puede expresar diciendo que en ese tiempo el mundo no conocía la libertad. Sin embargo, debemos hacer una diferenciación, igual que con el concepto de la historia. En un cierto sentido general, los hombres incluso entonces poseían libertad. En oposición al animal, el hombre marcha por su camino; es trascendente (existencial), va en pos de ideales, vence la adversidad, crea cultura. Esto es cierto con respecto al hombre en todos los tiempos. En un sentido general, el hombre siempre ha estado consciente de la historia como resultado de su auto-realización.

Pero en la Biblia, la palabra 'libertad' tiene un significado muy especial. Signi-

fica la posibilidad y llamado del hombre de dirigirse hacia Dios y escogerle; y luego, de esta manera, como hijo de Dios, también ser el hermano de otros hombres, y señor de la naturaleza. Esta es la libertad más elevada y verdadera que es el fundamento, y que integra, a todas las otras formas de libertad. Es una posibilidad sólo cuando Dios se da a conocer y atrae al hombre hacia su luz. Pero también existe, por parte del hombre, la sombra oscura de la posibilidad de utilizar esta libertad contra Dios, para emanciparse de Dios, y ser como Dios mismo. En realidad esto significa esclavizar la libertad al servicio del 'yo' y el mundo. Vemos esta magnífica y aterradora posibilidad y la realidad de la libertad en Génesis 2 y 3.

Esta posibilidad y realidad eran desconocidas en el mundo del paganismo. La libertad existía, claro está, en el sentido de auto-realización cultural y en las decisiones diarias a partir de muchas posibilidades. Pero esto se llevaba a cabo en una existencia que estaba sujeta a una comunidad tribal o estatal, a los poderes de los ancestros y la familia, a las estructuras sociales recibidas del pasado, y a las leyes de las estrellas y las estaciones. El orden existente era considerado como la voluntad de los dioses, y como tal, sagrado. Cualquiera que se levantara en contra de esta sagrada realidad (¿Pero quién continuaría en esto por mucho tiempo? ¿Qué *más* podía escoger?) pronunciaba su propia sentencia de muerte, en tanto que la escogencia no fuese más que una preferencia privada. Era diferente con los griegos. La libertad era algo muy amplio, se descubrió que el hombre era el adversario de los poderes; pero no lleva más allá que a una vacilación entre el hombre y los

poderes de la naturaleza, en la que ésta última eventualmente debía ganar. Estamos pensando en la religiosidad creciente y en la adoración al emperador durante el 'crepúsculo del paganismo'.

El despertar del hombre a la libertad mencionado en Génesis 2 no puede suceder en tanto que se halle 'bajo tutores y curadores' (Gál. 4:2), sino sólo (pues ése es el simple contraste con la supervisión) cuando la proclamación con respecto a Jesucristo le alcance. En Él, un nuevo Dios se introduce en el mundo, un Dios que no es idéntico con la naturaleza, ni con lo que es, ni con el hombre, sino el Dios que ha creado todas las cosas, y las sustenta por su palabra, y quien al mismo tiempo las limita, privándole de su carácter casi absoluto. Su aparición significa la desacralización de la existencia. Pero esta desacralización no se lleva a cabo de manera automática. Ocurre en y por medio de la proclamación. La proclamación no es dictatorial; ni comunica verdades que existen fuera de ella. La verdad ocurre a través de ella, y la verdad se acerca a quienes escuchan, reclutándolos y ganándolos. La proclamación ni obliga ni deja al hombre sin involucrarse. Hace un llamado, nos invita a levantarnos y a marchar por un nuevo camino. Esta es la manera en que respeta nuestra libertad. No, esto es decirlo con demasiada gentileza. El Señor, quien viene a nosotros en la proclamación nos llama de esta manera a la libertad de la vida. La libertad de elección finalmente encuentra su propósito fundamental, y todas las demás decisiones se pueden agrupar alrededor de ésta. Solamente ahora está siendo realizada la situación de Génesis 2 para todas las naciones. El árbol del conocimiento del

bien y el mal está plantado en el paraíso de la inmadurez. Se introduce un nuevo cambio en el origen del proceso del hombre de ‘llegar a ser’, el cual es infinitamente más radical y fructífero que aquel otro producido por Grecia. El hombre se halla ahora frente a la decisión ya sea de permanecer limitado por los poderes de la naturaleza como un esclavo, o de unirse al Señor cuyo poder y amor nos libera de los grilletes terrenales, y quien nos da una nueva vida como hijos de Dios, y como señores del mundo. Se nos recuerda aquí la conclusión del Evangelio de Mateo, ‘Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones’ (28:18, 19a). Este ‘hacer discípulos’ (el paralelo en Marcos 16:15 dice ‘predicad’) es la obra de la proclamación misionera. Es la *Gestalt* primera y fundamental del Reino: la señal de que el poder ha sido asumido por Cristo. En un sentido totalmente nuevo, el hombre es llamado a decidir y tomar una decisión – hacia la libertad.

Este poder revolucionario de la proclamación misionera se ilustra de manera espléndida en la historia de la predicación de Pablo en Atenas, que se encuentra en Hechos 17. Esta ciudad era el símbolo del punto más elevado que se pudiera alcanzar para el hombre sin Cristo. Sin embargo, el hombre no era capaz de efectuar un completo equilibrio entre él mismo y los poderes de la naturaleza. Quedaban aún factores incalculables. Esa es la razón para el altar al Dios no conocido. Y la ciudad no había alcanzado la historia real. Los intelectuales de Atenas son descritos de manera vívida como personas que ‘en ninguna otra cosa se interesaban sino en decir o en oír algo nuevo’

(vs. 21). En tanto que lo ‘Nuevo’ no hubiese llegado echaban mano de los eventos antiguos y repetitivos para nada nuevo, y como esto pronto también se hacía viejo no había ningún propósito en la búsqueda y la investigación. Pablo le llama a esta existencia ‘los tiempos de esta ignorancia’ (vs. 30), y proclama que Dios ahora le pone un fin a estos tiempos ‘por cuanto ha establecido un día’ (vs. 31). En aquel día, el mundo será gobernado por uno cuya autoridad para esto se deriva de su resurrección de entre los muertos (vs. 31). En vista de tal resurrección – que ahora se hallaba *detrás* de ellos – y de aquel día delante de ellos, los atenienses son ahora llamados a la decisión y la conversión (vs. 30). Luego el relato finaliza con la declaración de que los oyentes, después de escuchar este mensaje no oído, se ubicaron en tres categorías: aquellos que respondieron afirmativamente, aquellos que dijeron NO, y aquellos que se rehusaron a tomar una decisión, o al menos la pospusieron (vs. 32). Un pequeño grupo aceptó la fe (vs. 34). A pesar del número reducido, por este hecho Atenas fue llamada a la libertad, y de esta manera fue incluida en la historia.

El Nuevo Orden de Vida

Con las palabras ‘proclamación’, ‘libertad’ e ‘historia’ se ha dicho todo lo esencial sobre el cambio en el origen que se produce con la venida del Reino. Pero estas palabras significan el centro de un círculo gigantesco. O, dicho de manera más bíblica, el Reino es como una semilla de mostaza que crece hasta convertirse en árbol, como la levadura que leuda toda la masa. Penetra los rincones más oscuros

de la vida, y crea un nuevo orden de vida, junto con una nueva apreciación por la vida. Esto se lleva a cabo primero en la Iglesia de Cristo. Las así llamadas ‘reglas domésticas’ en las cartas apostólicas dan testimonio de esto (Efe. 5 y 6; Col. 3; I Ped. 2 y 3). Tan pronto como la Iglesia comienza a ejercer su influencia por fuera de ella como una minoría creativa, el Reino también comienza a desarraigar la vida de toda una nación o de toda una cultura. Claro, esto no sucede de una sola vez, y no procede en todas partes a la misma velocidad o con la misma extensión. En el mundo antiguo antes de Constantino, cuando la Iglesia Cristiana era perseguida, apenas sí sucedió del todo. Después de Constantino avanzó más rápidamente, pero incluso entonces la sociedad pagana con siglos de duración fue influenciada profundamente sólo en unos pocos puntos (especialmente por la obra filantrópica). En Europa, el nuevo orden de vida avanzó mucho más rápidamente después del año 600. Y en los siglos diecinueve y veinte en los campos misioneros avanzó a una velocidad casi vertiginosa. Pero estas diferencias históricas permanecen alejadas del punto principal. Cada vez que el Reino es introducido desarraiga profundamente al mundo, crea un nuevo orden de vida y una nueva apreciación por la vida. Ahora queremos describir en este orden con algo de detalle.

El Señor, quien hace su entrada al mundo a través de la proclamación misionera es el Redentor que viene a buscar y a salvar lo que se había perdido. Viene no para ser servido, sino para servir. Busca a la oveja particular, tiene compasión por los pobres, sana al enfermo y perdona a los pecadores. Y el hombre, quien a través

de la proclamación es llamado a libertad comienza a reflejar algunos de estos atributos divinos en su humildad, conciencia de culpa, auto-negación, y en su disposición para perdonar y servir. De modo que, se hace presente una nueva idea de *ser humano*; no es la humanidad orgullosa de los griegos, sino la humanidad de la humildad. El individuo es reconocido en su propio significado. La *personalidad* humana es respetada. Se le presta una atención particular a los que sufren y a los oprimidos. Una escena callejera ordinaria, tal como la de una ambulancia deteniendo todo el tráfico porque *un* hombre herido debe ser transportado, es el resultado de la venida del Reino. Asociado con estas ideas revolucionarias está el concepto de *ser responsable*; es decir, de responder (ante Alguien), de rendir cuentas, y en conexión con esto la idea de la *llegada de una era*. La *conciencia de lo interno* también es una realidad que el mundo antiguo no conocía, porque allí el hombre vive en su relación con las fuerzas naturales. Sólo la relación del individuo con el único Dios personal crea una relación personal que alcanza el interior. Agustín, en sus *Confesiones*, fue el primer gran intérprete de esto, y sin ello la moderna literatura europea, incluyendo la psicología, por ejemplo, y aquel fenómeno típicamente europeo, la autobiografía, serían algo inconcebible.

Todo esto va en contra de los ‘conceptos de vida’ naturales del hombre dominado por los poderes de la naturaleza. Ideas tales como la responsabilidad, la humildad, la conciencia de culpa, el servicio, etc., crean una brecha entre lo que el hombre debiese ser y lo que es. Se desarrolla una profunda *conciencia de las nor-*

mas, junto con una *insatisfacción* con el mundo existente, que ya no puede apreciarse como la expresión de la voluntad divina. Comienzan a resistir cualquier cosa que no se conforme a las normas. La batalla es dirigida contra la explotación, la injusticia y la esclavitud, y en contra de todo aquello que no esté motivado por el amor. La idea de justicia social, tan bien conocida para nosotros, fue inyectada por la proclamación misionera. Creemos que aunque esta justicia no elimina las diferencias entre los hombres, sí las disminuye. La Biblia también nos ha enseñado esto (el Año del Jubileo, el maná, II Cor. 8:1-15). Sin estas nociones, nuestra democracia (que es infinitamente más democrática que la de Atenas) y nuestras instituciones sociales son inconcebibles.

Pero, en realidad, ¿qué se puede concebir sin la proclamación de Cristo? Incluso el *matrimonio* ha pasado por un cambio fundamental debido a ella. La monogamia, como un reflejo del amor de Cristo y la Iglesia, ha llegado a ser la única posibilidad (Efe. 5). Presupone que la esposa ya no es vista como un objeto, sino como sujeto en una relación de madurez mutua. De modo que, el matrimonio ya no es tan sólo una institución, sino que es al mismo tiempo un encuentro muy personal. La *sexualidad*, que para el concepto naturalista de vida no es más que la habilidad de participar en la creación divina de vida, ahora llega a ser algo de este mundo y se aprecia fundamentalmente como la expresión del amor personal entre el hombre y su esposa.

El nuevo Señor trae la *historia* al mundo. A partir de él, nos vemos a nosotros mismos en un sendero hacia una

meta. Aquello que es no coincide con aquello que se tiene el propósito de ser. La vida ha recibido la *Gestalt* de una aspiración dirigida hacia una meta. En esa vida los poderes de la naturaleza son desacralizados, particularmente el poder que había sido considerado el más sagrado de todos – el del *estado*. ‘Lo más importante y destacado producido por la historia desde Cristo es la revelación del significado real del estado’ (Gunning). La declaración, ‘debemos obedecer a Dios antes que los hombres’ (Hechos 5:29) ha destronado al estado. También la *tolerancia* es un producto (tardío) de la proclamación cristiana. Encuentra su raíz en la paciencia de Dios y en el carácter de la proclamación.

La *naturaleza* debe mencionarse inmediatamente después del estado. Más que cualquier otra cosa, fue para el hombre antiguo la *Gestalt* de la fortuna divina bajo la cual tenía que colocarse a sí mismo. Cualquiera que violara la naturaleza invocaba la ira de los dioses en su contra. Labrar la tierra era casi todo lo que al hombre se le permitía hacer, e incluso aquello tenía que estar rodeado de ritos y sacrificios. Esto continuó así hasta que llegó la Biblia y declaró que Dios no se encuentra al lado de la naturaleza en contra del hombre, sino del lado del hombre contra la naturaleza (Gén. 1:26-28; Salmo 8). La naturaleza fue desacralizada y fue hecha el objeto de explotación por parte del hombre. En la proclamación misionera la moderna ciencia natural y la tecnología eran, en principio, cosas que se daban por sentado. Cualitativa y cuantitativamente éstas difieren grandemente de lo que pueden considerarse sus análogas en el mundo antiguo. La tecnología es un

resultado del Reino. A través de esto, y en conexión con la noción de historia, se desarrolla un nuevo ethos de *trabajo*. Esto fue despreciado en el mundo antiguo. Todavía encontramos esta visión de la vida en muchas naciones Orientales. Esto es inevitable cuando la deidad es considerada como algo estático, como una ‘Causa Inamovible’ (Aristóteles). Puesto que Yahvé, quien ‘todavía trabaja’ (Juan 5:17) entró a nuestras vidas por medio de sus acciones, y nos incluyó en su historia, el trabajo ha asumido un nuevo significado, y no trabajar es un vicio. Podríamos continuar en esta veta, pero sólo se debe mencionar una cosa más. El concepto del *mundo como una unidad*, también, no lo hemos recibido tanto de Grecia (donde existía entre los pequeños grupos de Estoicos), sino de Israel y por medio de la proclamación misionera. Esto ocurre en el encuentro con el Creador de todo el mundo, quien, dejando de lado todas las fronteras, reúne al nuevo pueblo de Dios. La obra misionera es la primera obra mundial fundamental. Para el mundo el significado de la cultura europea se puede entender sólo tomando en cuenta este trasfondo. La existencia de las Naciones Unidas se halla arraigada en este concepto cristiano.

Todo esto se nos ha hecho tan obvio que ya no recordamos cómo fue que llegamos a tenerlo, y a menudo cometemos el error de pensar que estas ideas son naturales, i.e., que son parte del ser humano. Es un hecho que mucho de lo anterior había sido ya anticipado, en mayor o menor grado, por los griegos, y existía con los Estoicos. Sin embargo, los Estoicos siguieron siendo sólo una pequeña ‘costra superior’ intelectual. Los primeros escri-

tores cristianos señalaron correctamente que fue la Iglesia cristiana la que tradujo estas ideas en poderosos factores culturales. Para poder entender plenamente la revolución sin precedentes que el ser humano experimentó por la proclamación de Cristo, uno debe haber vivido en un mundo comunista, en las tierras del Islam, en el Hinduismo, o entre algún pueblo primitivo.

La Secularización como Fenómeno Cristiano y Anticristiano

El inevitable resultado proveedor de libertad de la proclamación misionera trae consigo el doble fenómeno de la emancipación del hombre y la desacralización de la existencia natural. El nuevo Señor que es declarado ante los hombres como el salvador de los pecadores y como vencedor sobre las fuerzas de la naturaleza, por la obediencia del hombre para con Él, libera al hombre de la obediencia a la naturaleza y de las instituciones sociales derivadas de las fuerzas de la naturaleza. Cristo trae la humanización del hombre y la materialización de la naturaleza. Si tenemos en mente el significado cultural e histórico del concepto de secularización, podríamos decir, sin ser culpables de un juego de palabras, que Cristo secularizó la vida.

La secularización es conversión proyectada en la cultura – la cristianización de la vida. Comparada con la antigua existencia significa una libertad desconocida que ya no puede deshacerse, incluso si tan sólo se debe al hecho que ahora nadie puede desear aquello. La secularización, como resultado de la conversión a Cristo,

es aceptada por todos, tarde o temprano, en un grado mayor o menor, independientemente de si él mismo experimenta esta conversión a Cristo, o si se considera parte de la Iglesia cristiana. La aceptación de esta cristianización o secularización es general, y es asunto de tiempo. Esto no se aplica a la fe en Cristo. Cada vez que la obra misionera se ha llevado a cabo, surge la curiosa situación de que toda una nación come del fruto de manera agradecida, pero sólo una minoría desea el árbol que produce el fruto. Muchos tratan de olvidar o negar de cuál árbol han procedido estos frutos. Convierten el fruto en un fin en sí mismo. Están interesados en la humanización de la vida como un fin en sí mismo. Ahora que la proclamación misionera ha roto el poder del naturalismo y aclarado el campo de la cultura, desean, de manera consistente y por encima de todo, continuar lo que se inició en Grecia. Esto es posible sólo a través de la fe en la *autonomía del hombre* que se inició en Grecia, y que, eventualmente, sale a la luz por la proclamación misionera. Pues cada vez que penetra el mensaje misionero, no solamente Génesis 2 surge a la vida, sino también Génesis 3. Cada vez que la libertad es avivada en este mundo caído, también habrá mal uso de la libertad. El hombre escucha la voz que le dice que también debiese usar, o mejor aún, utilizar esta libertad dada por Dios *en contra* de Dios, que él puede ser como Dios, y que él mismo puede determinar lo que es bueno y lo que es malo. De modo que, la secularización como una liberación de la vida puede moverse en dos direcciones. El prisionero de la naturaleza puede llegar a ser un hijo de Dios en su madurez, o también puede tomar el papel de un dios falso. Incluso esta segunda

posibilidad se debe a la proclamación misionera. La proclamación implica riesgos que no existían hasta ahora, y que son de graves proporciones. La secularización es hija del evangelio, pero una hija que tarde o temprano se levantará contra su madre. Y no obstante, la madre no sería lo que debiese ser si no deseara a la hija. El hecho es que la obra misionera produce la existencia de fuerzas y contra fuerzas aún más grandes. La autonomía del hombre sucede simultáneamente con la entronización de Cristo.

Este giro anticristiano de la secularización se puede ilustrar por todos los fenómenos característicos de la cristianización de la vida. La conciencia de las normas llega a ser una ética autónoma y a menudo utilitaria, que escribe su propia caída. La justicia social degenera en una aseveración forzada de intereses supuestos o reales por parte de grupos y clases. A través de la proclamación misionera, la sexualidad – que en el naturalismo era una fuerza divina, perteneciente a una esfera sagrada, y que era a la vez santa y natural – ha llegado a ser un fenómeno normal y terrenal, cuya estimulación está siendo explotada, y cuyo significado está siendo traicionado por el exhibicionismo. El matrimonio, que se ha convertido en un encuentro muy personal, tiende a perder su carácter institucional, y a ser visto sólo como una expresión de emociones eróticas a veces pasajeras.

En el primer capítulo señalamos que el concepto del significado de la historia se desarrolla hasta convertirse en un impulso febril hacia la auto-realización y que termina en un evolucionismo burdo. El estado, con su halo sagrado, tiende a

perder su autoridad y a convertirse en un juguete de facciones que, en nombre de la democracia, conducen a la anarquía. La tolerancia pierde el color y el propósito, o conduce a la tiranía por parte de la mayoría. La tecnología, cuyo propósito es hacer que la naturaleza llegue a ser sierva del hombre, se convierte en sí misma en un poder esclavizante del hombre. La señal más grande de nuestra autonomía también llega a ser su amenaza más grande. Y el trabajo, que ha llegado a ser honorable, amenaza con llegar a convertirse en un dios falso que nos impulsa de manera interminable, ahora que ha sido separado del Dios que trabaja y quien le da al hombre, su co-laborador, una parte en su reposo sabático. De modo que, la vida secularizada se convierte en el gran enemigo del orden teocrático de vida, tanto como, o incluso más de lo que había sido el patrón naturalista de vida.

Sin embargo, el secularismo no puede negar su origen teocrático. Si lo hiciera, sería como ‘cortar la rama sobre la cual se sienta’. Pues en sí mismo no tiene poder para existir. Éste lo recibe del árbol del cual es fruto. Precisamente por esa razón los representantes más anticristianos de la vida secularizada – de manera inconsciente e incluso consciente – positiva o negativamente – dependen de la fe cristiana. Cada vez que la obra misionera ha hecho una impresión en la cultura, no se pueden concebir pensamientos o acciones activas que no dependan, positivamente o negativamente, de las fuerzas vivificadoras introducidas en el mundo por Cristo. También, el rechazo de la fe cristiana, mantiene su carácter de negación, y como tal, se ubica completamente en el círculo de la teocracia. Nietzsche es

el ejemplo clásico de esto. Pero la literatura secular moderna está llena de estos fenómenos. Incluso el ateísmo no es la excepción a esto. El ateísmo europeo es un fenómeno típicamente ‘cristiano’. ‘La Deidad es rechazada sobre las bases de las normas que él mismo introdujo’ (Miskotte) – a saber, las normas de amor y justicia, a las cuales el mundo evidentemente no se conforma. Lo que es verdad en un sentido negativo también lo es en un sentido positivo. La convicción de que la cultura tiene una fuente cristiana se torna evidente para personajes destacados particularmente durante las crisis culturales. Existe la sospecha de que alejarse de la fuente conducirá a la sequedad y la muerte, a la anarquía y al nihilismo. Por esa razón, por ejemplo, las novelas y la poesía moderna parecen estar sorprendentemente llenas de indicios del reinado de Cristo. En la obra total de un autor estos indicios con frecuencia son pasajes inconsecuentes o erráticos, y, por esa razón, son más sorprendentes.

Ya debiese ser evidente a partir de todo esto, que la relación entre la teocracia y la secularización es bastante complicada. En un momento son idénticas, en el siguiente son enemigos declarados. E incluso en este último caso avanzan juntas, y están conectadas de manera inseparable la una con la otra. La Iglesia cristiana rara vez le hace justicia a esta relación tan peculiar. Según una noción común Católica Romana la Reforma fue la precursora de la secularización anticristiana. Al decir esto, olvidan no sólo la dura batalla de la Reforma con la secularización a partir del rompimiento de Lutero con Erasmo, sino también el hecho de que esta secularización fue iniciada, no con la

Reforma, sino mucho antes – en el siglo catorce a más tardar (con el nacionalismo y el inicio del Renacimiento). Ya no es digna la noción Protestante que convierte a la Revolución Francesa en el chivo expiatorio del secularismo. Pues la causa más noble de la Revolución Francesa fue aquella asumida en contra de los Jesuitas y la monarquía absoluta; y hay que reconocer que estas son consecuencias positivas de la proclamación misionera. Es imposible separar la secularización cristiana y anticristiana con una fecha. La secularización cristiana aún no se ha detenido, y continúa ganando nuevos territorios. Necesitamos mencionar solamente la abolición de la esclavitud en el siglo pasado, y la batalla por los derechos humanos de los ciudadanos (la Revolución Francesa), los trabajadores, las mujeres, y las razas de color. También, la Ilustración del siglo dieciocho, con su batalla contra varias formas de inmadurez, superstición e intolerancia, tiene un lado cristiano pronunciadamente positivo. Y a la inversa, hubo ya durante la Edad Media, particularmente durante el Renacimiento, muchas evidencias de secularización anticristiana. Esto último llegó a apoderarse de la cultura europea desde el siglo catorce, en tanto que fue suprimido en siglos menos maduros. Tanto la secularización cristiana como la anticristiana se hallaban, en principio, continuamente en funcionamiento, y en la práctica apenas podían distinguirse la una de la otra.

Ahora debemos hacer una pausa por un momento para señalar el hecho peculiar de que también en la secularización que es digna de elogio, al menos durante los últimos tres siglos, es que no fue el cre-

yente, sino el no-cristiano, quien se mantuvo a la vanguardia. La Iglesia cristiana limitó la secularización de la vida fundamentalmente al matrimonio y la familia, el respeto por el trabajo, la expansión del conocimiento básico, y la obra de caridad a favor de los grupos menos afortunados. El cambio en el carácter sagrado del estado ha sido insatisfactorio, la práctica de la tolerancia ha sido insignificante, la ciencia natural y el desarrollo tecnológico han sido vistos con sospecha, se ha mantenido la superstición en lugar de atacarla (las cacerías de brujas), etc. Uno no debe culpar de esto al enajenamiento banal. La Iglesia sabía que Génesis 3 va después de Génesis 2. La intuición sugería que la extensión de la secularización inevitablemente conduciría a la desintegración de la cultura. Esta es la razón por la cual la Iglesia, en repetidas ocasiones, tuvo la tendencia a ser la protectora de las antiguas formas naturalistas de vida. Esta defensa del orden existente como la santa voluntad de Dios fue el resultado del esfuerzo del hombre, sostenido durante un siglo, de asociar la conexión con respecto a Yahvé con los antiguos conceptos paganos acerca de la deidad como una fuerza estática, y la personificación de la fortuna. La Iglesia en sí nunca superó al naturalismo. Esta es la razón por la cual la madre siempre ha tenido temor del niño que da a luz. La Iglesia camina en un sendero estrecho: a la derecha se halla la esclavitud de las fuerzas de la naturaleza, y a la izquierda, la anarquía de la vida autónoma. La Iglesia siempre le ha temido más a la izquierda que a la derecha. No debemos ser demasiado rigurosos en nuestra crítica. De hecho, los riesgos de la secularización siempre han sido mucho más grandes que los del naturalismo cuyos gri-

lletas han sido quebrantados a partir de la proclamación misionera.

Sin embargo, con demasiada frecuencia el niño ha sido lanzado junto con el agua de la bañera, de modo que otros que no tenían su existencia en Cristo sino en la autonomía humana, fueron los llamados a llevar la proclamación misionera hasta sus legítimas consecuencias. Decimos que 'fueron los llamados' porque aquí también el Espíritu Santo estaba operando. Él lleva a cabo su obra por medio de la Iglesia, pero también a través de lo que llamamos el mundo. La Iglesia ha creado un tipo de hombre que aprende a volverse a Dios como un hijo a su padre, pero en cuanto al resto, permanece grandemente involucrado en las instituciones, tradiciones y leyes naturales. Y el Renacimiento, el humanismo, la Ilustración y el siglo diecinueve han creado un tipo de hombre que se emancipó de todo esto, y llegó a ser el señor de la naturaleza; pero con demasiada frecuencia la relación con Dios como un niño para con su padre ha desaparecido. En ambos encontramos la obra del Espíritu de Dios y la obra del diablo.

Y si entonces escogemos a favor de la Iglesia porque se ha apegado a 'aquello' que 'es necesario' (Lucas 10:41) y que fue descuidado por el mundo, debemos recordar claramente no sólo que el mundo es instruido con respecto a Dios por medio de la Iglesia, sino también que la Iglesia es instruida con respecto a Dios por medio del mundo. En este punto hay una gran diferencia entre el Catolicismo Romano y la Reforma. La primera se halla inclinada, en teoría y práctica, a los patrones naturalistas de vida (énfasis en la institución y

la autoridad, la inmadurez, el deseo de regresar a la Edad Media, dificultades con la tolerancia, espacio para la superstición y la creencia popular, etc.). La segunda extendió ampliamente la secularización cristiana, con el resultado que tuvo menos resistencia contra el secularismo anticristiano. Pero también llegó más profundo en los asuntos relacionados; el Catolicismo Romano con frecuencia sacó provecho de esto. El típico país Católico Romano o no se halla suficientemente liberado del naturalismo (el sur de Europa y Sur América), o, en una fuerte reacción a esto, ha caído en la secularización anticristiana (Francia, y la intelectualidad sur europea y suramericana). Los países Protestantes son mucho más secularizados, pero el contenido cristiano de la secularización ha seguido siendo más elevado (Escandinavia, Alemania, Gran Bretaña, los Países Bajos y los Estados Unidos).³⁸

La batalla entre la secularización cristiana y la anticristiana nunca se ha decidido. No puede decidirse en esta dispensación. Ambas permanecen entremezcladas, porque la Iglesia no desea regresar al naturalismo, y el mundo secularizado no quiere avanzar hacia la anarquía y el nihilismo. A veces esto último parece inevitable. Cuando esto ocurre, surgen movimientos con la visión de restaurar los antiguos poderes. Pero entonces se hace evidente que después de Cristo no puede haber regreso a estos poderes. Conducen a una esclavitud que ya no podemos soportar. De modo que, dondequiera que surja la amenaza de una restauración

38. Mucho ha cambiado en el lado Católico Romano desde que escribí este libro.

de la vida bajo los poderes tiránicos, la Iglesia el mundo permanecen unidos a favor de los mismos valores culturales. Pero cuando ha pasado la amenaza parecen ser enemigos declarados, como los dos polos opuestos del patrón teocrático de vida. Por doquiera que el evangelio ha ido, ha surgido una cultura libre pero intrínsecamente conflictiva. Se puede ver con frecuencia el cisma interno de nuestra cultura europea y norteamericana. Pero generalmente se explica por el hecho de que existimos por dos o más cualidades heterogéneas, a saber, la proclamación misionera y la cultura de Grecia y Roma (quizá también la tradición alemana). Pienso que esta es una explicación insatisfactoria. Es asunto de más culturas, lo que da evidencia de una unión de tradiciones heterogéneas. La misma Grecia, con su tensión entre un naturalismo de bajo tono y una ilustración dominante, es una de estas. El conflicto interior también hubiese surgido sin la influencia de la cultura antigua. Es inherente a la proclamación misionera. Por un lado, la proclamación introduce los poderes del evangelio en el mundo de las naciones. Por el otro, libera el poder demoníaco de la auto-deificación. De esta manera, arroja al mundo hacia un cisma que era desconocido durante la armonía tiránica del paganismo antes de Cristo.

Hasta aquí nos hemos limitado a la cultura europea-norteamericana. Pues, ¿acaso no fue aquí que las consecuencias de la proclamación misionera se tornaron explícitas en un grado mucho mayor que en cualquier otra parte? Es difícil discutir otros desarrollos que aún se encuentran en sus etapas preliminares. Pero no podemos cerrar esta sección sin mencionar los

extraños acontecimientos que están sucediendo entre las naciones asiáticas, y que también están comenzando en África. Los patrones naturalistas de vida, los cuales han sido impuestos, con frecuencia han reinado durante siglos. Generalmente la actividad misionera había existido allí por no más de un siglo, aunque a menudo influyó profundamente a la cultura superior a través de sus instituciones educativas (Japón, India, y otras partes). Europa y los Estados Unidos inundan ahora estas áreas con todos los productos de una secularización tanto cristiana como no-cristiana. Y éstos se insertan en las que todavía son, fundamentalmente, formas tribales y naturalistas. Pero el árbol, a los que estos frutos pertenecen orgánicamente, apenas es trasplantado. Esto significa que la gente que entra en contacto con los resultados de nuestra cultura se ven desarraigados por ella. El trasfondo positivo – la confrontación con el nuevo Señor – es algo que aún está ausente. La ayuda ofrecida por Occidente presupone un aprecio por el trabajo, la historia y la naturaleza, algo para lo cual hay poco espacio, por ejemplo, en las filosofías no cósmicas del Hinduismo y el Budismo.

La secularización se encuentra aquí divorciada de su trasfondo teocrático, y pende de la nada. De esta manera en realidad no puede sino conducir a la anarquía y al nihilismo. La ayuda tan grandemente elogiada a las áreas subdesarrolladas aparentemente se convierte en una bendición material, pero en realidad es un ataque espiritual. Muchos de los que hacen este trabajo parecen no darse cuenta de este problema. Evidentemente no conocen el significado de la manera naturalista de

vida, ni están familiarizados con las fuerzas contrarias que deben liberar al hombre de esto. Se quedan sorprendidos cuando miran la falta de gratitud y de éxito. Y no comprenden en lo absoluto la gran confusión que crean en los corazones de los hombres, porque ya no son conscientes de las presuposiciones cristianas de su propia cultura. ¿Dónde terminará todo esto? Terminará ya sea en un nihilismo destructivo, o en una búsqueda consciente de Cristo quien vino a secularizar la vida, y en cuyo servicio esta vida secularizada – y esto de manera única – es protegida del nihilismo. Pero si esto último ha de llevarse a cabo como la única posibilidad benéfica, entonces – junto con la ayuda a las áreas subdesarrolladas – la proclamación de Cristo debe ser reasumida con una fuerza incomparable (por las iglesias jóvenes, las misiones, y la Iglesia mundial). Sin este antídoto, la inoculación actual solamente puede enfrentarnos con enfermedades más serias.

El Doble Misterio

Como conclusión, regresamos a las palabras introductorias de este capítulo. Lo que aquí se ha presentado en términos de una filosofía cristiana de la cultura es parte de la primitiva proclamación cristiana, y puede ser retraducido en sus términos. Hacemos esto con la ayuda de II Tesalonicenses 2. Pablo escribe a la congregación en Tesalónica que aparentemente estaba inquieta por las especulaciones concernientes a una terminación inminente de la historia. El apóstol les recuerda que primero debe venir el anticristo. Luego continúa en el

versículo 5, ‘¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto?’ Esto es digno de notarse. Para Pablo, la instrucción concerniente a la venida del anticristo parecía haber pertenecido a las verdades fundamentales de la fe que debían ser impresas en el corazón de una congregación joven. Y según las palabras, ‘Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene’ (discutiremos esto en otro contexto), esta instrucción misionera implicaba aún más – una completa visión cristiana de la historia. Ahora nos encontramos muy alejados de esto. Luego Pablo presenta al anticristo en un sentido más amplio cuando dice en el versículo 7, ‘Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad.’ Quiere decir que éste ha sido el caso desde la venida de Cristo y el derramamiento del Espíritu Santo. La palabra ‘misterio’ (*musterion*) generalmente significa la salvación traída por Cristo (e.g., Marcos 4:11; Col. 2:2; 1 Tim. 3:16). En la escritura Paulina ‘misterio’ en ese sentido es casi la expresión aceptada. Ahora la misma palabra significa el poder del anticristo, quien aparentemente ha entrado en operación junto con el gran misterio de Cristo. El anticristo del futuro será el fruto maduro del movimiento que ya está en progreso. Pues, ‘ya es el último tiempo; y según vosotros oísteis que el anticristo viene, así ahora han surgido muchos anticristos; por esto conocemos que es el último tiempo’ (1 Juan 2:18). Cristo y el poder anticristiano forman juntos la *Gestalt* tomada por el Reino en esta existencia terrenal culpable y quebrantada. La naturaleza del poder anticristiano es la auto-deificación humana (II Tes. 2:4) y la ceguera en lo que concierne a la verdad de Dios (vs. 11). Este poder aún es un *musterion*; es decir, una actividad oculta, detrás

de máscaras, y a menudo se halla asociada de manera indisoluble con los poderes de Cristo.

Para Pablo esta no era, aparentemente, una visión privada y opcional de la historia, sino un elemento esencial de su proclamación. No había aprendido esto a través de un análisis de la realidad histórica, sino que la había encontrado a través de la aparición del Señor mismo quien había sido puesto para caída y levantamiento de muchos y como señal que será contradicha (Lucas 2:34), quien siembra las buenas semillas, y quien hizo que el diablo sembrara la mala semilla (Mat. 13:24ss.), el Señor que fue crucificado y resucitado en este mundo. Pablo es consciente del doble misterio porque está consciente de la doble influencia de Cristo en este mundo. La certeza con la cual habla acerca del misterio de la historia en II Tesalonicenses 2 y en otros lugares descansa en este hecho.

Aquí llegamos a la misma conclusión del capítulo anterior: El resultado de la proclamación misionera es la realización, a lo ancho y largo de toda la tierra, de la analogía de la cruz y la resurrección del Evento-Cristo. En este capítulo hemos tratado de traducir esto en términos de la moderna teoría de la cultura. Se nos enseña esto no por la experiencia histórico-cultural en sí, sino por el Señor crucificado y levantado. A la luz de su aparición la historia se nos torna transparente hasta sus últimas profundidades. Este carácter doble de la historia será ampliado en los capítulos que siguen.

6

EL CRISTO CRUCIFICADO EN LA HISTORIA

Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo; es necesario no dormir durante este tiempo.

Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvieg ed., No. 553.

Las conclusiones del capítulo anterior podrían haber dejado la impresión de que se llegó a ellas con demasiada rapidez. Es verdad que dondequiera que Cristo es presentado a través de la obra misionera sucede una escisión en la vida, y la vida recibe la señal de la división y la batalla. Pero, ¿significa esto necesariamente que la vida también recibe la señal del sufrimiento de Cristo? ¿Debe Cristo sucumbir en esta batalla? Uno también podría ver el resultado de su venida de una manera diferente. Por ejemplo, podría ser considerado como el victorioso que, aunque llama a la vida a las fuerzas contrarias, también las mantiene bajo control; o las mantiene de esa manera para que haya un equilibrio aún no decidido de poder (que quizás, incluso, no se puede decidir) de las fuerzas de oposición.

El Sufrimiento como el Reverso del Compañerismo con Cristo

No hay duda que el Nuevo Testa-

mento coloca en primer plano la certeza de que Cristo, quien no trae paz sino espada (Mat. 10:34), sufre derrotas en repetidas ocasiones en manos de las fuerzas contrarias que él mismo llama a la vida. Esta imagen tan ‘sombria’ es indudablemente bíblica. Hemos colocado la palabra ‘sombria’ entre comillas, porque queremos evitar que esta perspectiva sea identificada con alguna forma de pesimismo. El sufrimiento no es un contra-tiempo ya sea esperado o inesperado que ponga en problemas la perspectiva del Reino, sino que es un indicativo inevitable y reconocible de la presencia de este Reino en la tierra. Esa es la razón por la cual se habla de ello frecuentemente con gran sobriedad y también con un tono de profundo gozo. Menciono sólo unos pocos ejemplos. Del sermón del monte, ‘Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos’ (Mat. 5:10). De la historia de la primera iglesia, ‘Y ellos salieron de la presencia del concilio, gozosos de haber sido tenidos por dignos de

padecer afrenta por causa del Nombre' (Hechos 5:41). De Pablo, 'y enviamos a Timoteo... para confirmaros y exhortaros respecto a vuestra fe, a fin de que nadie se inquiete por estas tribulaciones; porque vosotros mismos sabéis que para esto estamos puestos' (I Tes. 3:2s.). De Santiago, 'Hermanos míos, tened por sumo gozo cuando os halléis en diversas pruebas' (Santiago 1:2).

La razón de esta actitud hacia el sufrimiento es clara a partir de otros pasajes. Jesús prepara a los suyos para el sufrimiento por medio de sus discursos, tal como se registra en Lucas, durante la Última Cena (deben vender todo, y comprar una espada – la espada de la Palabra y el Espíritu – la cual les guardará durante la opresión que se avecina), 'Porque os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: Y fue contado con los inicuos' (Lucas 22:37). Juan registra lo mismo en el discurso de despedida de la siguiente manera, 'Si el mundo os aborrece, sabed que a mí me ha aborrecido antes que a vosotros... El siervo no es mayor que su señor. Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán' (Juan 15:18-20). La primera carta de Pedro lo dice de esta manera, 'Pues ¿qué gloria es, si pecando sois abofeteados, y lo soportáis? Mas si haciendo lo bueno sufrís, y lo soportáis, esto ciertamente es aprobado delante de Dios. Pues para esto fuisteis llamados; porque también Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo, para que sigáis sus pisadas' (I Pedro 2:20s.). Probablemente esto sea lo que Juan tenga en mente en su observación en su primera carta (4:17), que podamos tener confianza en el día del juicio, 'pues como él

es, así somos nosotros en este mundo'. Las bien conocidas palabras, pero a menudo mal entendidas, acerca de llevar la cruz también deben ser vistas a la luz de esto. Jesús habla de esto en conexión con la profecía de su propio sufrimiento (Mateo 16:21-26), y del conflicto que su aparición desatará (Mateo 10:34-39). Jesucristo, en quien el Reino ha tomado forma en este mundo, debe en este encuentro, el cual se convirtió en una batalla mortal, asumir la *Gestalt* del crucificado. Y dondequiera que su poder es colocado en este mundo, esta misma figura debe hacer su aparición. Es un indicativo del hecho de que es realmente Cristo, cuyo poder entra en la vida. La Iglesia, la cual es su cuerpo, tampoco escapa de la cruz, puesto que también esto fue el caso con la Cabeza.

De modo que, no es de sorprenderse que todo el concepto de ser cristiano sea visto repetidamente a la luz de esto, especialmente por parte de Pablo. 'Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados' (Rom. 8:17). No podemos derivar de aquí la conclusión romántica y estrecha, la cual es siempre cierta en todas partes y de todos los cristianos en el mismo grado. En Colosenses 1:24 Pablo declara, 'Ahora me gozo en lo que padezco por vosotros, y cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia.' Las aflicciones que Cristo tuvo que sufrir continúan en su cuerpo, la Iglesia. La decisiva obra expiatoria ocurrió en el sufrimiento en la cruz del Gólgota, pero esto aún no completó la medida del sufrimiento del Reino en el mundo. La Iglesia también representa a su Señor ante el

mundo a través de su sufrimiento. Pero no todos los miembros sufren en la misma medida. Durante su encarcelamiento en Asia Menor Pablo recibió los golpes, por así decirlo, por toda la Iglesia. Cuando las congregaciones alrededor de él viven en paz es porque el odio del mundo cae sobre él como el sustituto de todos aquellos cristianos. Él se regocija porque de esta manera retira una pesada carga de sobre ellos. Hoy también hay personas, grupos e iglesias en el cuerpo de Cristo que sirven como sustitutos, y quienes, en el frente de batalla, reciben golpes a nuestro favor (los misioneros, las iglesias jóvenes y oprimidas, etc.).

Queda claro por todo esto que el sufrimiento es una parte vital del compañerismo de Cristo. También está clara la razón por la cual el Nuevo Testamento no habla fundamentalmente de victoria y de equilibrio de poder. Detrás de todo esto no hay una lógica o cosmovisión particular; fundamentalmente ni siquiera la experiencia. El sufrimiento, como parte de la Iglesia, se desprende del hecho que el sufrimiento fue algo central en la vida de Cristo. En verdad que un esclavo no es mayor que su señor. Si Cristo tuvo que sufrir derrota, y si las fuerzas contrarias aparentemente ganaron la victoria, entonces éste será también el llamado de aquellos que pertenecen a Él. La historia que comienza con la cruz de Cristo resultará repetidamente en la cruz.

El Sufrimiento en la Historia

El sufrimiento, en tanto que imitación de Cristo, es – por supuesto – siempre un asunto del individuo, pero este

individuo sufre como miembro de la Iglesia. La Iglesia sufre en el individuo, y con frecuencia también experimenta el sufrimiento como comunidad. Esa es la razón por la cual el sufrimiento es esencial en la historia que comienza allí donde la Iglesia llega a existir a través de la obra misionera. Por lo tanto, no es de sorprenderse que en aquellos pasajes del Nuevo Testamento donde se vuelve la mirada hacia la introducción del Reino en la historia, se presente un cuadro oscuro de sufrimiento como factor fundamental en el proceso del Reino de Dios (e.g. Mateo 24; y Apocalipsis). Si lo entiendo correctamente, el Nuevo Testamento habla de una situación triple e íntimamente asociada en la cual el sufrimiento de Cristo continúa en el mundo – persecución, doctrinas de salvación que compiten con la doctrina cristiana de la misma y la apostasía.

La *persecución* en realidad inicia inmediatamente después de la llegada de la Iglesia. La primera mitad del libro de los Hechos, en especial, presenta la oposición del legalista Israel al nuevo Señor. La segunda mitad presenta la oposición de las fuerzas paganas, las que están dispuestas a darle un pequeño lugar a este nuevo Señor, pero quienes quieren impedirle a toda costa el dominio. En I Pedro y en Apocalipsis vemos como el conflicto con estas fuerzas debe conducir a la persecución de la Iglesia.

La *apostasía* presupone otra situación. Puede suceder sólo donde el evangelio ha echado raíces de una forma u otra (Lucas 8:13). Esto podría ocurrir en un pequeño grupo de miembros de la Iglesia, pero está claro que las palabras apostólicas con respecto a la apostasía en los últi-

mos días, y ciertamente cuando hablan de 'la' apostasía en relación con el anticristo (II Tes. 2:3; I Juan 2:18; I Tim. 4:1ss.; II Tim. 3:1ss.), asumen que el evangelio se ha arraigado amplia y profundamente en el mundo. La apostasía como fuerza histórica y como proceso histórico es un concepto teocrático. Esto no necesita ningún argumento particular después de lo que se ha demostrado en el capítulo anterior. Doquiera que la obra misionera ha ido, es inevitable que tarde o temprano el hombre ahora maduro se vuelva en contra de su libertador. Sin embargo, la apostasía es un concepto negativo. Eventualmente el hombre no puede vivir por ella. La apostasía demanda un contenido positivo. Esa es la razón por la cual incluso en el Nuevo Testamento este concepto es cambiado de manera imperceptible por el de las *doctrinas de salvación en competencia* con la verdadera doctrina de salvación. I Tim. 4:1 es un ejemplo: 'Pero el Espíritu dice claramente que en los postreros tiempos algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios.' En conexión con esto frecuentemente se menciona a los 'falsos profetas.' Está claro que el hombre que rechaza la salvación de Jesucristo no puede existir sin alguna forma de salvación. Él se halla, negativa o positivamente, bajo la influencia de la salvación de Cristo en la medida que su propia doctrina de salvación se ve grandemente influenciada por ella. Para ejemplos de estas doctrinas de salvación en competencia y sus proponentes, ver Mat. 24:5; 11, 23-26; I Tim. 4:1; II Pedro 2; I Juan 4:1; y Judas 4.

Cuando tal doctrina de salvación gana el control sobre la vida de un estado, ésta se convierte en una ideología totalita-

ria. Esto conduce inevitablemente al conflicto con la Iglesia. El resultado será una nueva *persecución*. En ese caso la persecución no es causada por la oposición de las antiguas fuerzas en contra del nuevo Señor. Ahora conlleva un carácter post-cristiano típico porque se ubica en el trasfondo de la apostasía y los falsos mesías. Esta es la manera en que se describe la persecución en los pasajes que tratan con el anticristo. Aunque una división muy aguda es algo que no tiene mucho valor aquí, es bueno señalar que en el Nuevo Testamento la persecución es, por un lado, una señal de la irrupción del Reino en la historia, y por el otro, señala una fase final de la elaboración del Reino.

Si traducimos esto en las categorías presentadas en el capítulo anterior, entonces el encuentro entre el evangelio y la cultura comienza con la oposición de las antiguas fuerzas que caracterizaban aquella cultura en particular. Desde las persecuciones en el Imperio Romano, pasando por la resistencia de las tribus germánicas, hasta, por ejemplo, el levantamiento de los Mau-Mau, la historia – especialmente la historia de las misiones – ha dado muchos ejemplos de esto. El avivamiento anticristiano de las grandes religiones mundiales, que ahora está sucediendo después del primer período de las misiones, también debe ser visto a la luz de esto.

Una vez que el evangelio se ha arraigado en una cultura, y que se haya hecho retroceder a los antiguos poderes, el fenómeno de la apostasía aparece en primer plano. Esto ha sido más y más el caso en Europa durante los últimos tres siglos. La apostasía es la *Gestalt* central que el sufri-

miento de Cristo asume momentáneamente entre nosotros. Claro que se pudiera decir más tanto social, psicológica como históricamente, con respecto al fenómeno que en un sentido más estrecho generalmente es llamado secularización. Pero todo esto recibe perspectiva y valor sólo cuando uno reconoce la necesidad teológica de la apostasía. Solamente entonces la Iglesia cristiana será capaz de encontrar su lugar en el tiempo sin el derrotismo o el activismo frenético. Verse obligada a vivir y trabajar en un desierto de indiferencia por parte de un pueblo que piensa que sabe mejor las cosas es algo que puede convertirse en una pesada carga tanto para el ministro como para la congregación. Sin embargo, no debiésemos sorprendernos ‘del fuego de prueba que os ha sobrevenido, como si alguna cosa extraña os aconteciese’ (I Pedro 4:12). La presión de la indiferencia post-cristiana es la carga de sufrimiento que ahora se coloca sobre los hombros de la Iglesia. También puede considerarlo un indicativo de la presencia del Reino. Ella debe responder a esta carga con la misma sobriedad y gozo con que lo hizo la Iglesia primitiva en su propia situación.

Pero el hombre no puede soportar por mucho tiempo la apostasía. La existencia sin un Señor y sin un propósito tarde o temprano le deja frío y solitario. Llega a existir una ‘Nada’ que trata de cambiar los antiguos poderes convirtiéndolos en formas nuevas. La existencia neutral y secular, que a menudo vive en una mutua limitación y secularización de los poderes, a veces se zambulle de manera temeraria en un nuevo, mítico y sagrado concepto de la vida. La apostasía siempre lleva consigo la posibilidad de

una nueva doctrina competitiva de salvación. Nietzsche fue el profeta de ambas cosas. ‘¿Me has entendido? Dionisio contra el Crucificado...’ (conclusión de *Ecce Homo*). Esta doctrina competitiva de salvación a menudo es externamente tolerante, aunque puede ir acompañada de un gran orgullo interior, como es el caso con muchas formas de sincretismo. Pero tan sólo ubica la esfera de la indiferencia y la negación alrededor del evangelio en un plano más elevado. Es diferente cuando el nihilismo ha socavado la vida hasta el punto que una nueva doctrina de salvación, en la forma de una restauración de los poderes naturales, se convierte en una necesidad política. Entonces hace su aparición en la forma de una ideología totalitaria tales como el Nacional Socialismo y el Comunismo. La persecución es la única actitud posible que pueden tomar hacia la Iglesia. De modo que esta situación no es diferente a aquella que introdujo el evangelio en nuestra cultura. Por cierto, es menos posible para las fuerzas post-cristianas dar la impresión de armonía que fue su característica durante su dominio pre-cristiano. Después de Cristo ya no siguieron marcando el paso. A través del desaliento, desesperación y engaño que tratan de imponerle al hombre prueban cuán antinaturales se han vuelto, y cuán difícil es para ellas escapar de la presencia del Reino. También enfrentan una barrera mucho más amplia – qué diferente del principio – a saber, la barrera de muchos que, aunque no son cristianos en sí, han probado la humanidad de la vida secularizada por Cristo, y no quieren perderla. De modo que, es evidente que la doctrina política de salvación con su persecución significa un fin, pero no *el* fin porque es una repelida una vez más a fin

de dar lugar a una mutua limitación y neutralización de los poderes, en las que el sufrimiento de la Iglesia ya no lleva la forma de persecución, sino la de la apostasía y la indiferencia.

No podemos dejar de lado una discusión del *Islamismo* en conexión con esto. Puesto que estamos muy poco entrenados en este campo nos hallamos muy poco calificados para discutir este tema, pero podemos acudir a muchos expertos del pasado y del presente quienes han batallado con lo que quizás pueda llamarse el fenómeno más desconcertante de la historia mundial. El Islam es el obstáculo más grande en el camino que va del Reino a la historia. Al mismo tiempo el Islam no puede existir sin el Reino de Cristo. Mahoma comenzó con la idea de traer la revelación judeo-cristiana a su propio pueblo pagano. Todas las nociones del Islam encuentran su origen en esta revelación. Por lo tanto, el Islam es principalmente diferente de otras grandes religiones mundiales que son formas del dominio de los poderes naturales. Pero la idea de Revelación pasó por un cambio fundamental en las manos de Mahoma. La revelación es cambiada en una religión natural, contrario a su propio carácter, que le impide a millones de personas, quienes creen que poseen lo 'superior', tener un encuentro con Cristo. En la fe de sus seguidores Mahoma comenzó cada vez más a asumir la apariencia de alguien en contra de Cristo. El Islam es la 'duplicación pagana de la existencia judía.'³⁹ 'Motivado por su inspiración judía y cris-

39. A. Th. van Leeuwen, 'Islam en Jodendom', *Wending* XI, 5-6, 1956, p. 290.

tiana el Islam aspira a ser una teocracia. La caída que tuvo lugar al comienzo de su curso es la causa de que represente fundamentalmente una forma radical y mundana de teocracia.'⁴⁰ 'En el Islam el hombre ha tenido el éxito de convertir la Revelación en "Religión".'⁴¹ 'El post-Cristianismo tan sólo puede ser un contra-Cristianismo o un anti-Cristianismo. El trono de Cristo, una vez que ha sido colocado en el mundo, no puede permanecer vacío.'⁴² En el Islam encontramos los elementos del sufrimiento histórico de Cristo tal y como son presentados en el Nuevo Testamento. El Islam es la gran apostasía y la doctrina opuesta de la salvación; ambas cosas en una. Ambas se han expandido geográficamente hasta el punto que una innumerable masa de personas se ha vuelto inaccesible al Señorío de Cristo. También, ética y culturalmente, el Islam es el adversario más grande del evangelio. Le da al hombre la ilusión de ser liberado del paganismo, sin darle en lo más mínimo la libertad que proviene de la aparición de Cristo. El evangelio y el Islam van tan juntos como el sol y la sombra. El Islam *es* la forma en la cual las señales negativas de la presencia de Cristo asumen proporciones históricas y mundiales.

Repetición y Tipología

Cada vez que Cristo hace historia a

40. H. Kraemer, *De Islam als Godsdiensstig- en als Zendingsprobleem*, The Hague, 1938, p. 12.

41. E. Kellerhals, *Der Islam*, Basel, 1945, p. 377.

42. *Ibid.*, p. 372.

través de la proclamación misionera, los elementos antes descritos levantarán sus cabezas. Siempre difieren debido al hecho de que es posible repetir las situaciones históricas, pero son esencialmente los mismos debido a que Cristo y el hombre natural no cambian. De modo que, la historia real también se caracteriza por la repetición. Esa es la razón por la cual aparentemente desaparecen los límites entre la historia y los tiempos sin historia. Pues, como hemos visto, la repetición pertenece al último elemento. Pero, aunque debemos usar aquí la misma palabra, no conlleva el mismo significado. La repetición en los tiempos-sin-historia es el análogo y el resultado de la característica de la repetición de los eventos de la naturaleza con su curso determinado de las estaciones. Sin embargo, aquí nos enfocamos con una repetición de encuentros; una repetición que, por encima de todo, contiene progreso, y que presiona por alcanzar un plano más elevado. Esto se hará más claro un poco más adelante.

El darse cuenta que las mismas situaciones y personajes regresan una y otra vez es parte del concepto de la historia del Antiguo Testamento. Esto ya se dejó en claro en el segundo capítulo donde, entre otras cosas, observamos que Israel esperaba una repetición del milagroso Éxodo. Lo mismo es cierto del Nuevo Testamento. Allí los eventos son descritos en términos de eventos anteriores, especialmente los del Antiguo Testamento. Esto es primero cierto de la historia terrenal del mismo Jesús. Las fuerzas del caos que en el Antiguo Testamento se opusieron al dominio de Yahvé se levantan una vez más en su contra al final de la historia. Hemos visto como Jesús miraba su fun-

ción en medio de las bestias de Daniel 7. Los Evangelios y las Epístolas están llenos del conocimiento de que la situación del Antiguo Testamento se repite en y alrededor de Cristo de una manera decisiva. Mateo en particular frecuentemente declara que las escrituras del Antiguo Testamento estaban siendo cumplidas en Jesús. El llanto de Raquel se cumplió en el asesinato de los niños (2:17). Lo que Dios le había profetizado a Isaías como resultado de su predicación fue cumplido en la testarudez de Israel con respecto a Jesús (13:14s.). El sufrimiento del inocente a manos de su adversario (los Salmos están llenos de sus lamentaciones), fue cumplido en el sufrimiento y muerte de Cristo. Las palabras de Jesús en la cruz son, en su mayor parte, citas del Antiguo Testamento.

Con frecuencia uno encuentra que estos pasajes son confusos porque la palabra 'cumplido' no se entiende como una realidad conectada con el período Mesíasico y con el motivo de la repetición. Tome por ejemplo, el ejemplo más extraño, Mateo 2:17s. Cuando Herodes, el enemigo de Dios y su pueblo, asesinó a los niños de Belén, 'entonces se cumplió lo que fue dicho por el profeta Jeremías: "Voz fue oída en Ramá, grande lamentación, lloro y gemido; Raquel que llora a sus hijos, y no quiso ser consolada, porque perecieron."' Esto se encuentra en Jeremías 31:15. Allí tiene que ver con la lamentación que se levanta cuando los de la tribu de Benjamín son llevados al exilio. Jeremías ve en esto una repetición de la madre tribal, Raquel, quien murió en las cercanías de Belén al momento del nacimiento de su hijo Benjamín. Jeremías mira la repetición de una situación que se

llevó a cabo hacía siglos. En situaciones repetidamente diferentes o aún repetidamente similares se levanta la lamentación del pueblo sufriente de Dios. Pero Mateo habla más que de una mera repetición; a saber, de cumplimiento. Todo este sufrimiento – con una duración de siglos – alcanza su cenit decisivo en Cristo. Cualquiera que diga que Mateo estaba ‘equivocado’ porque no conocía la situación que hizo que Jeremías escribiera esto únicamente muestra su propio entendimiento superficial. Él sabía mejor que nosotros lo que Jeremías tenía en mente. Igual que Jeremías, él vivía por el misterio de la repetición; pero a diferencia de Jeremías, también vivía por el misterio del cumplimiento – el fin de la historia. Esa es la razón por la cual fue capaz de escribir como lo hizo.

Pero Jesucristo no es solamente el fin de la historia; Él es también su principio. Por esa razón Él no finaliza el motivo de la repetición, sino que, por medio de la proclamación de su dominio, se activa a lo largo y ancho de todo el mundo. Esa es la razón por la cual, para nosotros también, los motivos del Antiguo Testamento continúan expresando lo que es esencial en la historia. El Nuevo Testamento es consciente de esto. La ‘abominación desoladora’ de Dan. 12:11 regresa en la historia del fin (Mat. 24:15). Antíoco Epífanes se levanta otra vez (compare Dan. 11:36 con II Tes. 2:4); la serpiente de Génesis 3 (Apoc. 12), las bestias de Daniel (Apoc. 13), y la gran Babilonia del Antiguo Testamento de la cual hablaron los profetas (Apoc. 17), todos regresan después – de hecho, *a causa de* – el dominio de Cristo, como los grandes adversarios a los que Él vuelve a la vida por su dominio. En Apo-

calipsis se ven exactamente de la misma manera, y llevan los mismos títulos que tenían en el Antiguo Testamento.

Este tema o motivo de la repetición es común para el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y los Rabinos. Es la expresión de un conocimiento común del misterio de la historia. Un ejemplo típico es la historia rabínica que declara que el Faraón fue el único egipcio que sobrevivió el paso del Mar Rojo, y que posteriormente reinó como rey de Nínive, rey de Babilonia, Antíoco Epífanes, y Tito (quien destruyó Jerusalén). ‘Hasta el fin del mundo llevará un millar de nombres, pues al igual que Israel, el enemigo de Israel es eterno.’⁴³

El lector moderno que comienza de alguna manera a entender esto pronto tiende a caracterizar y rechazar esto con la palabra ‘alegoría’. Pero eso es una mala interpretación muy confusa. La visión bíblica de la historia no es alegórica sino tipológica, que es casi su opuesto. El filósofo judío helenista, Filo de Alejandría, fue el maestro de la alegoría. Para él, todo lo temporal es una parábola, un símbolo de aquello que no tiene tiempo y de un evento interno: en otras palabras, un símbolo de la victoria de las facultades espirituales superiores del hombre sobre los sentidos inferiores. Esta es la manera en que lee su Antiguo Testamento. Mira la Pascua como la limpieza del alma; en el Éxodo mira el éxodo del mundo físico hacia el espiritual, en el que son destrui-

43. Encontré esta referencia en el artículo de Paul S. Minear, ‘The Wounded Beast’, *Journal of Biblical Literature* LXXII, 2, 1953, p. 101.

das las pasiones más bajas (los egipcios); mira la peregrinación en el desierto como el viaje del alma hacia la iluminación perfecta por medio del espíritu divino; y así sucesivamente.

La tipología es totalmente diferente. No piensa en términos de ausencia del tiempo, sino totalmente en términos de la historia. Pues aquí lo externo no es una parábola de lo interno, sino que lo primero es una parábola de lo posterior, o mejor aún, lo histórico es como lo Histórico. La alegoría mira hacia adentro, en el alma. La tipología mira hacia delante, en la historia. Es decir, la tipología mira hacia el pasado y allí encuentra la clave para el presente y el futuro en los encuentros entre Dios y el mundo.

Las interpretaciones que los cristianos en el curso de los siglos le han dado a la historia contemporánea deben ser vistas a la luz de este trasfondo. Ellos vieron cómo repetidamente las bestias de Daniel y la Babilonia bíblica asumen nuevas formas en Diocleciano, Mahoma, el Papa, los turcos, la Iluminación, el Liberalismo, Hitler y Stalin. De modo que, a través de la experiencia de su propio tiempo buscaron entender el misterio bíblico de la historia en el que el sufrimiento de Cristo progresa en repeticiones nuevas y constantes. Podemos criticar estas interpretaciones sólo cuando reconocemos esto. La crítica se puede orientar en tres direcciones.

1. No se les ha prestado atención a las posibilidades, limitaciones y a la autoridad de tales interpretaciones. Nos gustaría discutir esto en el último capítulo.

2. La localización del poder anticristiano, con frecuencia, fue algo demasiado tendencioso y absoluto con *una* sola apariencia particular. Al hacer esto los proponentes se cegaron a los cambios en aquella apariencia, y a otras apariciones anticristianas, especialmente aquellas en su propio campo.

3. A menudo vieron en aquellas apariencias al anticristo mismo ya presente como el cenit del mal en los últimos días. Esta exageración y anticipación no hubiese sucedido con una concepción apropiada del anticristo, o con un entendimiento más amplio de la historia.

Pero todo esto no elimina el hecho de que, cada vez que Cristo llega se despiertan las fuerzas contrarias, y los creyentes son llamados a tomar parte en la batalla y el sufrimiento que ese hecho trae consigo, y a determinar su lugar en él. En el curso de los siglos la Iglesia cristiana no ha sido capaz de determinar, y no puede determinar su lugar sin una cierta medida de interpretación. El que éstas fuesen erróneas a la vista de las generaciones posteriores o de los contemporáneos que tenían una interpretación diferente es algo que no debería llevar a la conclusión de que uno puede vivir sin interpretación y (como consecuencia de ella) sin decisión. Quien hace eso no vive más.

Sin embargo, si esto no ha de llevar al fariseísmo cristiano debido a que estamos inclinados a colocar a las fuerzas anticristianas con las 'otras', entonces debemos darnos cuenta que la batalla entre Cristo y las fuerzas anticristianas, que es el tema de la historia, no es lo mismo que la batalla entre la fe y la incredulidad. De modo

que el asunto se torna demasiado subjetivo. El Reino de Cristo es más que la disposición de fe de sus miembros. Y el reino de los adversarios es más que las nociones de los no creyentes. El poder anticristiano más grande de todos es precisamente el trigo salvaje, la cizaña de Mateo 13:24ss., la pseudo-iglesia. Cristo ha sido más perjudicado por la desobediencia, y por lo que parecía ser fe, que por los ataques más fieros del mundo. A la inversa, Cristo también usa a los hombres que no tienen fe en Él pero quienes, de una manera u otra, se han dedicado a la tarea que Él lidera. Regresaremos a este punto en el siguiente capítulo.

El Anticristo

La historia no es solamente repetición. También contiene progreso. En su repetición los motivos tienen como meta un terreno más elevado para alcanzar eventualmente un punto superior y crucial. También en esto la historia no es más que una repetición de eventos alrededor de Jesucristo y que han alcanzado proporciones cósmicas. Los Evangelios nos recuerdan la oposición creciente provocada por Jesús, del círculo de enemigos que se estrecha alrededor de Él, del poder del mal que culminó en la traición de Judas. Jesús usa la imagen del crecimiento (también para el mal) en la parábola de los dos tipos de semillas (Mateo 13:24ss.), y en el apocalipsis sinóptico (Mateo 24:32-44). El crecimiento es esencial para todo proceso histórico. Y cada vez que hace su aparición la obra misionera, se siembra la cizaña y ésta comienza a crecer.

El proceso de crecimiento se levanta de manera gráfica ante nosotros en la narrativa Evangélica. No tiene la misma claridad en el amplio campo de la historia cultural. El Nuevo Testamento no trata de demostrar históricamente esta claridad. Pero nuestra atención se dirige a propósito al fin de este proceso de crecimiento, a la culminación de las fuerzas del mal que fueron liberadas por Cristo, que recibieron forma en lo que nosotros, junto con I Juan 2:18, llamamos el 'anticristo'. Es un nuevo nombre, pero la expectativa es la del Antiguo Testamento, tal como lo señalamos en el segundo capítulo. La figura de Gog en Ezequiel 38 y 39, quien justo antes del tiempo de salvación une sus fuerzas en contra de Dios e Israel, ha de ser vista como un anticristo. La idea de una concentración del mal se expresa más claramente por el cuerpo pequeño de Daniel 7:8 y en la descripción del rey en Daniel 11:36. Estos textos también inspiraron a los escritores del Nuevo Testamento. Aunque el título 'anticristo' aparece únicamente en I Juan, podemos encontrar la figura o 'personaje' en más de una tradición. Pablo lo discute en II Tes. 2:3-12. En Apocalipsis aparece como el análogo de la 'bestia del mar' de Daniel 7 (Apoc. 13:1-10). Es mencionado dos veces en I Juan (2:18; 4:3). Está ausente únicamente en la tradición sinóptica. Pero incluso los sinópticos conocen de una futura culminación de las fuerzas anticristianas como la 'abominación desoladora' (Dan. 12:11); saben que se levantarán falsos Cristos y que habrá una gran persecución que hará que muchos caigan y que enfriará el amor de la mayoría (Mateo 24 y similares). En el Nuevo Testamento tratamos con diferentes variaciones de un tema común que debió haber

ocupado un lugar central en la fe de la Iglesia primitiva. Pablo está sorprendido de que la joven congregación en Tesalónica no haya tomado en consideración al anticristo en su expectativa. Él escribe, ‘¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto?’ (II Tes. 2:5). Esto nos suena extraño, a menos que recordemos que el misterio de la historia es el mismo que el misterio de Cristo, y que Pablo y su congregación vivían bajo la influencia del hecho de que el mundo había crucificado recientemente al Señor de gloria. Con esto en mente es importante señalar que el título ‘el hijo de perdición’ ocurre dos veces en el Nuevo Testamento; una en relación con Judas (Juan 17:12), y una en conexión con el anticristo (II Tes. 2:3). Así como en la batalla decisiva contra Jesús, Satanás entró en Judas, así también en el último episodio de la batalla cósmica el poder del abismo una vez más estará encarnado en una persona.

El título ‘anticristo’ se originó en la más temprana tradición cristiana, y es una buena caracterización de la figura que querían describir. El significado de ‘anti’ es ‘en lugar de’ y ‘contra’. El anticristo no está separado de Cristo. Sin Cristo es absolutamente inconcebible, está inexorablemente relacionado con Cristo y debe también atestiguar del dominio de Cristo en el hecho que existe para pelear en contra de todo lo que Cristo significa en el mundo. Él es al mismo tiempo el competidor de Cristo y la caricatura que impugna la salvación al reemplazarla con su propia salvación. Esto se enfatiza por el contexto en el cual aparece en el Apocalipsis. Él es producto del dragón, la serpiente antigua, Satanás, quien ha sido

llamado el simio de Dios. La bestia del mar fue enviada por el dragón así como el Padre envió al Hijo. La bestia que proviene de la tierra (Apoc. 13:11-17) acompaña a la bestia que proviene del mar con el objetivo de ganar al hombre para su dominio, de la misma manera que el Espíritu lleva a cabo la obra del Hijo en el hombre. El anticristo es la reflexión demoníaca del Hijo siguiendo el patrón de una trinidad conformada por el dragón y las dos bestias.

De modo que, el anticristo no se puede originar en el paganismo, sino únicamente en un mundo que se ha vuelto cristiano para luego descristianizarse. ‘La’ apostasía (II Tes. 2:3) es la condición para su llegada. Es precedido por muchos anticristos – apóstatas – quienes salieron de la Iglesia porque no eran parte de ella (I Juan 2:18s.). El anticristo es el producto orgánico final de un mundo que está llegando a ser cristiano para luego descristianizarse. Este concepto es bastante esencial para el testimonio del Nuevo Testamento (II Tes. 2:3, 7; I Juan 2:18; 4:3; Apoc. 13 como resultado de Apoc. 12). Y todas las tres características del sufrimiento de Cristo en un mundo que está haciéndose cristiano – la apostasía, la doctrinas de salvación que compiten con la verdadera y la persecución – en sus extremos más fieros parecen ser características del advenimiento del anticristo.

La gran apostasía ya no es un retorno al paganismo en el sentido que se origina en el paganismo. Esto es imposible porque la cristianización ha cerrado para siempre el camino de regreso al paganismo. Cabe señalar que los testigos del Nuevo Testamento también eran conscientes de esto.

Pues, ¿no hubiese sido natural para ellos suponer que el anticristo era el gran representante del paganismo a quien miraban a su alrededor y quien amenazaba al joven Cristianismo? Aún así, el anticristo no es descrito como una figura religiosa, sino como radicalmente ateo, en concordancia con Daniel 11:36s.: ‘Y se ensoberbecerá, y se engrandecerá sobre todo dios.’ Quien rechaza al Dios y Padre de Jesucristo puede, después del desenmascaramiento de los dioses llevada a cabo por Jesús, moverse únicamente hacia un nihilismo religioso que mira en todo lo que se llama dios una proyección del ‘yo’ humano, y de esta manera mantiene un solo dios – proyectando al hombre quien toma nuevamente su propia proyección y llega a estar orgullosamente consciente de la carga de su autonomía. Sin embargo, el hombre apenas sí es capaz de soportar esta soledad. Pero el anticristo lleva a ser el sustituto del hombre, tomando la carga sobre sí mismo y de esta manera le da al hombre la oportunidad de regresar a la religión en el sentido que ahora puede adorar al anticristo como un hombre deificado. Esta es la razón por cual se le llama ‘el cual se opone y se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto; tanto que se sienta en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios’ (II Tes. 2:4).

Pablo continúa esto en el versículo 5 con las palabras, ‘¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto?’ Esta es una pregunta interesante cuando tenemos en mente que la iglesia en Tesalónica aún necesitaba ser alimentada con leche, y que en nuestras iglesias establecidas el anticristo apenas sí se menciona del todo – ¡y mucho menos

que se le mencione ‘a menudo’!⁴⁴ La imagen del anticristo con su religiosidad atea, e incluso antiteísta, era un elemento al parecer esencial en la fe cristiana en sus inicios en la cual la historia, como la actividad de Dios, jugaba una parte mucho mayor de lo que generalmente sucede con nosotros. Una lectura de Apocalipsis 13 nos llevará a la misma conclusión. Allí la bestia del mar también origina la apostasía; es decir, a partir de la reacción de la aparición del niño y la mujer en Apocalipsis 12. Allí también es la portadora de un nihilismo religioso que en cuatro ocasiones es descrito con la palabra griega para ‘blasfemia’ (vss. 1, 5, 6). Y allí también la otra cara de esta blasfemia es el hecho de que la bestia misma se convierte en objeto de adoración. Esta adoración, según Apoc. 13:11-17, es organizada por otra bestia que sale de la tierra, y quien, como competidora e imitadora del Espíritu Santo, representa el poder mentiroso de la propaganda. Esto obviamente conduce a la persecución de los verdaderos creyentes.

Este concepto presupone que se espera que el anticristo sea un poder político totalitario que, concordando con la extensión planetaria del reinado de Cristo, posee un gobierno mundial universal al final de la historia. Esto también queda claro en Pablo y en el Apocalipsis. La bestia de Apocalipsis 13 es una combinación de las cuatro bestias en Daniel que

44. La palabra ‘a menudo’ no aparece ni en la versión King James [KJV] ni en la Revisión Estándar Revisada [RSV]. Parece ser que sí aparece en la versión holandesa usada por el autor. [*Nota del traductor del holandés al inglés*].

representan poderes políticos. Y los versículos 16 y 17 mencionan un completo boicot económico de los adversarios que no es posible sin poder político; mientras que en Apocalipsis 17 el anticristo como bestia se combina con la mujer que está sentada sobre él, y quien es llamada 'la gran Babilonia' (vs. 5), el título judío para el poder político impío.

Aquí tiende a levantarse la pregunta de si el anticristo es una persona o un grupo, una tendencia o un espíritu de la época. Cada vez que este asunto sea abordado con una perspectiva exclusivista de 'esto o aquello', estamos tratando de forzar el pensamiento bíblico acomodándolo en una alternativa Occidental. Cristo es una persona, y al mismo tiempo es la cabeza de un cuerpo (es más, Él mismo es este cuerpo, I Cor. 12:12) quien con su Espíritu avanza de manera triunfante por el mundo; el anticristo es similar a todo esto. La bestia que sale de la tierra es colocada a su lado para señalar qué influencia tan extraña y tan amplia será colocada sobre la mente. Pero esto no elimina el hecho (más bien lo asume) de que el centro de todo esto es una persona. Él es más que un grupo; es el objeto de adoración de este grupo, y eso tan sólo puede serlo una persona. Los textos no se pueden entender sin esta noción. El mundo se torna más dependiente de una pocas personalidades dominantes en la medida que la individualidad va siendo sumergida. La masa y la personalidad fuerte son cosas que van juntas. La Palabra sólo pudo operar, y fue capaz de conquistar e influenciar, después de haberse hecho carne (pues tan sólo la persona puede tener poder). De la misma manera, el poder demoníaco se hará carne y persona.

Surge inevitablemente la pregunta de si se puede decir algo más concreto acerca de esta persona misteriosa. En vista de II Tesalonicenses 2 debemos dejar esta pregunta sin contestar. Está claro que Pablo no estaba pensando en un contemporáneo suyo, sino que ésta es una figura futura. Se desalienta de manera expresa cualquier intento de identificarlo con una persona histórica (vss. 3, 6, 8). Todo el asunto se levanta o cae con la certeza de que Jesús no puede regresar aún, porque el anticristo todavía no ha llegado. Cuando Pablo lo describe en alguna medida, es sólo porque cita y amplía lo que ha leído acerca del personaje en Daniel. En Apocalipsis el asunto parece ser algo diferente. Sabemos que los apocaliptistas y los rabinos consideraban al Imperio Romano como la cuarta bestia de Daniel. Ellos también usan 'Babilonia' como un pseudónimo para referirse a Roma. Y cuando además de esto menciona (Apoc. 17:9) que la gran Babilonia se halla sobre siete cabezas, i.e., siete colinas, la mente de todos debió haberse dirigido hacia las siete colinas de Roma.

Parece claro que cuando el Apocalipsis discute el tema del anticristo se refiere al Imperio Romano. Esto llevó a muchos a buscar un emperador particular detrás de la bestia del mar, generalmente Nerón. Sin embargo, cuando uno desea seguir esta línea de pensamiento, el mismo parece dirigirse a la nada. A primera vista lo opuesto es el caso. Muchos entonces señalan a la expresión misteriosa y repetida de que una de las cabezas de la bestia fue herida fatalmente, pero que su herida fatal sanó (13:3, 12, 14). Esto se ofrece en conexión con el rumor de que el odiado Nerón, quien cometió suicidio en el año

68 d.C., no estaba muerto, sino que volvería a aparecer en Oriente con un gran ejército. Esta explicación es atractiva, pero poco probable. Este breve rumor, que no se cumplió y pronto desapareció, nunca pudo haberse convertido en la ocasión para caracterizar a la bestia del mar. La clave para esta misteriosa expresión se debe buscar no en un contexto histórico incierto sino en el contexto de la historia de la exégesis y la salvación. La herida fatal recibida por el adversario fue causada por Cristo mismo. El capítulo 13 no se puede separar del capítulo 12. El dragón tenía un reinado universal antes de la venida de Cristo. Pero sólo después del nacimiento de Cristo el dragón en realidad llega a vivir (12:3), y por medio de la victoria de Cristo el dragón es expulsado del cielo (vss. 8, 9) con el resultado de que explota con ‘gran furor’ porque ‘sabe que le queda poco tiempo’ (vs. 12). A lo largo de todo esto trata en vano de destruir a la mujer en el desierto (vss. 13-18) con el objetivo de continuar, a partir de ese momento, su gran batalla a través de la nueva concentración de su poder, la bestia del mar. El dragón le dio su propio poder, su trono, y su gran fuerza (13:2). Inmediatamente después de esto se menciona la herida fatal pero sanada de una de las cabezas de la bestia. Uno podría decir que en realidad la fuerza destruida del dragón revive en esta bestia.

¿Qué hace que esta fuerza viva otra vez? No es la adoración con la cual la bestia de la tierra ha tentado al hombre para que la lleve a cabo (13:15-17). Esto es resultado, no causa. La causa se describe en el capítulo 12. La pérdida de su legitimidad hace que el dragón entre en una actividad llena de furor. El poder de

Cristo, que le derrota, le lleva a desarrollar su fuerza impotente (12:12). Por medio de la herida fatal que Él mismo infligió, Jesucristo establece el fundamento para la resurrección del poder del dragón. De esta manera el dragón, y posteriormente la bestia, ha llegado a convertirse en el gran adversario – y caricatura – de Cristo quien obtuvo la victoria por medio de una herida fatal infligida en la crucifixión. La bestia con sus siete cabezas y la herida fatal es la reflexión caricaturesca del Cordero inmolado, quien es el León de Judá con sus siete cuernos y siete ojos (5:5s.). Esta caricatura presenta una diferencia fundamental (que es esencial para la caricatura): la derrota del Cordero es visible, y su victoria es algo oculto, mientras que con la bestia estas cosas suceden al contrario.

Con esto en mente es posible decir algo acerca del versículo 17:8, ‘La bestia que has visto, era, y no es... y los moradores de la tierra... se asombrarán viendo la bestia que era y no es, y será.’ Esto no tiene nada que ver con la desaparición de Nerón y su esperada reaparición. Uno debe recordar lo que fue dicho de Dios-Cristo en 1:8, ‘el que es y que era y que ha de venir’. Su caricatura fue (antes de la llegada de Cristo), y no es (por medio de la victoria de Cristo), pero une su fuerza impotente de modo que será por un corto tiempo.

Estamos inclinados a ver a la marca más misteriosa y más discutida del anticristo – el número 666 – a la luz de esto. Cualquiera que crea que la marca significa un emperador romano particular debe tratar con el así llamado valor numérico de las letras. Esto conduce a docenas de

explicaciones diferentes que son casi todas posibles, unas pocas son probables, pero ninguna es satisfactoria. Parece más relevante considerar aquí el significado simbólico de los números en el Apocalipsis (3, 4, 7, 12, 1000, 144000 ó 12 x 12 x 1000). Siete es el número de lo divino y también el de la plenitud satánica. Un número que contiene tres seises nos recuerda los seis días de trabajo; un símbolo del más alto desarrollo de poder por parte del hombre fuera del Sabbath de la obra de Dios. Igual que las otras expresiones misteriosas ésta habla del enorme poder que se halla en la impotencia real que es la marca del anticristo.

De modo que, el anticristo de Apocalipsis es Roma y no es Roma. Nos encontramos frente a un fenómeno que ya nos es conocido a partir del Antiguo Testamento y que es típico de un entendimiento bíblico de la historia. Roma es parcialmente la aparición del anticristo futuro. El anticristo repetirá y aumentará lo que hicieron los emperadores romanos como Nerón y Domiciano. El tiempo del fin puede ser abordado mejor en términos que se toman prestados del oscuro presente. De esa manera el presente es iluminado por lo que es delante de Dios, y los contornos del tiempo del fin se hacen visibles en el propio tiempo del escritor. Se debe notar que las alusiones al propio tiempo del escritor son relativamente pocas, y que los términos son generalmente del tipo que pertenece a la historia general de la salvación, i.e., que es real en todos los tiempos. Por esa razón es imposible saber si el escritor de Apocalipsis creía que el anticristo era un emperador romano, o si creía que el emperador solamente prefiguraba al anticristo en el espí-

ritu de I Juan 2:18. Incluso es posible que él mismo considerara esta pregunta como de poca importancia.

La última marca del anticristo que deseamos señalar es el tiempo limitado que se le ha asignado a su obra y poder. Con frecuencia no se ve lo que esencial que es esto. El dragón sabe 'que le queda poco tiempo' (12:12). A su gran creación, el anticristo, se le dan cuarenta y dos meses, es decir, tres años y medio, la mitad de siete. Si la plenitud y el carácter de lo que es completo se expresan por el número siete, tres y medio debe significar que su vida labor serán quebrantadas a la mitad de su curso de acción. Su labor queda sin ser completada. La misma imagen se presenta en el capítulo 17. La bestia 'que está para subir del abismo e ir a perdición' (vs. 8), como si se dijera en la misma frase. A la terrible séptima cabeza se le permite permanecer sólo por un corto tiempo (vs. 10), y los diez cuernos reciben poder por sólo una hora (vs. 12). II Tesalonicenses 2 declara la misma cosa. Se describe a aquel que lleva a cabo la restricción (vss. 6s.), luego de lo cual sigue la declaración, 'Y entonces será revelado aquel inicuo, a quien el Señor matará con el espíritu de su boca, y lo reducirá a la impotencia con la manifestación de su venida' (vs. 8). Aquí también se mencionan el surgimiento y el posicionamiento en una misma frase. Por un momento el anticristo aparece en la escena sólo para ser derrotado. Pues existe a través de un poder impotente.

El trasfondo de todo esto es el hecho de que el anticristo es tan sólo la sombra de Cristo. Está encadenado a su gran Maestro como un esclavo. Sin Él no puede

Cristo: El Significado de la Historia

hacer nada. Y cualquier cosa que haga es un testimonio de la victoria de Cristo. Pues el anticristo es la unión de los adversarios que fueron llamados a la vida por el Reino de Cristo, y que no son capaces de vencer a este Reino, pero que a través de su propia voluntad son, aún a través de su negatividad, un testimonio y afirmación de este Reino con el propósito de ser derrotados muy pronto por él de manera permanente.

7

EL CRISTO LEVANTADO EN LA HISTORIA

Hemos sido liberados de la naturaleza por el nacimiento de Jesús así como el niño Moisés fue liberado de los cocodrilos en el Nilo, y hemos sido puestos en las manos del Espíritu y de la historia así como el niño Moisés fue puesto en las manos de su hermana Miriam. Si el hombre dejara de poner su mirada y esperanza así como el asno lo hace por el comedero, se daría cuenta que ha sido colocado en una tormenta del Espíritu, y que la maravilla de Dios es el elemento de su vida.

O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, Ámsterdam, 1955, p. 81.

Hemos visto que el sufrimiento de Cristo, su causa, y su Iglesia (estas cosas son inseparables, pero no idénticas) es esencial para la humanidad la cual ha sido marcada por la realidad del Reino. Pero esta no puede ser la última palabra con respecto a aquella realidad puesto que Cristo no solamente sufrió y fue crucificado, sino que también se levantó y fue glorificado, y ahora vive como el victorioso sobre todo lo que se le opone. Esto no se pudo dejar de lado en el capítulo anterior. Ahora quisiéramos examinar más de cerca el lado positivo de su reinado.

El Poder de la Resurrección de Cristo

La cruz y la resurrección no están activas de la misma manera creadora de historia. Esto se asocia con el lugar y fun-

ción diferentes de cada una en la historia de la salvación. La cruz es central para la historia de nuestro viejo mundo culpable el cual murió con el levantamiento de la cruz. Por esa razón el sufrimiento y la muerte de Jesús son descritos vívidamente en los Evangelios, con mucho detalle y en términos concretos. Es diferente con la resurrección. Es la irrupción del nuevo mundo de Dios el cual es radicalmente diferente del antiguo. No se narra lo que realmente sucedió, pues no puede relatarse. Y la extraordinaria reacción de los primeros testigos es el temor y la alarma. Después de su resurrección Cristo es totalmente diferente de lo que era antes, apenas se le reconoce o se le reconoce con dificultad. El resultado de todo esto es que las narrativas del Evangelio con respecto a la resurrección son mucho más cortas que aquellas acerca de la pasión. Esto no es porque la primera fuese considerada de menos importancia.

Por el contrario, lo opuesto es verdad. Pero en nuestros términos no se puede decir nada más. No existen palabras para describir este evento único. El Cristo resucitado es la primicia. Aquellos que son de Cristo siguen después de él, a saber, en su futuro. Su pasión continúa inmediatamente en el mundo, pero la conclusión natural de la resurrección aún es futura. La diferencia entre la cruz y la resurrección es la diferencia entre el presente y el futuro. Esto está claro en el pensamiento de Pablo con respecto a estos hechos de salvación. “Por si *fuimos* plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte... Y si hemos *muerto* con Cristo, creemos que también *viviremos* con él” (Rom. 6:5, 8). “Si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados” (Rom. 8:17). “Ilegando a ser semejante a él en su muerte, por si de algún modo consigo llegar a la resurrección de entre los muertos” (Fil. 3:10s.). La cruz continúa hasta el presente; el fruto de la resurrección nos está esperando en el futuro de Dios.

Sin embargo, esto es sólo la mitad de la verdad. En los pasajes primero y tercero antes citados se expresa ya con claridad la otra mitad de la verdad. “Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, *así también nosotros andemos en vida nueva*” (Rom. 6:4). “a fin de conocerle, y el poder de su resurrección, y la participación de sus padecimientos” (Fil. 3:10a). En este sentido, II Corintios 4:7ss. es particularmente claro. Pablo discute los aspectos de la muerte y los aspectos de la resurrección de su ministerio. “que estamos atribulados en todo, mas no

angustiados; en apuros, mas no desesperados; perseguidos, mas no desamparados; derribados, pero no destruidos; llevando en el cuerpo siempre por todas partes la muerte de Jesús, *para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos*” (II Cor. 4:8-10). “Porque de la manera que abundan en nosotros las aflicciones de Cristo, *así abunda también por el mismo Cristo nuestra consolación*” (II Cor. 1:5). Si tenemos en mente que las palabras de Pablo y Juan acerca de ser más que vencedores, respecto a la fe que vence al mundo, y muchas más, entonces debemos decir no sólo que según el Nuevo Testamento la elaboración de la resurrección es futura, sino también que un “pequeño comienzo” (*Catecismo de Heidelberg*, respuesta 114) de ésta se hace visible en esta vida y en este antiguo mundo.

Sería muy extraño si las cosas fuesen de otra manera. Cristo fue resucitado no *desde fuera de*, sino *en* este mundo. Durante cuarenta días su resurrección recibe una cierta extensión y forma, aunque extrañas e incidentales, a la manera de nuestra antigua existencia. Es el Resucitado quien nos dice, “Yo estoy con vosotros todos los días.” Es el Glorificado quien envía su Espíritu al mundo. El sufrimiento, como hemos visto, es el indicativo de que Cristo se ha convertido en el punto de referencia oculto de la historia. No es un sufrimiento sin sentido; es la marca distintiva de su victoria. Esa es la razón por la cual hay un cierto rayo de luz de la resurrección en las narrativas del Evangelio con respecto al sufrimiento (la transfiguración en el monte, los soldados cayendo, el hecho de que Pilatos le encuentra inocente, la inscripción sobre la cruz, el testimonio del capitán romano,

el velo que se partió en dos, y la aparición de los muertos). La vida llena de poder del creyente es una analogía de esto, la que los foráneos pueden desechar con razonamientos, pero que él mismo cree y experimenta. Los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas, y después de éstas, veinte siglos de historia de la iglesia son testigos de este hecho.

La Resurrección en la Historia

Lo que es verdad del sufrimiento de Cristo también es verdad del poder de su resurrección. Este poder se manifiesta no sólo en el individuo, sino también en la Iglesia como un todo. Como tal, es de significado constitucional para el Reino y su proceso de crear historia. La marca primera y central de esto es la continuación de la obra misionera (Mat. 24:14). Este hecho no tiene paralelo en la historia. La fe en Cristo parece echar raíz en todas las razas y culturas, y en toda derrota encuentra un nuevo poder para su continuación. En comparación con los recursos de los poderes políticos es un milagro que haya algún progreso en vista de la escasez de poder humano, dinero e influencia. La palabra “milagro” se usa aquí en su pleno sentido bíblico como una marca distintiva del Reino. Nos hemos acostumbrado tanto a ello que caminamos en medio de los milagros sin ver.

El Nuevo Testamento está lleno de una tensa expectativa y de una certeza incommovible de que esta dispensación de antes de la consumación (desde y a través del advenimiento de Cristo) se revelará como análoga con su victoria. Si vemos el Nuevo Testamento a la luz de esto, encontraremos en las propias palabras de Jesús

varias declaraciones que hacen referencia al *crecimiento* futuro de su obra. Las más obvias son las parábolas de la semilla de mostaza (Mat. 13:31s.) y la parábola de la levadura (Mat. 13:33). En el pasado éstas fueron generalmente interpretadas como “la expansión del Reino de Dios.” Luego siguió una reacción que vio el punto de similitud no en el crecimiento, sino en el contraste entre el pequeño comienzo en el presente y el gran resultado en la consumación. Por supuesto que esto último es correcto, pero no está en contradicción con lo primero. La transición de lo pequeño a lo grande se describe intencionalmente no como un cambio repentino, sino como crecimiento. La imagen del crecimiento aparece repetidamente en las palabras y parábolas de Jesús. Uno no puede asumir que esto es irrelevante. La reacción fue seguida por una contra-reacción que coloca debidamente el énfasis en el hecho de que se enfoca en el crecimiento externo e interno de la Iglesia.

En relación con esto también se nos recuerda la declaración de Jesús con respecto a la gran cosecha y a los pocos obreros (Mat. 9:37ss.). Esto se elabora con mayores detalles en el hermoso pasaje donde Jesús describe los campos como blancos y listos para la cosecha (Juan 4:35-38). Note el sonido triunfante de las palabras de Jesús en Lucas cuando dice que los setenta han regresado, que Jesús ve a Satanás caer del cielo como un rayo, que se regocija en el Espíritu porque ha llegado el tiempo de la salvación en el que todas las cosas le son entregadas a Él y les son reveladas a los niños (Lucas 10:17-24). Por todas partes la *durabilidad* de la obra de Cristo se halla en primer plano (Mat. 16:18), y aún así, por todas partes,

somos dirigidos repetidamente a las *señales* que siguen a los apóstoles y a la Iglesia – la expulsión de demonios, las obras del Espíritu, y las sanidades. Todo esto no elimina el hecho de que la oposición es fuerte. Pero hay un *poder restrictivo* que asegura que los testigos no necesitan buscar palabras (Mat. 10:19), y que cuando amenaza la derrota total la victoria total hace su entrada (Mat. 10:23). Cada vez que la oposición no es restringida Dios revela su reinado en el hecho de que Él *invierte* el poder opositor con el objetivo de servir a su plan. La cruz de Cristo es la prueba más grande de esto. Esta certeza se expresa con claridad en Hechos 4:24-28 cuando la Iglesia confiesa en su oración que aunque los paganos y las naciones se amotinen, ellos hacen “cuanto tu mano y tu consejo habían antes determinado que sucediera”.

También en el libro de los Hechos el concepto de *crecimiento* aparece constantemente en conexión con la Palabra de Dios (6:7; 12:24; 19:20; 16:5). Pero recibe el énfasis más grande en las Epístolas a los Efesios y Colosenses. El edificio de la Iglesia va creciendo hasta ser un templo santo (Efe. 2:21), o a partir de Cristo el cuerpo “crece con el crecimiento que da Dios” (Col. 2:19). El significado de esto es que “todos lleguemos... a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”, con el propósito que “crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo” (Efe. 4:13-16), o, que hagamos que todas las cosas crezcan en Él. Este crecimiento del cuerpo, que se edifica a sí mismo en amor, proviene de la cabeza.

Estas expresiones se interpretan

generalmente en su totalidad, o al menos en primera instancia, como significando el progreso y la santificación de los miembros individuales de la Iglesia de Cristo. Sin negar esto último, debemos preguntarnos si eso es todo lo que hay en el texto. Estos pasajes tratan con claridad, no con el individuo, sino con la Iglesia como un todo. En el capítulo anterior notamos en la discusión de Col. 1:24 que Pablo presupone una cierta medida de sufrimiento que ha de ser “cumplido” por la Iglesia. Los pasajes antes mencionados tocan el tema de una medida de crecimiento en la plenitud de Cristo. No comprendemos en su totalidad el significado de estas palabras cuando dejamos de apreciar sus dimensiones en la historia y la escatología de la salvación, y cuando olvidamos sus implicaciones cósmicas que se presentan de manera tan clara en las epístolas de Efesios y Colosenses. Hay un crecimiento poderoso en el cuerpo de Cristo. Esto está asociado con el plan de Dios no sólo de proveer una cabeza de la Iglesia, sino también de reunir todas las cosas en Cristo como la cabeza (Efe. 1:10, 22). No está claro a partir de estas misteriosas palabras cómo es que Pablo se imagina que esto se lleva a cabo. Que las muy pequeñas congregaciones de Palestina, Asia Menor y Grecia fuesen a ser vistas a la luz de esto debió haber sido para él un gran asunto de fe, la cual sería sustentada sólo con la vista enfocada en el Señor glorificado.

El libro de Apocalipsis merece nuestra especial atención en este sentido, pues se lee reiteradamente como el testimonio clave para un cuadro parcial y oscuro de la historia. Claro que hay una razón para esto. Pero, si después de haberlo leído

alguien recuerda fundamentalmente los terribles juicios predichos en este libro, entonces no ha comprendido su punto principal. Este punto principal es el hecho de la certeza de que Jesucristo el resucitado ahora tiene todo poder en la tierra, y que nada escapa de su amor todopoderoso. La visión de la historia (capítulo 5) comienza con el Cordero abriendo el libro de la historia. Esto significa no sólo que Él la explica, sino también que Él introduce el fin de la historia, y que Él es su principio y fin. Este motivo gobierna todo lo que sigue. La apertura de los sellos (capítulo 6) trae calamidades y persecuciones. Pero éstos proceden del Cordero. Sin embargo, esto no se puede decir en el sentido estricto de la palabra, porque las fuerzas del mal a menudo parecen tomar la iniciativa. Por esa razón se utilizan las características palabras “*le fue dado poder.*” En ninguna parte se le roba la iniciativa a Dios y al Cordero. Pues incluso el caos puede entenderse sólo como un resultado de la ira del Cordero (6:17). Los eventos también son puestos en movimiento y dirigidos por las oraciones de los santos (8:3ss.). De modo que, no es de sorprenderse que todas las etapas de la historia estén acompañadas por *cánticos de alabanza* en el cielo.

En realidad, el hecho de que es Dios-en-Cristo quien se halla detrás de los juicios parece algo obvio por la manera en la cual los juicios son siempre *restringidos*. El aceite y el vino no son dañados (6:6), sólo una tercera parte del mundo es destruida (8:7ss.; 9:15) y eso con la intención de que dos terceras partes puedan proceder al arrepentimiento (9:20). Aquellos que son sellados, los 144,000 y la multitud innumerable, son guardados con segu-

ridad a través de todo esto (9:4). En el capítulo 11 este poder restrictivo es particularmente evidente en la forma de los dos testigos quienes realizan su labor sin ningún tipo de obstáculos durante tres años y medio. El anticristo sustituye la obra de ellos con *sus* tres años y medio, pero la muerte de ellos es seguida por un raptó que conmueve profundamente al hombre y da honor a Dios. El hijo escapa en el capítulo 12, y la mujer es protegida en el desierto por tres años y medio, que obviamente es el período de los dos testigos terminado por la bestia del mar. Discutimos el capítulo 13 en el capítulo anterior. El capítulo 14 hace sonar una vez más los cánticos de alabanza seguidos por una amenaza para los enemigos y unas palabras de aliento para los hijos de Dios, y concluye con una visión del juicio venidero. Sólo con la descripción de las “siete plagas” en los capítulos 15 y 16 (una analogía de las plagas en Egipto) es que todo parece tornarse en oscuridad. Pero esto también, de principio a fin, es una proclamación del poder superior de Dios sobre sus enemigos cuyo escarmiento tiene como propósito dirigirles a la salvación. Los capítulos 17 y 18 describen con gran gozo la caída del gran adversario, Babilonia. A partir de este momento en adelante el tono se hace constantemente *más triunfante*, y es quebrantado sólo temporalmente por el surgimiento de Gog y Magog (20:7-10) quienes son vencidos inmediatamente, que es la señal para la llegada de la Jerusalén celestial.

Más que cualquier otro libro, el Apocalipsis es un testimonio del poder del Cristo resucitado sobre el mundo. Esto se puede creer aún pareciera que Dios ya no

está en control de las cosas, y que la cruz de Cristo es todo lo que queda. El mensaje del Apocalipsis es que el Reino de Dios está activo en medio nuestro a través del sufrimiento y el juicio, la restricción y el triunfo.

El Que Refrena

Con estos testimonios en mente estamos algo preparados para examinar las misteriosas palabras de Pablo con respecto al “que ahora detiene [o *refrena*]”. En II Tesalonicenses 2, la importante exposición de la teología de la historia por parte de Pablo y que hemos discutido previamente, leemos las siguientes palabras después del anuncio del anticristo, “Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene, a fin de que a su debido tiempo se manifieste. Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad; sólo que hay quien al presente lo detiene, hasta que él a su vez sea quitado de en medio” (vss. 6s.). Hasta el presente estas extrañas palabras les han dado mucha discusión a los intérpretes. Tiene que ver con algo que detiene (vs. 6) o alguien que refrena o restringe (vs. 7). El griego se traduce más fielmente cuando leemos: “él o aquello que contiene o suprime”. ¿Qué es este poder que refrena a las fuerzas anticristianas? Existen docenas de interpretaciones. No todas son dignas de un estudio serio, de modo que nos limitamos a las más importantes.

Un gran grupo de intérpretes, particularmente entre los Padres de la iglesia pero que se extiende hasta el presente, cree que Pablo tenía en mente al *estado romano* (Tertuliano, Lactancio Crisóstomo, Lucero y Stauffer). Algunos de

ellos pensaban en un funcionario estatal particular tal como Claudio, Vitelo, Vespasiano, Tito o Trajano, y unos pocos pensaban en el honorable tutor de Nerón, Séneca. Sin embargo, no debemos ver en esa dirección. Pablo no está tratando de presentar una opinión privada respecto a la relación entre la Iglesia Cristiana y la constelación política, sino que está desarrollando, de manera consciente, la confesión cristiana con respecto a la historia. “El que detiene” debe ser una realidad en conexión directa con las actividades salvadoras de Dios en el mundo. Esto no se puede decir del estado romano o de uno de sus representantes. Ciertamente no hay base para decir que Pablo esperaba que el anticristo, el gran adversario, proviniera del estado romano; al contrario, esperaba que el anticristo fuese una cabeza de estado.

Otros apuntan hacia el contraste entre *el que detiene* y la “iniquidad,” y consideran al primero como el poder de la *ley*, ya sea en un sentido de un orden general de ley (e.g., Zahn), o en el sentido del don de la gracia común. O creen que *el que detiene* es el carácter obligatorio de la ley sobre el hombre, o una autoridad cristiana. Pero también estas explicaciones dejan de reconocer la estrecha relación que existe entre *el que detiene* y Cristo. La iniquidad no es un concepto general, sino que expresa la rebelión contra la autoridad de Cristo.

Aún creen que es el *poder angelical*. Esto parece más forzado de lo que realmente es. ¿Pues, acaso no notamos en el capítulo anterior que Pablo tomó prestados de Daniel los términos para su descripción del anticristo? En Daniel leemos

que ciertos ángeles buenos o malos, llamados “reyes”, hicieron batalla contra el progreso de la actividad salvadora de Dios (Dan. 10:13, 21; 12:1). De ellos, uno de los más importantes es el rey de Israel, el ángel Miguel. En cierto papiro Miguel es llamado “el que detiene”, un nombre que en círculos paganos se le atribuye al dios egipcio Horus (ver el *Poimandres*). Hay algo de base para decir que Pablo y sus lectores tomaron esta noción de Daniel, aunque esto es de lo más incierto, puesto que el papel de Miguel recibe poca mención, como sucede también con su relación con el anticristo. Está claro que señalar a Daniel no es del todo satisfactorio, pues Pablo nunca mira a los ángeles meramente como poderes míticos sobrenaturales, sino siempre en conexión con las realidades de la vida terrenal. De modo que, la pregunta importante es, “¿Cuál es la realidad terrenal que Pablo tenía aquí en mente?”

Cuando debemos pensar en una fuerza colocada aquí por Dios en sus actividades salvadoras llegamos muy de cerca de la conclusión de aquellos intérpretes que creían que “*el que detiene*” era *la proclamación del evangelio* (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Calvino y Cullmann). Esta explicación está más en acuerdo con la estructura fundamental del concepto bíblico de la historia, tal y como comenzó a aparecer en los capítulos anteriores. Ofrece un paralelo con expresiones tales como “el evangelio debe ser primero predicado a todas las naciones” (Marcos 13:10ss.; Mat. 28:18; Hechos 1:7), y con el argumento de Pablo en Romanos 11:13ss.: a saber, que la predicación del evangelio, que tiene una relación muy cercana con el rechazo de Israel, precede y en algún

grado pospone la consumación. Es posible que la primera figura de Apocalipsis 6, el jinete sobre el caballo blanco, concuerde con esta misma observación. El glorioso progreso del evangelio restringe los sufrimientos escatológicos. Hay una pregunta que merece una consideración especial: ¿Acaso la imprecisión del *que detiene* nos lleva a la necesidad de describirle en términos aún más amplios, y no tan sólo a pensar en términos de la proclamación misionera, sino más generalmente de la dispensación del Espíritu Santo y de su obra en la empresa misionera, la edificación de la Iglesia, y las fuerzas cristianizadoras del evangelio en general? (Esa es la razón por la cual podemos pensar con Cullmann particularmente de la propia persona y obra de Pablo.) En esto también encontramos una buena explicación de la variación entre “el que detiene” y “aquello que detiene”. El personal señala a Dios y su Espíritu, el neutro, a sus actividades. Puede parecer extraño que hable de la remoción de esta fuerza que restringe y detiene. Sin embargo, encontramos un claro paralelo en Apocalipsis 11 en donde los dos testigos son quienes detienen y cuya obra es reemplazada por la breve actividad del anticristo. No podemos decir que su obra sea interrumpida, porque el anticristo vendrá “cuando hayan acabado su testimonio” (11:7). Dios no es sorprendido, o se queda sin poder frente a esto, solamente suspende la obra de su Espíritu para momentáneamente darles a las fuerzas impías la oportunidad de desarrollarse.

Una declaración con respecto al que detiene (“y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene”) es como un iceberg flotante. Sólo es visible una pequeña parte, pero

por la forma de la redacción sabemos que estamos tratando con un artículo de fe fundamental y profundamente arraigado en la iglesia primitiva. Para ellos el poder de la resurrección de Cristo era una realidad tangible en la historia, de una forma que nosotros apenas sí podemos imaginar en la actualidad. Vivían por el hecho de que aunque el evangelio de Cristo recibía oposición en todas partes, y que traía sufrimiento y persecución, el adversario no puede alcanzar su objetivo puesto que Cristo verdaderamente se levantó en este mundo. De modo que, la enemistad que necesariamente produjo la obra de Cristo es detenida con una mano poderosa. La fe y la experiencia no son elementos contrastantes en esto. Este entendimiento se origina en la fe en el Cristo resucitado, pero se afirma por la obra del Espíritu Santo en el crecimiento de la Iglesia y en el progreso irreversible de la proclamación del evangelio.

Repetición y Tipología

En el capítulo anterior vimos que suceden repetidamente nuevas analogías con el Cristo crucificado, y la historia se puede entender de esta manera sólo a través del así llamado método tipológico. Esto también es verdad de la resurrección de Cristo. Por un lado, la aparición liberadora de Cristo significa el cumplimiento de las señales positivas en el Antiguo Testamento, y por el otro, este cumplimiento significa el fundamento para una nueva serie de analogías, particularmente donde la proclamación misionera cambia el rostro del mundo.

En conexión con las señales negati-

vas hicimos una pausa momentánea en la manera en que Mateo usa la palabra “cumplir” con el asesinato de los infantes en Belén (2:17s.). Esto es precedido inmediatamente por la historia del escape a Egipto seguido por las palabras “y estuvo [José] allá hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo: De Egipto llamé a mi Hijo” (2:15). Debemos excluir la posibilidad de que Mateo ignorara el hecho de que estas palabras de Oseas 11:1 se referían al éxodo de Israel de Egipto bajo Moisés. Cumplimiento aquí significa que cualquier cosa que Dios quisiese llevar a cabo en el Éxodo se consiguió en la aparición liberadora de Cristo. La venida de Cristo cumplió no solamente la liberación de Egipto, sino también la de Babilonia, como lo asegura Juan el Bautista (Lucas 3:4s.; Mat. 4:15s.). De hecho, todas las señales de la superioridad de Dios sobre la oposición de las naciones y el pecado de su pueblo se cumplen en Jesús – la serpiente de bronce, el maná, la roca que produjo agua, etc.

Pero al mismo tiempo este cumplimiento significa un nuevo comienzo. El triunfo de Dios en la resurrección de Cristo encuentra nuevas analogías en el ahora presente tiempo del fin: analogías que, una vez más, pueden ser descritas en términos del Antiguo Testamento. El Salmo 110:1 fue un texto muy citado en la Iglesia primitiva. “Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies.” Esta humillación de los enemigos ya es visible en las señales del derramamiento del Espíritu Santo (Hechos 2:34s.) y continúa hasta que finalmente la muerte es

cancelada (I Cor. 15:25ss.). Las sanidades revelan que la piedra rechazada por los edificadores ha llegado a ser la cabeza del ángulo (Hechos 4:11) y esto es aún más evidente en el crecimiento de la Iglesia (Efe. 2:20). La gran obra mencionada en Hab. 1:5 se repite en la obra misionera. Lo que el Salmo 8:5 afirma acerca del hombre – “todo lo pusiste debajo de sus pies” – ya es verdad del Cristo resucitado (I Cor. 15:27; Efe. 1:22; Heb. 2:5ss.), y se vuelve especialmente visible en la edificación de la Iglesia. En medio de las tensiones de la historia la Iglesia liberada adopta la canción de Moisés después del paso del Mar Rojo (Apoc. 15:3) y el poder de Moisés y Elías en contra de los enemigos de Dios regresa con los dos testigos (Apoc. 11:6).

Esa es la razón por la cual a los cristianos, durante el curso de los siglos, se les ha permitido, e incluso ordenado, buscar y encontrar las huellas del Cristo resucitado en los eventos de la historia contemporánea. (Vea el capítulo final en cuanto a la finalidad y los peligros de tales interpretaciones.) Es un hecho notable que muy pocas indicaciones de la gloria de Cristo hayan sido buscadas y encontradas más allá de lo que es verdad con respecto a la cruz de Cristo. Sin embargo, no es que no haya. Eusebio de Cesarea las vio en la conversión de Constantino y el fin posterior de la persecución de los cristianos. Estas señales fueron vistas más tarde en la cristianización de las tribus Germanas, en el reino de Carlomagno, en la cultura unificada de la Edad Media, en las poderosas obras del Espíritu durante la Reforma, en los movimientos de avivamiento y las obras misioneras de los dos últimos siglos; Blumhardt las vio en las

señales de sanidad y conversión, y así sucesivamente. La Iglesia no puede encontrar su lugar en el mundo sin ver, o al menos sin el deseo de ver, estas señales. La fe no depende de la visión, pero sí conduce a la visión. Pues la fe, entre otras cosas, significa la certeza de que, dondequiera que Cristo sea glorificado en este mundo y reine sobre él, su poder de resurrección está activo en la historia, y como tal asume una forma, i.e., se hace visible. La visibilidad no siempre significa reconocimiento, y nunca significa reconocimiento sin fe. Pero cada vez que esta visibilidad es creída, se busca automáticamente el reconocimiento.

La Señal Futura – la Conversión de Israel

En el capítulo anterior vimos que las fuerzas anticristianas se desarrollaron al máximo en la historia. Surge la pregunta de si existe un paralelo de esto en el caso del poder del Cristo resucitado. Es posible creer que la respuesta debe ser negativa. En la historia antes de la consumación la resurrección está oculta más que la cruz. La cruz es elaborada y desarrollada totalmente en esta dispensación. La elaboración de la resurrección es la consumación en sí. De modo que, esta interpretación cristiana popular de estas cosas conduce a una visión pesimista de la historia. Si en contradicción a esto presentamos la opinión de que también podemos esperar una elaboración de la resurrección en un poder máximo en esta dispensación – tanto como sea posible en un mundo pecaminoso sujeto a la muerte – no presentamos esto a partir de una visión dife-

rente de la historia, sino a partir de los hechos presentados por el testimonio del Nuevo Testamento.

¿Qué es lo que realmente contiene? La respuesta obvia y sorprendente del Nuevo Testamento, luego de un examen minucioso, es *la salvación de Israel*. El repudio de su llamado por parte de Israel al rechazar a Jesucristo es la gran anomalía de la historia. Si es verdad que el rey rechazado de Israel ha sido levantado y que esa resurrección se elabora no sólo en las vidas individuales, sino también en la historia, entonces esa nación para quien Él vino en primer lugar, y que antes que cualquier otra está reservada para su gloria y servicio, esa nación que murió a su llamado en la muerte de Jesús, tendrá que encontrar su camino de regreso hacia su llamado a través de la resurrección de Jesús. Si existe tal cosa como un poder *que detiene*, entonces hallará su coronación en la restricción de la gran fuerza que una vez trató de detener a Jesús. Y si el fin de la historia será una analogía cósmica y una expansión de la cruz y la resurrección, entonces Israel quizá pueda sacrificar a su rey otra vez (muchos creen que el anticristo vendrá de Israel); pero más que esto, Cristo será resucitado en Israel, y esta nación será resucitada en Él. El poder de la resurrección se hará evidente en la victoria sobre el gran escándalo en la historia – la desobediencia de Israel – o no se hará evidente del todo. Están en juego la fidelidad y soberanía de Dios. Aquí, como en ninguna otra parte, su fidelidad probará ir más allá y vencerá nuestra infidelidad. Esto es verdad de acuerdo a los testimonios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. “Porque irrevocables son los dones y el llama-

miento de Dios” (Rom. 11:29). “¿Qué será su admisión, sino vida de entre los muertos?” (Rom. 11:15).

El Futuro de Israel Según el Antiguo Testamento

Puesto que esta expectativa está lejos de ser universal en la Iglesia cristiana describiremos y probaremos lo anterior más detenidamente. El Antiguo Testamento presenta poca dificultad en esta tarea. La salvación final del mundo depende allí de la glorificación esperada de Israel bajo su Mesías. La bendición de Israel incluye la bendición para todas las otras naciones (Gén. 12:3). En el tiempo final los dos grandes poderes mundiales hostiles, Egipto y Asiria, harán la paz a través de la mediación de Israel (Isa. 19:23-25), los paganos irán entonces al monte santo para aprender la revelación de Dios (Isa. 2 y Miqueas 4), y serán considerados como si hubiesen nacido en Sión (Salmo 87). Sin importar cuán diferente pueda haber sido descrito el tiempo de salvación, era obvio para todos los profetas que Israel sería entonces el punto focal del mundo.

¿Pero puede Israel no caer y desperdiciar así sus privilegios prometidos al quebrantar el pacto con Dios? De hecho, Israel puede y cayó. Los profetas abundan con esta terrible posibilidad y realidad. Junto con la gracia de Dios, Israel pierde entonces la tierra en la que Dios le permitió vivir. Es esparcido entre las naciones. Tan seguro como es esto, es aún más cierto en las mentes de los profetas y en la comunidad profética (con esto último pienso particularmente en Deuterono-

mio) que ésta nunca podría ser la palabra final de Dios. “Un remanente regresa”, y ese remanente crece hasta llegar a ser el nuevo y verdadero Israel que Dios tiene en mente. Existe solamente una razón para este asombroso retorno – la fidelidad de Dios hacia la nación con la cual Él comenzó, y su mantenimiento del pacto a pesar de la infidelidad de la nación. Uno puede leer esto dicho con las palabras más fuertes tales como aquellas de Isa. 54:9; Jer. 16:14s.; 30:11; 31:35s.; Amós 9:8; Zac. 10:6. Amanecerá sobre Israel de manera asombrosa. Antes que esto ocurra debe seguir grandes desviaciones de culpa, y atravesar profundos valles. La mayoría de palabras relevantes parecen haberse cumplido en el exilio babilónico. Pero Ezequiel y Zacarías, quienes ya habían sido capaces de pensar y vivir por lo que había sucedido después del exilio, vieron mucha oscuridad antes de ellas. Ezequiel vio la llegada de Gog (Eze. 38 y 39, ver el capítulo dos de este libro), y el Deutero-Zacarías vio la trasgresión de Israel en contra del enviado de Dios seguido por un nuevo sitio y destrucción de Jerusalén. Estas últimas profecías se extienden más allá de la historia que el profeta mismo experimentó. Vemos aquí la convicción de que se comprobaría de manera continua que la culpa de Israel era realmente grande y que sería castigada, pero que la fidelidad de Dios probaría ser más grande y no descansaría hasta que Israel floreciera como el punto focal santificado de un mundo feliz. La palabra final con respecto a Israel no es dicha por la nación infiel en sí, sino por Yahvé quien permanece fiel a su pacto.

El Futuro de Israel Según el Nuevo Testamento

Estos asuntos parecen ser más difíciles en el Nuevo Testamento. Con frecuencia se da la opinión de que Israel cumplió su llamado en el mundo al producir a Cristo. Y al crucificarlo determinó su destino de una vez por todas, y su significado en la historia de la salvación se ha ido para siempre. Los israelitas tienen la oportunidad de la conversión, pero sólo individualmente, como los paganos. La Iglesia, edificada a partir de individuos, ha tomado el lugar de Israel.

A primera vista esta opinión parece más bien meritoria. Cristo es el fin de la historia. El Reino llegó en Él, la pared divisoria entre Israel y los paganos ha sido removida, y el evangelio se abre desde Israel hacia el mundo. En este gran cambio la atención fundamental se enfoca en el hombre nuevo que hace su aparición y las nuevas relaciones que se crean. El significado positivo de Israel se hace entonces menos obvio. Debido a que Israel crucificó a su Mesías todo el énfasis con respecto a Israel recae sobre el papel negativo que jugó en el gran cambio. Una vez más, como en los días de los profetas mayores, pero en un grado más fuerte, Israel es desobediente a su llamado y evoca el juicio sobre sí. Jerusalén es destruida y el pueblo es esparcido entre las naciones. Los gentiles entran a la luz plena del evangelio, y al mismo tiempo Israel como nación entra en la penumbra del rechazo. Todo parece señalar al hecho de que la expectativa del Antiguo Testamento con respecto al papel central y positivo de Israel en la era Mesianica ha

sido repudiada por los hechos, o en el mejor de los casos, ha encontrado un cumplimiento que los profetas ni deseaban ni esperaban.

Sin embargo, el cuadro cambia al hacer un examen más cuidadoso. En primer lugar, Jesús es el Mesías y Rey de Israel. Lucas, el evangelista a los Gentiles, dice que Dios “le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin” (1:32s.). A los pastores se les dice que el nacimiento del Mesías significa gozo “para todo el pueblo”, es decir, para todo Israel (2:10). Simeón alaba al niño no sólo como “luz para revelación a los gentiles”, sino también como “gloria de tu pueblo Israel” (2:32). La propia aparición de Jesús estuvo en concordancia con esto. Él no había derribado la pared entre Israel y las naciones. Su tarea era revelarse a Israel como el Mesías prometido para que Israel, sabiendo que la era Mesiánica había llegado, le presentara este mensaje al mundo. Por esa razón los apóstoles, quienes deben llamar a Israel a que reconozca a su Mesías, deben limitarse a Israel y no les fue permitido entrar en Samaria (Mat. 10:5f.), y Jesús, al rehusarse originalmente a ayudar a la mujer cananita, apeló al hecho que había sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mat. 15:24). Esta indisposición de Jesús con frecuencia le causado mucha dificultad a los lectores. Parece tener muy poca piedad. Pero esta indisposición se hace entendible cuando nos damos cuenta que Jesús mantiene el orden que los profetas expresaron para el tiempo del fin: el Mesías aparecerá, Israel se reunirá alrededor del Mesías, y entonces Israel llegará a ser un punto focal y luz para los Gentiles.

Pero se hace cada vez más claro que las cosas toman un giro diferente, y que Jesús, también en este sentido, se muestra como el fin y así también como el nuevo principio de la historia. Pues Israel no reconoce a su Mesías, y por lo tanto, no es capaz de cumplir su llamado en el tiempo del fin. Esa es la razón por la cual la viña será dada a otros (Mat. 21:33ss.) y quedan excluidos los huéspedes originalmente invitados de la fiesta que se aproxima (Mat. 22:1ss.). En sí sería posible que la consumación se llevara a cabo sin Israel, pues Israel se excluye a sí mismo por su propia falta. No es así como el tema se presenta en el Nuevo Testamento. Jesús llora frente a Jerusalén, y el libro de los Hechos es el registro de un gran esfuerzo, pero infructuoso, por hacer volver a Israel a su llamado. Esto señala al hecho de que la actitud de Israel es un asunto de grave importancia. Pues el orden santo de la era Mesiánica ha sido perturbado por el rechazo del Mesías (aún cuando esta perturbación, de acuerdo al Deutero-Zacarías, no es una sorpresa imprevista para el Dios de Israel). En los primeros capítulos de los Hechos la perturbación parece otra vez resuelta. Pentecostés es una fiesta que con toda claridad se lleva a cabo entre las fronteras de Israel. En ese momento Pedro hace un fuerte llamado a Israel a reconocer a su Mesías. “Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare” (Hechos 2:39). ¡Note el orden! Más adelante sigue, “A vosotros primeramente, Dios, habiendo levantado a su Hijo, lo envió para que os bendijese, a fin de que cada uno se convierta de su maldad” (3:26). Tres mil fueron bautizados el día de Pentecostés, y durante los días y sema-

nas siguientes este número aumentó rápidamente.

¿Continuará el tiempo de salvación? Pedro insiste, “Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados; para que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio, y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado; a quien de cierto es necesario que el cielo reciba hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde tiempo antiguo” (3:19-21). ¡Qué palabras más extrañas! Aquí se dice, nada menos, que el regreso del Mesías y la llegada del tiempo de salvación prometido por los profetas, los tiempos de refrigerio (o avivamiento), dependen de la aceptación del Mesías por parte de Israel. Por un momento, parece que esto en realidad va a suceder. Ocurren poderosas obras del Espíritu, como un paralelo a los primeros éxitos de Jesús en Galilea; sanidades, castigos milagrosos, incluso resurrección de los muertos, y una liberalidad al dar que prácticamente hace desvanecer la pobreza. Pero como sucedió en la vida de Jesús, el odio y la oposición crecieron. Los apóstoles, y más tarde Esteban, fueron perseguidos. Una vez más Israel como un todo toma una decisión en contra de su Mesías. El milagroso tiempo de salvación se desvanece. Al mismo tiempo notamos que los Samaritanos y los Gentiles acuden en masa – Simón el mago, el eunuco etíope, y Cornelio. No llegan a través de Israel, sino a pesar de Israel, por la mediación del pequeño remanente que es el sustituto de Israel llevando a cabo su destino. El curso del Mesías se repite una vez más, no en Palestina, sino en tierras de los Gentiles. Pablo va a Asia y Grecia. Por

doquiera que va comienza su predicación en las sinagogas, pues él también es llamado como testigo a Israel (Hechos 9:15). A veces recibe su atención de forma temporal. Pero las sinagogas como grupo le rechazan. Ahora una vez más los Gentiles acuden en masa sin Israel. Hechos termina describiendo que esta fue también la experiencia de Pablo en la capital del imperio. Sus últimas palabras registradas se dirigen a los judíos de aquella ciudad, “Sabed, pues, que a los gentiles es enviada esta salvación de Dios; y ellos oirán” (28:28). Desde entonces a Israel no se le considera más el portador, sino más bien el adversario, de la salvación. Hay, por supuesto, muchos israelitas en la Iglesia – la realidad escatológica en la que Israel y las naciones se encuentran el uno al otro en su alabanza a Dios y a su Ungido – pero en comparación su número se hace cada vez más pequeño. La Iglesia se está convirtiendo en un compañerismo de Gentiles. Los privilegios y decretos de Israel les son transferidos a ellos y ya no parecen aplicarse a Israel.

Pero no hay ninguna verdad – en lo absoluto – en esto último. No importa cuán lejos Israel se desvíe del llamado de Dios, la fe de los profetas continúa viviendo en el Nuevo Testamento. Esta fe es que la infidelidad de Israel no puede jamás cancelar la fidelidad de Dios, y que Israel tomará aún un lugar central entre las naciones en la obra de salvación. Hay una diferencia de énfasis en este punto entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero no más. En el Antiguo Testamento la fidelidad de Dios se encuentra en primer plano, pero se asegura que esto no es garantía de que el pueblo no va a pecar, o que no serán conducidos a través de los

oscuros rodeos y cambios de ruta dirigidos por Dios. En el Nuevo Testamento, la desobediencia y ceguera de Israel se hallan en primer plano, pero no obstante se declara que esto no puede frustrar la fidelidad de Dios y los planes de salvación para su pueblo. Cuando Jesús discute el juicio de Israel esta certeza resuena una y otra vez, “He aquí vuestra casa os es dejada desierta. Porque os digo que desde ahora no me veréis, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor” (Mat. 23:38s.). “y Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan” (Lucas 21:24). Uno no debe decir que estos son “solamente” dos textos. El hecho que estas cosas sean formuladas casi sin ningún énfasis (todos los énfasis caen en la primera parte, el juicio del castigo) es algo que dice muchísimo. Estas son expresiones de lo que para Israel era, sobre la base de las promesas del Antiguo Testamento, un hecho realista divino. Al comienzo de este capítulo hicimos uso de la imagen del iceberg. También se puede usar aquí. Solamente dos textos de las palabras de Jesús son visibles por encima del nivel del agua, pero conocemos todo el iceberg a partir de los escritos proféticos del Antiguo Testamento. Por supuesto que Israel vendrá a su Mesías, esto es lo que la primera congregación palestina confesaba, pues las promesas de Dios hechas en la Escritura son promesas seguras.

En el capítulo “Jesucristo el Principio de la Historia” discutimos el problema de la *Naherwartung*. Luego tocamos también el tema de la caída y aceptación de Israel. Debemos decir ahora que la manera en que este asunto en el Nuevo Testamento concuerda con el Antiguo

Testamento, prueba una vez más que la *Naherwartung* en el sentido usual debió haber sido algo ajeno al Cristianismo primitivo. La plenitud del Reino no podía venir en tanto que Israel persistiera en su rechazo del Mesías. La cuestión con respecto a la *Naherwartung* como asunto de duda y argumento podía surgir solamente cuando la Iglesia Gentil cristiana llegase a creer que había desplazado a Israel de su lugar.

Romanos 9 – 11

La riqueza de pensamiento por parte de Pablo con respecto a Israel en Romanos 9-11 se entiende correctamente si se tiene en cuenta este trasfondo. Se hace claro que esta expectativa con respecto a Israel era más que un pasatiempo personal que en su caso como judío puede ser explicado completamente por medio de la psicología. Él presenta la fe del Señor mismo y de la primera congregación, y a su propia manera brinda una conexión entre esta fe y la dolorosa experiencia de la apostasía de Israel. Este pasaje no es un arrebato excéntrico, ni es particularmente difícil como se ha sugerido por parte de las explicaciones contradictorias. Se vuelve difícil cuando uno desea que diga algo que claramente no dice. Pablo comienza diciendo que reduce la caída de Israel al mismo decreto impenetrable y soberano como aquel que una vez levantó a los patriarcas y a la nación del paganismo (capítulo 9). Sin embargo, este decreto no está totalmente oculto. Pablo ve luz en esto a partir de tres direcciones. 1. Este decreto no es arbitrario; se corresponde con la indisposición de Israel a marchar por el camino de la salvación de Dios (9:31-33; 10). 2.

Debido a este decreto los Gentiles han sido atraídos a la luz (9:23-30; 10:19s.). 3. Israel no ha sido completamente abandonado por Dios; el “remanente” que los profetas vieron entrar a la era Mesías a través de esta crisis llegó a ser una realidad en la Iglesia judeo-cristiana. Pablo tenía en mente la gran crisis de la aparición, muerte y resurrección del Mesías. El remanente que vive por esta crisis y que reconoce a Jesús como el Mesías es el verdadero Israel. El hecho de que tan sólo es un pequeño grupo no necesita ser causa de confusión. Pues Israel no es meramente una entidad biológica, sino que aquí lo biológico y lo espiritual van de la mano. “Porque no todos los que descienden de Israel son israelitas” Israel vive a partir de una correlación entre la promesa y la fe (Rom. 9:6ss., 27, 29; 11:5-10).

Muchos lectores evitan buscar un entendimiento adicional al argumento de Pablo debido a que se detienen en este punto, y quisieran que las ideas posteriores del capítulo 11, que van más allá de esto, se acomodaran de manera obligatoria a la forma que tienen las palabras del capítulo anterior. Pero Pablo progresa porque sabe que Dios progresa hasta rebasar las acciones previas con nuevas acciones. Que Israel es rechazado por su nueva falta, que solamente un remanente será salvo, y que Israel está incluido en este remanente en un sentido espiritual, son cosas que no alteran el hecho de que estas no son las últimas palabras de Dios. En 11:11 las cosas toman un nuevo giro para lo cual lo anterior no nos ha preparado. Pablo presenta aquí un descubrimiento de dos lados.

Primero: Israel no puede negar su lla-

mado en el tiempo final por su desobediencia. Israel es y sigue siendo el vínculo entre el Mesías y las naciones. Pudo ser este vínculo por su obediencia, pero incluso ahora, en su *desobediencia*, todavía cumple sus funciones como vínculo. Pues (la narración en Hechos comprueba esto) es por el rechazo por parte de la sinagoga que la salvación alcanza a los Gentiles. Se hace para las naciones una ruta directa hacia Cristo por el traspie de Israel. “Pero por su trasgresión vino la salvación a los gentiles” (11:11; ver también 11:24).

Segundo: “Y si su trasgresión es la riqueza del mundo, y su defección la riqueza de los gentiles, ¿cuánto más su plena restauración?” (11:12). Es decir, un día el remanente crecerá hasta llegar a incluir a todo Israel. Este decreto impenetrable por el cual Israel fue primero elegido y más tarde rechazado, es para este Israel concreto, natural y carnal, en el sentido más profundo, un decreto de *gracia*. Todo Israel será salvo (11:26). Hay solamente una razón para este giro, “pero en cuanto a la elección, son amados por causa de los padres. Porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios” (11:28s.). Pablo termina con el mismo decreto impenetrable con el cual comenzó; sólo que ahora el estremecimiento es reemplazado por la canción de alabanza: “¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios, e inescrutables sus caminos!” (11:33-36).

Esta línea de pensamiento tan admirable se halla clara y totalmente de acuerdo con la manera en que los profetas discuten la infidelidad de Israel y la fide-

dad de Dios. La manera en que Pablo usa la palabra “remanente” es quizá la única cosa nueva. En el caso de Pablo parece no tener un significado exclusivo, sino inclusivo. El remanente es el fundamento y la garantía para un nuevo futuro en el cual todo Israel será salvo. “El remanente crecerá hasta ser completado. Como tal es un número productivo, no una minoría inalterable.”⁴⁵ La razón para esto es que para los profetas el remanente era una entidad escatológica, y para Pablo, ahora que el futuro había llegado, era una entidad histórica. Para él el fin es al mismo tiempo un nuevo comienzo. Sin embargo, es discutible el hecho de si este significado inclusivo del remanente era algo desconocido para los profetas. El remanente de Isa. 10:20-23 regresa en Isaías 11, donde el Mesías es como un “vástago que sale del tronco” que crece de manera poderosa y reúne consigo al Israel esparcido como punto focal de las naciones.

Sin duda que quedan algunas preguntas, especialmente en Rom. 11:11-36. Esto es inherente al tema como tal. Cuando las perspectivas son tan amplias, los detalles se vuelven algo borrosos, y no podemos esperar describir todo lo que veamos como si estuviese escrito en el registro de la propiedad o como si estuviese atestado por un abogado. Sin embargo, parece extraño que sobre la base de esta experiencia los intérpretes concluyan en que ¡no hay nada que ver que sea importante! Permítanme señalar algunas de estas dificultades.

1. ¿Cuál es el significado de la palabra “plenitud” en los versículos 12 y 25

45. G. Schrenk en *TWNT* (IV, p. 218).

[la *Versión Estándar Revisada* dice “plena inclusión” en el vs. 12, y “plena cantidad” en el vs. 25 – *Nota del Traductor Original*]? Primero debe entrar “la plenitud de los gentiles” (25), luego, también Israel, después de un período de “defección” llega a su “plena restauración” (12). De esta manera se pueden conectar los dos textos. Aún así todavía no es del todo cierto que “plenitud” en ambos casos tenga el mismo significado. En el versículo 12 hace paralelo con la frase “demasiado corto”, según la traducción de la Sociedad Bíblica Holandesa [“defección” en la *Versión Estándar Revisada* – *Traductor Original*]. Esto sugiere que ambas palabras tienen un significado cuantitativo. Aquí, entonces, “plenitud” significa “número completo” en contraste con el pequeño remanente de los días de Pablo. “Plenitud” es entonces lo mismo que “todo Israel” en el versículo 25. La mejor traducción sería “llegar a ser completo en número.” Otros la traducen como “quedarse corto”, a saber, con respecto a la justificación por la fe. Esto se ajusta bien con “defección”. Entonces “plenitud” es el cumplimiento de la voluntad de Dios por parte de ellos, o la plena participación de ellos en la gracia. Lingüística y retóricamente esta traducción es un poco exagerada, y debemos escoger la primera como más apropiada. ¿La palabra “plenitud” en el versículo 25 significa “el número completo de gentiles”? En sí esto podría ser posible. Pero en el contexto Pablo no da lugar a las mismas perspectivas amplias para los Gentiles, así como lo hace para Israel. Pensar en el número completo de los elegidos tampoco está en línea con el argumento. Otros han defendido una explicación cualitativa. Creen que la Iglesia Gentil-Cristiana debe atravesar “una

condición de maduración y de pleno crecimiento hacia la vida”, y a través de esto llaman a Israel a seguir el ejemplo. “Y luego” (26), a saber, a través de la emulación, Israel será impulsado hacia la Iglesia y hacia su destino. Esto no es imposible; sin embargo esta explicación parece ir demasiado lejos, más allá de las palabras del texto para una aceptación más pronta. Señalaría hacia una tercera posibilidad sin yo mismo tomar una decisión. La edición de Nestlé del texto griego en Romanos 11:25 señala hacia Lucas 21:24, que fue discutido antes: “Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan”. Paralelo a esto podríamos traducir (Rom. 11:25), “que ha acontecido a Israel endurecimiento en parte, hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles”. Esta traducción es poco usual, pero no del todo imposible. Está completamente en acuerdo con la proclamación profética. La aceptación de Israel es precedida por el momento en el que Dios pone fin a la dispersión entre los Gentiles y a la opresión por parte de ellos. Sin embargo, la objeción es que la palabra “Gentiles” en Romanos 9-11 siempre significa los “Cristianos Gentiles” (9:24, 30; 11:12s.). Quizá debamos aceptar en ambos textos la traducción más simple de “plenitud en número”, aunque esto deja bastante incierto el significado del versículo 25.

2. Rom. 11:15 dice, “Porque si su exclusión es la reconciliación del mundo, ¿qué será su admisión, sino vida *de entre los muertos*?” Estas últimas palabras dan lugar a muchas interpretaciones. Uno podría entender esto como significando que Israel, al haber sido convertido, se convertirá en *la* nación del apostolado,

por la cual el mundo experimentará una resurrección real en el sentido espiritual y misionero de la palabra. Pero el significado espiritual de “vida de entre los muertos” es ajeno al lenguaje bíblico. La expresión generalmente es de naturaleza escatológica. Esa es la razón por la cual muchos leen aquí que la conversión de Israel es el presagio inmediato del Reino de gloria.

Una tercera posibilidad es que el camino de Israel es visto aquí como una analogía y un paralelo del camino hacia su Mesías: el rechazo de Cristo tiene un poder de reconciliación; de modo que, el rechazo de Israel tienen un efecto de reconciliación, y el sendero futuro de Israel también será análogo con la resurrección de Cristo.

Sin embargo, todavía existe una cuarta posibilidad que merece una cuidadosa consideración: a saber, que Pablo dice aquí que cuando Dios se vuelva una vez más a esta nación, ello significa el restablecimiento de Israel como el pueblo de Dios. Pues este re-establecimiento se presenta en Ezequiel 37 con la figura de vida de entre los muertos. “Por tanto, profetiza, y diles: Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo abro vuestros sepulcros, pueblo mío, y os haré subir de vuestras sepulcros, y os traeré a la tierra de Israel... Y pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis, y os haré reposar sobre vuestra tierra” (Ezequiel 37:12, 14, que sigue a la visión de 1 – 10). En mi opinión las palabras de Pablo son al menos una alusión a Ezequiel 37. Esto no excluye necesariamente que Pablo, según el segundo entendimiento, esperara la aceptación de Israel como el último paso de Dios hacia la con-

sumación.

3. ¿Cuál es el significado de “y luego” en Rom. 11:26? No leemos “entonces” o “después de esto”. Pero no hay razón para excluir la posibilidad de que este “y luego” sea un evento futuro. Pablo está tratando con el orden histórico de las actividades de Dios, y justo hacía poco había usado la conjunción “hasta” (25). No obstante, “y luego” implica más que “hasta”. Sin embargo, es menos claro cuál es el antecedente de “y luego”. Uno podría decir: “porque la Iglesia Gentil-Cristiana, que ha alcanzado su pleno florecimiento, llamó a Israel a la emulación” (Grolle y otros). Uno también podría leer: “y así Israel es salvo, de modo que los últimos sean los primeros, y los primeros sean temporalmente los últimos”. Uno podría conectar el “y luego” con el resultado y la manera en que Israel será salvo, descrito en las palabras, “El Redentor saldrá de Sión”, y así sucesivamente. Hay una combinación de las últimas dos posibilidades en Barth.⁴⁶ Me gustaría describir el “y luego” como: por medio de la extraña desviación presentada en el versículo 25.

4. Finalmente: ¿Qué se quiere dar a entender con la frase “todo Israel” el cual, según el versículo 26, será salvo? Aquellos que encuentran dificultades con el fuerte énfasis en la salvación futura de Israel en este capítulo, sugieren inmediatamente que estas palabras no se pueden interpretar de manera literal. Es imposible que todos los judíos, sin excepción, vengan un día a Cristo. Aún si esto fuera posible todavía estarían las incontables generaciones precedentes que vivieron y murieron sin Cristo. De modo que, con-

cluyen, esta expresión no debiese ampliarse más allá del hecho de que un futuro nuevo o lejano una gran número de judíos será convertido. Esta conclusión quizá sea numéricamente correcta, pero es Occidental e individualista, y como tal pasa por alto el asombro y el gozo de Pablo. Aquí es un asunto no de salvación del individuo sino de las actividades de Dios en la historia. Entonces la aceptación, aunque involucra sólo a la última generación, significa la aceptación de Israel en todas las generaciones, una indicación cierta de que, como enemigos del evangelio al mismo tiempo fueron amados por causa de los padres. Y así como Pablo no podía saber cuál sería la proporción numérica en la última generación, tampoco nosotros podemos saberlo. Junto con él podemos decir que será tal que ninguno será capaz de decir que un gran número de judíos son convertidos, sino que todo Israel es salvo, Israel como un todo. Aquel que quiera cuestionar esto no puede decir nunca que Israel esté ahora endurecido, viendo que en todos los tiempos, ha habido muchos judíos cristianos. Uno puede convertir esto en algo innecesariamente difícil para uno. Vendrá el momento en que incluso el más astuto de los exegetas sentirá algo del gozo de Pablo, porque (de una manera que no podemos imaginar) todo Israel será salvo.

Estas dificultades prueban lo que se ha declarado con anterioridad: que las líneas principales del argumento de Pablo en Romanos 9-11 son muy claras. Este argumento está en total concordancia con el Antiguo Testamento y con lo que encontramos por todas partes en el Nuevo Testamento.

46. *Church Dogmatics* II/2.

El Pueblo y el País

Aún no hemos terminado con nuestro tema de estudio. Pues no podemos hablar jamás de la nación de Israel sin mencionar el país con el cual Dios ha asociado a este pueblo en su actividad salvadora. Esto le sonará extraño a muchos cristianos. Para nosotros es difícil imaginar que la actividad salvadora de Dios también comprenda la geografía. Pero las cosas no pueden ser de otra manera. Las acciones de Dios se llevan a cabo entre la existencia humana concreta la cual ocurre no solamente en el tiempo y la historia, sino también en un espacio geográfico. Todos tomamos este hecho en cuenta cuando hablamos de Canaán, Babilonia, Jerusalén, Belén, Nazareth, el Gólgota, el Monte de los Olivos, etc. La pregunta que aquí nos atañe es si el plan futuro de Dios tiene que ver con la tierra de Palestina, o si se puede concebir aparte de ésta. No hay duda que en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel y la tierra de Canaán van el uno junto a la otra, que esto no es un accidente en el sentido de que todo pueblo debe tener un lugar donde vivir, sino que es por la promesa de Dios que *este* pueblo está asociado con *esta* tierra. De modo que, leemos en Génesis 12, “Vete de tu tierra... a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande” (vss. 1s.). Esta mudanza hacia Canaán generalmente se explica por la idolatría de Mesopotamia de la que Abraham tenía que separarse. En ese caso uno olvida que Canaán era igualmente idólatra. Todo el Antiguo Testamento está lleno de tentaciones a la adoración de Baal y a comprometerse con el paganismo lo que repetidamente llevó a Israel al extravío.

Por lo tanto, debe haber razones más profundas y positivas para la escogencia de esta tierra. Constantemente es llamada “una tierra que fluye leche y miel”. El libro de Deuteronomio podría tener el título: Oda en Alabanza de la Tierra. Termina y culmina en el momento climático en el que a Moisés, justo antes de su muerte, se le permitió ver toda la tierra, “tierra de la cual Jehová tu Dios cuida; siempre están sobre ella los ojos de Jehová tu Dios, desde el principio del año hasta el fin” (11:12). Claro que nada queda explicado por estas referencias. Pero está claro que en el Antiguo Testamento Canaán tenía un lugar de gran importancia, la que recibió del hecho que Dios, en su actividad salvadora, ha reservado esta tierra para su pueblo.

Si este país es el indicativo de la aceptación de Dios – incluso siendo en sí parte del contenido de esta aceptación – entonces no debe sorprendernos leer que la gran señal – incluso el contenido – del rechazo de su pueblo por parte de Dios es la ruptura en la conexión entre el pueblo y el país. Y debido a que Israel ya no es Israel sin este país en el que Dios lo ha colocado, es igual a decir que éste ha sido retirado de su lugar en la salvación. Esto también es una convicción recurrente en el Antiguo Testamento, y ocupa un lugar especialmente central en Jeremías y Ezequiel. Llamo también la atención a Lev. 26:31-35 y a Deuteronomio 28:64-66 como fuertes expresiones del lugar ocupado por el país en el juicio de Dios, o más bien la expulsión de la tierra en la dispersión entre las naciones.

Dado que el juicio de Dios no es la última palabra sino que es seguido por

una nueva aceptación de gracia, está claro que esto toma la forma del regreso de Israel a Canaán. Esto también es, para la profecía judía, un asunto divino práctico. Menciono Deut. 30:1-10; Isa. 11:11s.; 14:1; 27:12s.; 35:1, 10; 43:5s.; 49:22; 62:4-7; 66:18-20; Jer. 16:14s.; 31:8-12; 32:36s.; Eze. 36:8-12, 24, 28, 33-36; Amós 9:11-15; Zac. 8; 10:9s. Dos citas presentarán con claridad cuán íntimamente relacionados se hallan el pueblo y el país en la salvación escatológica. “Pues los plantaré sobre su tierra, y nunca más serán arrancados de su tierra que yo les di, ha dicho Jehová Dios tuyo” (Amós 9:15). “Nunca más te llamarán Desamparada, ni tu tierra se dirá más Desolada; sino que serás llamada Hefzi-bá, y tu tierra, Beula; porque el amor de Jehová estará en ti, y tu tierra será desposada” (Isa. 62:4).

No es posible fechar todas estas expresiones. La mayoría de ellas ciertamente estará conectada con la cautividad babilónica y el retorno. Sin embargo, cualquiera que sea el origen de esta conexión entre la tierra y el pueblo – directamente en el corazón de la relación de Israel con Dios – es bastante posible que estas declaraciones proféticas fuesen también expresadas cuando tales circunstancias históricas no estuviesen presentes. En todo caso, es obvio que los textos relacionados de Zacarías fueron escritos mucho después de la cautividad. El profeta vio a Israel caer en un nuevo pecado y una nueva idolatría, y sabía que esto llevaría de nuevo a una separación entre la tierra y el pueblo. Pero, más allá de eso vio la aparición de una nueva unión. La Dispersión es la marca repetida del juicio de Dios, y el retorno a la tierra es la marca de la gracia de Dios.

Podría surgir la pregunta de si el retorno sigue a la conversión del pueblo o *viceversa*. A veces uno tiene la impresión de que es lo primero, como en Deuteronomio 30, y a veces, lo segundo, como quizá en Isaías 11, y ciertamente en Ezequiel 36-17:14. De hecho, Ezequiel 37:1-14 es muy concreto y preciso. Ezequiel ve el regreso de Israel. Los huesos dispersos se reúnen una vez más, “pero no había aliento en ellos”. Después de esto el Espíritu les trae la vida a través de la palabra profética.

Antes que dejemos la proclamación del Antiguo Testamento con respecto al país, aún tenemos que discutir la pregunta de por qué Dios, de manera tan particular, le dio a este pequeño país una posición tan altamente estratégica. La pregunta parece extraña e imposible de responder. Desde nuestro punto de vista también hubiese podido ser Tailandia, Guatemala o Lituania. Claro, la elección de este país en particular se centra en la soberanía de Dios. Palestina podía haber seguido siendo tan poco importante como Siria o Amán. Esto no significa que la soberanía sea arbitraria. Todas las actividades de Dios se caracterizan por una racionalidad del orden más elevado en el que creemos con firmeza, y que a veces podemos ver con los ojos de la fe. El conocimiento de la soberanía de Dios no excluye sino que incluye el llamarle a Canaán “la más hermosa de todas las tierras” en el Antiguo Testamento (Eze. 20:6, 15), y compararla con Egipto, como una tierra que no necesita irrigación, sino que es fructífera por sí sola (Deut. 11:10-12). El título “centro” de la tierra (literalmente, “ombligo”) es sumamente significativo (Eze. 38:12, ver también 5:5). Uno

podría pensar aquí en el orgullo nacional y ver paralelos en China, Francia y Gran Bretaña. Pero el contexto apunta en la dirección de la indefensión de Israel más que en su orgullo. Tiene que ver con el ataque a Israel por parte de Gog. Cuando Apoc. 20:7-10 retoma una vez más esta expectativa, se declara que el pueblo de Gog y Magog se levanta de los cuatro vientos y rodea la santa ciudad. Ambas descripciones acentúan el hecho de que Jerusalén y Canaán son el centro de la tierra. Esto parece insignificante. Pero podría tener un significado profundo. Por todo el mundo civilizado, contamos el tiempo a partir del nacimiento de Cristo. Quizá este hecho cronológico tenga un paralelo geográfico en el extraordinario hecho de que Canaán, supuestamente, había de ser la división entre Oriente y Occidente; entre las dos grandes estructuras intelectuales del mundo. De cualquier forma, esto es más que un accidente geográfico. A los ojos de los habitantes de Occidente, el pensamiento bíblico judío es oriental: se expresa en imágenes, no en conceptos. Y ante los ojos de los habitantes de Oriente, es occidental porque desmitifica y seculariza al mundo. Quizá esto explique en parte la estrategia geográfica de Dios. Israel debe vivir en la línea de demarcación, en el ombligo. Esta es la razón por la cual Jerusalén no puede estar en Bélgica o en Pakistán.

Pero, ahora, ¡al Nuevo Testamento! El asunto de la significación teológica del país se debate más fuertemente que el tema del futuro de Israel. La tendencia es a decir que lo primero ha desaparecido dado que ahora toda la tierra ha llegado a ser el país de Dios. A muchos les encanta señalar la destrucción de Jerusalén como

la señal de que el papel de Canaán se ha completado. Pero se leen las palabras de Jesús con respecto a esto y las compara con su trasfondo antiguotestamentario, ¡uno es conducido justamente en la dirección opuesta!

Generalmente no tratamos con las palabras de Jesús respecto a la futura destrucción de Jerusalén. Muchas leen estas palabras como un indicio de la perspicacia sobrenatural de Jesús de ver el futuro y como tales son consideradas como información divina. Otros las ven como parcial o totalmente carentes de autenticidad, como predicción después del evento, y como tal son tan sólo información humana. En realidad estas palabras deben ser leídas como una continuación de la profecía de juicio del Antiguo Testamento. Ahora que Israel ha rechazado a su Mesías quebrantando así el pacto como nunca antes, Dios una vez más romperá la conexión entre la tierra y el pueblo, como antes en la cautividad babilónica. Con los profetas esto nunca fue tan sólo información. En primer lugar, fue un último llamado al arrepentimiento, dicho a partir de la convicción de que si se hacía caso omiso de este llamado, la destrucción de Jerusalén y la dispersión de Israel serían inevitables. Esta es la manera como debemos leer también las palabras de Jesús. Su trasfondo antiguotestamentario es claro en Lucas 21:22, “Porque estos son días de retribución, para que se cumplan todas las cosas que están escritas.” Nestle señala (en su edición del Nuevo Testamento Griego) que “los días de retribución” es una alusión a Deut. 32:35; Ose. 9:7; Jer. 5:29. Su contenido es una alusión a toda la profecía concerniente a la dispersión de Israel. Pero ya hemos señalado

que esta profecía no es la última. La última de las proclamaciones proféticas es la certeza de que no importa cuán grande sea el extravío, el pueblo y la gente serán reunidos e Israel alcanzará su destino en Canaán. La única razón, pero suficiente para esa esperanza es la fidelidad de Dios. Cada vez que Jesús discutió la destrucción de Jerusalén, para él era lo penúltimo – aún mucho antes para Jeremías y Ezequiel – y no la última cosa que se podía decir con respecto a Israel y su país. No necesitamos discutir esto pues se expresa con claridad en este contexto: “Y Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan” (Lucas 21:24). Vendrá un tiempo, aparentemente en esta dispensación, en el que la fidelidad de Dios triunfará sobre la infidelidad de su pueblo, e Israel llevará a cabo su destino, en Palestina, como el gran testigo de la actividad salvadora de Dios en el mundo. La pregunta de si el retorno precede a la conversión o *viceversa*, no puede ser contestada. Ni está claro cuánto ha de durar este período de recuperación de Israel, ni de qué manera Israel cumplirá su llamado. Esto queda oculto por la neblina del futuro. En ese entonces será claro. Las especulaciones pueden ser atractivas e inspiradoras, pero no tienen autoridad. Es suficiente saber que la aparente humillación de Dios en las manos de Israel se transformará en el triunfo de la fidelidad de Dios. Esta fidelidad ya se ha revelado en esta dispensación en la resurrección de Cristo, siendo ésta lo suficientemente poderosa sobre todo lo que pudiera resistirla.⁴⁷

El Estado de Israel

Es imposible finalizar esta discusión del futuro de Israel sin mencionar el estado de Israel. Mucho antes que hubiese la más leve posibilidad del regreso de Israel a Palestina esto se aceptaba como un hecho cercano y seguro por los así llamados milenaristas y sectas. Para los lectores modernos es una experiencia extraña ver este hecho descrito en libros que provienen del siglo pasado, a menudo con la adición de que Israel regresará sin convertirse a Palestina. Una vez más, estos sorprendentes hechos ponen en movimiento nuestro pensamiento, aunque no puedan llevarnos a hablar del moderno estado de Israel en términos románticos y especulativos. Sin embargo, esta nación es al menos un presagio de los futuros tratos de Dios con su pueblo. Quizá no es más que un presagio que desaparecerá como un espejismo – una especie de *fata morgana* – con un cambio en la atmósfera política. Quizás es más que un presagio, y es ya el principio real de los nuevos tratos de Dios con su pueblo. En cualquier caso, no es más que un principio. Una conversión de Israel hacia Cristo todavía es algo que está fuera del pano-

47. ¿Por causa de la fidelidad de Dios no debemos nosotros, en concordancia con los profetas, esperar el regreso de las así llamadas diez tribus perdidas? No. Después de la cautividad babilónica ya no se hace ninguna alusión a esto porque no fueron dos sino doce las tribus que regresaron. Ver I Crón. 9:1, 3; Esdras 6:17; 8:35; Hechos 26:7; Santiago 1:1. Además, durante ese período muchas tribus son mencionadas por nombre.

rama. La creciente simpatía de Israel por Jesús de Nazaret puede preparar el camino para esto, pero también podría significar que Israel se halla ahora más separado de él que durante las generaciones que le odiaron. Pero aparte de este punto central, Israel apenas es consciente de lo que ha sucedido desde 1948. La mayoría lo ve en términos nacionales, si no es que más bien nacionalistas. De hecho no se plantea la pregunta de cuál es el significado que tiene para Dios la conexión entre el país y el pueblo. El resultado es que la gran mayoría de judíos, quienes aún viven fuera de Palestina, no están obligados a tomar una clara decisión con respecto al estado de Israel. En opinión de muchos esto todavía es tan sólo un proyecto discutible para ganar y recuperar la tierra en el país que los judíos una vez tuvieron en posesión. Es más o menos accidental, más o menos correcto. Una puede aceptarlo o rechazarlo. Hasta aquí la mayoría de judíos aún permanece al margen del asunto. En lo que concierne a la religión, el asunto todavía es ambiguo desde todos los ángulos. Sin embargo, no es aceptable creer que esto será lo cierto por mucho tiempo. Sin embargo, cada vez que Israel aparece tiende a ser una piedra de tropiezo y el objeto agitación para las naciones. De cualquier manera, con el sorprendente hecho geográfico y político del establecimiento del estado de Israel, ha llegado para nosotros el momento de observar los elementos políticos y geográficos en las actividades de Dios, lo cual no hemos querido hacer en nuestro dualismo, doctismo y espiritualismo occidental.

El Reino Milenial

En este punto debemos discutir otra expresión de la creencia en las futuras indicaciones de la soberanía de Cristo en la historia. Esta señal es el reino milenial, también llamado el reino de paz, o el reino intermedio porque se ubica entre nuestra dispensación y la consumación. Tratamos con este tema a propósito después de la restauración de Israel. Hay dos razones para esto. En primer lugar, hay solamente un pasaje en las Escrituras (Apoc. 20:1-6) que expresamente y en detalle discute un tiempo futuro de salvación en esta dispensación, mientras que el testimonio con respecto a la restauración de Israel, como hemos visto, se escucha con más frecuencia y más fuertemente. En segundo lugar, ambos temas se hallan tan íntimamente conectados que la restauración de Israel guía nuestro pensamiento hacia un futuro reino de paz. Pues no importa cuán cerca se piense que esta restauración está de la consumación, se llevará a cabo en nuestro espacio y tiempo, y en nuestro mundo asumirá una forma que será profundamente emotiva, benéfica y revolucionaria. Si se acerca un milenio, entonces al menos sabemos esto, que un Israel recuperado será el centro de esto (ver Apoc. 20:7-9). No sabemos mucho más, como pronto se hará obvio. Podemos tratar con estos asuntos sólo como resultado de la restauración de Israel, y como parte de un ciclo de asuntos que justo acabamos de discutir. Cualquiera que no respete este orden de proclamación y fe se halla en peligro de aislar esta confesión del reino de paz y acercarlo de manera sospechosa a una fe en Valhalla o al paraíso de un tonto. Dado

que este ha sido frecuentemente el caso a lo largo de la historia de la iglesia, esta confesión ha llegado a estar bajo una gran sospecha, de la cual puede salvarse sólo colocándola en su contexto apropiado.

Comencemos por escribir el pasaje en cuestión, Apoc. 20:1-6:

Vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo, y una gran cadena en la mano. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años; y lo arrojó al abismo, y lo encerró, y puso su sello sobre él, para que no engañase más a las naciones, hasta que fuesen cumplidos mil años; y después de esto debe ser desatado por un poco de tiempo.

Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.

Por más de 1500 años ha habido dos interpretaciones opuestas de estas palabras, una de las cuales considera esto

como una situación que en principio ya existía en aquellos días, o al menos que comenzó poco después. La otra interpretación mira este pasaje como una profecía que solamente se realizará en los últimos días. El lector del Apocalipsis que no esté al tanto de esta diferencia se inclinará hacia la última opinión y mirará el pasaje como una descripción de lo que ocurrirá después del capítulo 19, el cual describe la victoria del Cristo que regresa. Sin embargo, desde Agustín, y aún antes, hay habido una teoría que rechazó leer las visiones del Apocalipsis como una presentación de eventos consecutivos sino como una repetición de un motivo constantemente recurrente. Esta es la así llamada teoría de la recapitulación. Estos intérpretes señalan al capítulo 12, el que a su vez señala de regreso al nacimiento de Cristo y su sucesiva historia de salvación descrita en nuevas imágenes que difieren de aquellas de los capítulos 6 y 7. Ellos encuentran lo mismo en el capítulo 20. En el capítulo 19 Cristo ya es victorioso, y los versículos 20 en adelante describen la última batalla entre Cristo y su adversario. Así que, concluyen ellos, en 20:1 Juan se extiende de regreso hacia la historia. Sin embargo, la teoría de la recapitulación se afirma sobre un terreno débil. Su único respaldo es el capítulo 12 que señala de regreso al nacimiento de Cristo. Para el resto, aquello que sigue siempre se basa en lo precedente. Está claro que contiene progreso y clímax, los que se avanzan en cada detalle. En 12:9 el diablo es echado a tierra, en 20:2 es atado, en 20:10 es echado al lago de fuego. Según 20:4 en el milenio se encuentran personas que “no habían adorado a la bestia ni a su imagen”. Esto obviamente se lleva a cabo después de los capítulos 13 – 19, lo que

también es evidente por el versículo 10 – Gog y Magog son echados al lago donde ya se encuentran la bestia y el falso profeta. Por esta razón creemos que es inaceptable decir que el capítulo 20 señala de regreso hacia la historia. Evidentemente describe una fase que sigue a los capítulos 13 – 17, pero que precede inmediatamente a la consumación. No se excluye que haya *elementos* de recapitulación en el Apocalipsis, pero una *teoría* de la recapitulación no presenta la clave para abrir el entendimiento del libro.

En el pasaje como tal se separan las interpretaciones, particularmente en 20:4. Aquellos que leen una situación presente en el reino milenial señalan a los “tronos” que en todas las demás partes en el Apocalipsis están siempre en el cielo, y a las “almas” que le recuerdan a uno el texto de 6:9, una palabra que significa una situación incorpórea y de otro mundo. Este no es un argumento fuerte. La palabra “alma” no es siempre, en el lenguaje bíblico, una entidad incorpórea. Además, el hecho de que las almas se sientan en tronos se describe como “la primera resurrección” (20:6). De modo que aquello debe ser interpretado como su unión incorpórea con Cristo en el cielo, lo que sería una manera muy poco usual de hablar. Es más relevante pensar aquí en un retorno a la tierra de los creyentes que han muerto. De acuerdo a muchos intérpretes I Cor. 15:42 y I Tes. 4:16s. señalan hacia esto. Me parece aún más razonable que las palabras “llegaron a vivir” (Apoc. 20:4) son una alusión a la traducción griega de Eze. 37:10, y que tienen que ver con la recuperación de Israel. Pues 20:7ss. concuerda con Ezequiel 38 y 39, y 21 y 22 están llenos de alusiones a Ezequiel 40-

48. Un examen más minucioso de la manera en que Apocalipsis cita a los profetas (en particular Ezequiel) arrojaría más luz sobre el tema. No me atrevo a sacar conclusiones, y puedo dejar de lado las preguntas que surjan, dado que la decisión no recae aquí. Si las almas están en la tierra o en el cielo es algo de poca consecuencia. La pregunta es si reinarán, según el versículo 4, *en la tierra*. Para aquellos que ven el reino de paz como existiendo en el presente la respuesta es negativa. Ellos ven en el versículo 4 una descripción de la dicha absoluta celestial de los mártires que ocurre fuera de la tierra. Pero los versículos 5 y 6 limitan con claridad esta situación bendecida a un período de mil años. ¿Desaparecerá su dicha celestial después del período terrenal? Esto parece una idea extraña. No me queda claro cómo es que estos exegetas tratan con la conexión entre el reinado de las almas y el período de mil años. No podemos evadir el pensamiento de que, de acuerdo al Apocalipsis, llega un período en el que Cristo, luego de su victoria sobre el anticristo, reinará sobre la tierra con sus santos, especialmente los mártires (la palabra “juicio” en el versículo 4 debiese traducirse del idioma hebreo como “reinar”). Podemos dejar sin contestar la pregunta de si sólo los mártires reinan, o si son parte de un grupo más grande de santos. Pero, ciertamente hay una conexión con 6:9-11 donde las almas de los mártires claman por venganza, y donde se les dice que reposen un poco más, porque primero debe completarse su número. Esto evidentemente se lleva a cabo después del período de la bestia. El tiempo por el cual clamaron los mártires, el tiempo que probaría que murieron no por una ilusión sino por el Dios viviente, finalmente ha

llegado en el capítulo 20.

Ese período tiene una duración de mil años. Esto, como todos los números en el Apocalipsis, es algo simbólico. Señala a una duración, estabilidad y plenitud particulares. Es un contraste con el fragmento de vida de tres años y medio otorgado a la bestia. Sin embargo, este período no es la consumación. Los versículos 7 al 10 describen una fiera reacción. Evidentemente hay algo superficial con respecto a este reinado de Cristo. El diablo no tienta al hombre (vs. 3), es decir, no hacia una revuelta abierta y masiva en contra del reinado de Cristo. Pero se gesta una resistencia por debajo de la superficie. Después de los mil años “las naciones de los cuatro ángulos de la tierra” son seducidas por el diablo para que marchen en contra del punto focal de la tierra, Jerusalén. Aparentemente el nuevo orden de vida ha tenido muy poca influencia en los ángulos oscuros de la tierra, alejados del centro cultural. Ése es el origen de la resistencia bajo Gog y Magog. De modo que Ezequiel 38 y 39 están siendo cumplidos. Una situación precede a esta tal y como se describe en Ezequiel 36 y 37 – un reino temporal de paz con Israel como el centro.

Mucho no queda claro en Apocalipsis 20. Esto es parte de la oscuridad de todo el libro. Pero esta mínima conclusión es justificable: Juan esperaba que después del anticristo llegara un período de tiempo largo y feliz en el que las fronteras entre el cielo y la tierra comenzaran a desaparecer, que los oprimidos reinaran, que la sufriente Iglesia de Cristo fuera públicamente vindicada, y que el Israel recuperado fuese el centro del mundo. Regirá un

orden político y social en el que se expresará el reinado de Cristo tan fuerte como es posible en un mundo donde aún no se han expulsado el pecado, el sufrimiento y la muerte.

El Trasfondo de Esta Confesión

Esta visión está extrañamente aislada en el Nuevo Testamento. Hay un paralelo en I Cor. 15:23-28, donde Pablo discute el reinado de Cristo que comienza con su regreso a la tierra, y que dura hasta que la muerte haya sido vencida, entregando Cristo entonces el Reino al Padre. Este es, en verdad, otro destacado pasaje del Nuevo Testamento acerca de la historia, que se puede comparar con II Tesalonicenses 2. Desde nuestro punto distante y ventajoso no podemos ver con claridad su significado. Para Pablo, lo mismo que para Juan, la victoria de Cristo parece tener varias etapas. Experimenta desarrollo. Sin embargo, está claro que no podemos señalar una conexión definitiva con Apocalipsis 20, y que las palabras de Pablo son demasiado breves y enigmáticas para arrojar cualquier luz sobre esta conexión. Debemos buscar ayuda en otra parte para encontrar las raíces de la fe en un reino milenial.

La historia de la religión no nos ofrece esta ayuda. Allí encontramos especulaciones con respecto a períodos de mil años, y el Parsismo (la religión de Zaratustra) conoce de salvadores, y redentores, que aparecen en los últimos tres períodos, pero tal puntualización de los eventos del mundo no está presente en el Apocalipsis. Esa es la razón por la cual el pensamiento judío que miraba la historia

como una semana en la que un día representa mil años, de los que el último será el “sabbath mundial” tampoco nos ayuda mucho. En el mejor de los casos, esto puede explicar por qué razón Juan habla de mil años. Encontramos ayuda sólo cuando nos volvemos a la concepción judía de la así llamada “Era del Mesías” que se expresaba en los apocalipsis lo mismo que en los rabinos, especialmente en la era en que fue escrito el Apocalipsis. Ellos esperaban la llegada de un período (a menudo llamado “la era del Mesías”) antes de la consumación. Durante y este período y bajo la dirección del Mesías, será introducido un nuevo orden de vida, que representará la máxima beneficencia, paz y prosperidad posibles en un mundo sujeto al pecado y la muerte. Este período se describe brevemente en IV Esdras y se limita a cuatrocientos años (IV Esdras 7:26-29). El “Baruc Siríaco” (probablemente hacia fines del primer siglo d.C.) describe este período en detalle, casi como la tierra de Cockaigne (ver los capítulos 29, 40, 73 y 74). Mucho de lo que allí leemos reaparece en los primeros escritores cristianos. Enoc 93 discute una octava semana mundial de bienestar temporal, y los Oráculos Sibílicos también presentan una vaga indicación de tal reino intermedio (VII, 652ss.). Estos son los escritos apocalípticos. Hay que admitir que las expresiones rabínicas provienen de siglos posteriores, pero contienen antiguas tradiciones. Su opinión no está muy alejada de la opinión de IV Esdras, pero existe una gran diferencia con respecto a la duración de la Era Mesías. Se hace mención de 40, 70, 100, 400, 1000 ó 2000 años.

Estos textos no son una ayuda

directa. En realidad ninguno de ellos es similar a Apocalipsis 20. El centro de este último es la resurrección de los muertos, al menos de los mártires, y la idea de que una resurrección se llevará a cabo durante el reino milenial aparece en los rabinos únicamente al comienzo del tercer siglo. Todos estos paralelos más o menos cercanos se tornan significativos sólo cuando buscamos las raíces de esta doctrina judía con respecto a la Era Mesías que ha de preceder al Reino de Dios. La respuesta tradicional a esta cuestión es que los profetas del Antiguo Testamento asumieron que el Reino de Dios era una situación terrenal con Israel como su centro. Los escritores posteriores comenzaron cada vez más a ver un contraste entre este mundo y el del futuro. Con el propósito de aún ser capaces de ubicar las visiones de los profetas supusieron que habría un Reino Mesías antes del Reino de Dios. Sin embargo, este razonamiento no es aceptable. En el capítulo acerca de la historia en el Antiguo Testamento ya vimos que uno no puede realmente hablar de una fe doble; por un lado, la fe de los profetas en un reino terrenal, y por el otro, el reino correspondiente a otro mundo. Además, esto sería de poca ayuda con el Apocalipsis pues allí las antiguas figuras proféticas, especialmente las provenientes de Ezequiel, no se aplican al reino milenial sino únicamente al Reino de Dios. Esta manera de pensar es bastante anti-intelectual. Parece como si los apocaliptistas pasaron muchas horas dolorosas en su estudio con el objetivo de encontrar una manera de armonizar las dos tradiciones. Si miraban dos tradiciones, y *si* quisieron armonizarlas, y *si* como resultado de esto desarrollaron el concepto de un reino intermedio, al menos debió haber tenido

unas raíces más profundas que las de un motivo religioso o intelectual para llevar a cabo la combinación.

Estas raíces no son difíciles de descubrir. En esto debemos notar las variaciones en duración atribuidas a la Era Mesíasica. Esto no es arbitrario. Detrás de los diferentes números se halla la convicción común de que el período de “refrigerio” se corresponderá y será un contrapeso del tiempo de opresión que el pueblo de Dios ha experimentado. La oración del Salmo 90:15 jugó un papel importante en esto. “Alégranos conforme a los días que nos afligiste, y los años en que vimos el mal.” Algunos combinan esto con Gén. 15:13 donde Dios le dice a Abraham que su pueblo vivirá en opresión por cuatrocientos años (en Egipto). Esa es la razón por la cual la Era Mesíasica durará cuatrocientos años. De manera similar, uno podría calcular cuarenta años del período del peregrinaje en el desierto y setenta que es el período del exilio. El Salmo 90:15 también jugó su papel en el caso de otros números. El número de días de bendición equilibrará el número de días de aflicción. Dios triunfará no sólo en el reino futuro, sino también nos garantizará – en esta dispensación – que además de los indicativos de su impotencia también habrá indicaciones de su soberanía. Estas aparecerán justo cuando el poder del mal parecerá anegar toda la creación de Dios.

El escritor de Apocalipsis poseía esta misma fe. Los días de la aflicción de Dios le recuerdan a los mártires en Apocalipsis 6, los días de la persecución de la Iglesia. Ellos participaron de la cruz de Cristo. También tomarán parte en su resurrección

dentro de las fronteras de este mundo que le rechazó. De esta manera el Apocalipsis le brinda a esta convicción judía una nueva realidad y una nueva forma a través del Cristo crucificado y resucitado.

Ahora notamos que la fe subyacente de Apocalipsis 20 es la misma fe de Pablo que es la base de Romanos 9-11. En esta última se centra en la fidelidad de Dios para con Israel, en la primera se centra en el martirio de la Iglesia cristiana y en la bendición de todo el mundo. No vamos a discutir los detalles. Es muy difícil para un Occidental entender toda la imaginaria del Apocalipsis, muchos menos hacerla parte de sí mismo. Con estos dos pasajes en mente, junto con I Cor. 15:23-28 y los otros temas tocados en este capítulo, podemos decir con seguridad que nuestro ser, capaz de esperar que sucedan grandes cosas durante esta dispensación por causa de la fidelidad y el honor de Dios (estas dos cosas son una sola), justo cuando la necesidad es más grande, es algo esencial para la fe del Nuevo Testamento.

La Iglesia y el Milenarismo

Pero la Iglesia cristiana no aceptó esta fe como suya propia, y ciertamente no encontró ni fortaleza ni gozo en ella. Al contrario, la doctrina del milenio ha sido más una manzana de la discordia a lo largo de los siglos. No podemos dejar de lado el examen de esta desafortunada situación un poco más de cerca.

En la Iglesia cristiana primitiva, la fe en un milenio era algo universal. La encontramos en Papías, en la Epístola de

Bernabé, en Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Hipólito y Lactancio. Justino (c. 150) la discute en *Diálogo con Trifón*. El Reino del Mesías se levantará en Palestina (139:4), Jerusalén será reconstruida, y habrá un tiempo de bienestar y gozo para los cristianos judíos y gentiles (80:1). Justino la discute con expresiones sobrias. Él cree que el milenio está íntimamente relacionado con la restauración de Israel. También declara que muchos cristianos piadosos no comparten esta convicción (80:2), una observación que probablemente no signifique fe en un reino de paz en general, sino en la restauración de Israel. Las descripciones del milenio por parte de muchos de los escritores de la Iglesia primitiva apenas se asemejan a Apocalipsis 20 con su sobriedad y Cristo-centrismo; más bien suenan como el paraíso del Apocalipsis Siríaco de Baruc. Este tipo de realismo causó el disgusto del espiritualismo griego, el cual influyó a los intelectuales cristianos. El maestro de la síntesis entre el Helenismo y la fe cristiana, el alejandrino Orígenes (c. 200), rechazó el Apocalipsis diciendo que no era parte del canon del Nuevo Testamento. En la parte occidental de la Iglesia primitiva la expectativa de un milenio fue frustrada, de una manera u otra, por el Padre de la iglesia Agustín, quien al principio compartió esta fe sobre la base de las anteriores especulaciones con respecto a la *semana-mundo* y el *sabbath-mundo*, pero que más tarde se convenció que la teoría de la recapitulación era correcta. Por siglos su opinión de que Apocalipsis 20 describe el reinado de la Iglesia a partir del advenimiento de Cristo echa por tierra la expectativa de un reino milenial, no sólo para la Edad Media y la Iglesia Católica Romana, sino también para la

Reforma, que además, se hallaba más que desanimada por los excesos de los Anabautistas. La Confesión Luterana de Augsburgo juzga esta doctrina como “opiniones judías”, y la Segunda Confesión Helvética Reformada la llama “sueños judíos”. El reproche repetido de las iglesias de la Reforma es que los así llamados quiliastas (*chilias* significa “mil”), como los judíos, abrigan para el futuro una expectativa terrenal y física, y no prestan atención a la naturaleza celestial y espiritual del Reino de Dios tal y como se enseña en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el milenarismo se mantuvo a lo largo de los siglos no sólo fuera o en la periferia de la Iglesia (donde ha tomado un lugar importante, desde los Bogomiles y Cataristas hasta los modernos grupos Adventistas), sino también dentro de la Iglesia. Bengel, el bien conocido pietista de Württemberg, era un milenarista convencido, y ha habido un número impresionante de teólogos durante los siglos diecinueve y veinte quienes de una manera u otra han esperado un futuro reino de paz. Sin embargo, debemos diferenciar entre las formas de esta expectativa dentro de la Iglesia propiamente dicho, y aquellas de las sectas o fundamentalistas, aunque las líneas divisorias no se pueden trazar de forma absoluta. Vamos a comenzar con las últimas, que tiene innumerables partidarios en todo el mundo y que posee, particularmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos, un mar de literatura prácticamente desconocida en la Iglesia. Aunque hay muchas diferencias, existe un acuerdo general que un día, probablemente pronto, los verdaderos creyentes desaparecerán súbitamente de la tierra porque serán llevados al cielo con Cristo. Los creyentes que hayan

muerto serán resucitados. Los judíos inconversos regresan a Palestina donde algunos de ellos aceptarán la fe. El anticristo provendrá de Israel y perseguirá a aquellos que hayan sido convertidos. Esta es la séptima semana de Daniel 9:27, “el tiempo de la opresión de Jacob”, que también se describe en Mateo 24. El reino milenial vendrá después de la derrota del anticristo. Cristo desciende a la tierra con sus santos para reinar; se restaura el templo según Ezequiel 40-48, Jerusalén es reconstruida y se vuelven a celebrar los servicios de sacrificio no como una sombra de lo que ha de venir, sino como un indicativo del cumplimiento venidero.

La tenacidad y extensión del milenarismo son una reacción al espiritualismo y a la falta de perspectiva histórica de la Iglesia oficial que no miraba ningún futuro para el mundo, espiritualizaba las profecías y limitaba su expectativa a la salvación personal en el cielo. Quien sea consciente de esto tendrá poco deseo de atacar las opiniones de los milenaristas, mucho menos ridiculizarlas. Entenderá que no van a desaparecer hasta que su verdad haya sido aceptada en la confesión y vida de toda la Iglesia. Hasta que ese día llegue, el milenarismo seguirá cautivando a muchos, especialmente entre las personas simples, con su fidelidad a las Escrituras y el carácter concreto de su expectativa para el mundo.

Por otro lado, también se debe decir que el milenarismo nos ofrece poca ayuda para un reexamen de estos temas. Esto se debe, primero, a su visión de la Escritura. La Biblia es, para estos así llamados Fundamentalistas, un libro puramente divino que contiene muchas comunicaciones

exactas, aunque muy dispersas, con respecto a eventos futuros. No tienen aprecio alguno por el carácter humano de los escritos bíblicos ni por las opiniones y ambiente de los tiempos en los que fueron escritos. Todos los libros bíblicos se ubican bajo la misma categoría, a saber, de información divina. Es así como pueden ver, en las setenta semanas de Daniel 9, una profecía detallada del futuro de Israel. Se puede encontrar más información acerca de esta semana de años número setenta en Mateo 24 y el Apocalipsis. Pero hay muchos siglos entre la semana sesenta y nueve (de la aparición de Cristo) y la semana setenta (del futuro de Israel). Ese es el día de la Iglesia, que no tiene promesas terrenales como Israel pero quien, al final de su día (un tiempo intermedio en el plan de salvación de Dios) será llevada al cielo. Daniel no sabía nada sobre aquel día de la Iglesia. La primera información sobre él se encuentra en las palabras de Pablo con respecto al secreto que le fue revelado (Efesios, Colosenses). La Escritura es un rompecabezas y las piezas se deben buscar en todas partes.

Las profecías son consideradas como literales. En este sentido tanto el liberalismo como el fundamentalismo derivan sus respectivas fortalezas de la misma raíz en el pensamiento Occidental. Tampoco tiene aprecio por lo poético, ni por el hecho que las realidades que se hallan lejos de la experiencia - incluyendo la experiencia de la fe - se pueden entender sólo por medio del lenguaje figurado: un lenguaje que podemos traducir sólo parcialmente en el lenguaje Occidental de hechos e ideas.

Ya hemos visto que el milenarismo hace una aguda distinción entre diferentes “dispensaciones”. Un factor dominante es el contraste entre la dispensación de Israel con sus promesas terrenales y la dispensación de la Iglesia con sus promesas celestiales. El Nuevo Testamento sí hace una distinción entre Israel y la dispensación de la Iglesia, pero sólo en el sentido de dos recipientes de salvación, y no de una doble salvación. Dado que los milenaristas interpretan esto último, su pensamiento no es consistente con la historicidad bíblica. Según ellos la historia, en el sentido en que hemos usado aquí la palabra, terminó en Hechos 28 cuando Pablo se separó del Israel terrenal y se dedicó totalmente al incremento de la Iglesia; y comenzará otra vez sólo después que la Iglesia haya sido tomada de la tierra. Nuestro tiempo es un tiempo intermedio durante el cual es asunto simplemente de la salvación del individuo en el cielo, así como es el caso (e incluso peor) en la fe de la Iglesia en general. Peor aún, debido a que le atribuyen todas las palabras con respecto a una iglesia visible y organización a Israel, ven poco valor en la moderna labor misionera, puesto que una proclamación fructífera se llevará a cabo sólo durante el reino milenial por parte de un Israel convertido.

Así pues, el milenarismo existe debido a combinaciones y divisiones artificiales. Trabaja total y únicamente con materiales bíblicos. La esencia del milenarismo es la manera en que se dispone este material con precisión cronológica. En casi todos los libros milenaristas uno puede encontrar tablas, estudios y gráficos para hacer que la cronología milenarista sea más fácil de entender. Es

precisamente esta cronología la que no se puede encontrar en la Biblia. Daniel no dice que hay un largo período de tiempo entre la penúltima y la última semana de años. Pablo no dice que está discutiendo este tiempo intermedio en Efesios y Colosenses. Apocalipsis no declara que se limita a esa última semana de años. Ezequiel no sabe nada de largos períodos de tiempo entre los eventos que prevé. Jesús mismo no revela en ninguna parte el conocimiento de que es consciente de una dispensación muy cercana de la Iglesia. Podríamos continuar en esta línea de argumentación. La armazón del milenarismo - y esa es su esencia - no tiene fundamento bíblico, y es un molde puramente humano, o más bien Occidental, en el que los hechos bíblicos son colocados o presionados: un molde que debe su existencia y su continuación a un cierto impulso intelectualista de localizarlo todo.

El milenarismo desea saber más de lo que somos capaces de saber. Muchos libros de la Biblia discuten la historia y la consumación. La manera en que cada uno ha hecho esto es de acuerdo a la luz recibida de Dios, y siempre en el idioma de las opiniones de su propio tiempo. Todos estos testigos de esfuerzan por presentar *una* realidad, pero hay una gran diferencia en imaginaria, en profundidad y amplitud. Estamos tratando con una pluralidad de proyecciones de lo que eventualmente será *una* visión y *una* expectativa. De hecho lo mismo es cierto de todos los conceptos religiosos de la Biblia, incluso las ideas Cristológicas de los varios escritores del Nuevo Testamento. La Iglesia necesitó siglos de estudio considerado antes de entender la

unidad normativa. Tal estudio apenas ha comenzado en conexión con los conceptos de la historia y la consumación. Ahora ha llegado el tiempo para esto. No podemos reprochar a los milenaristas por pensar erróneamente con respecto a estas cosas y al mismo tiempo seguir descuidando la verdadera reflexión en el tema.

Si regresamos ahora a la doctrina del milenio en particular, nuestra objeción a los milenaristas es que le dan a esta doctrina un lugar central que no tiene en las Sagradas Escrituras. Los milenaristas no estarán de acuerdo en este punto, puesto que le atribuyen todos los conceptos escatológicos de las profecías del Antiguo Testamento a este reino judío de paz. Es bastante extraño que el mismo Apocalipsis de Juan no hace esto. El reino de la consumación que viene *después* del reino de paz y *después* de la batalla con Gog y Magog - *ése* es descrito por las presentaciones de los profetas del Antiguo Testamento (Apoc. 21, 22), y *no* por el reino milenial. Éste se discute tan sólo (probablemente) en conexión con Ezequiel 36 y 37. Este es un hecho difícil para los milenaristas. Ellos naturalmente señalan al hecho de que en las visiones proféticas del futuro, Israel y Palestina son centrales, y que esto es difícil de atribuirse al cumplimiento del fin. Pero esto no le impidió al escritor del Apocalipsis el atribuírselo. Esto prueba que las profecías tenían para él un fuerte elemento de lenguaje figurado, o al menos que no consideraba que el Antiguo Testamento fuese un rompecabezas, o que mirara líneas divisorias fluidas entre el reino de paz y el Reino eterno, así como podemos ver líneas divisorias fluidas entre las dispensaciones del pasado y el futuro Israel y las de la Iglesia.

En estas diferentes dispensaciones evidentemente es un asunto de *una* y la *misma* salvación. Algunos partidarios del milenarismo tratan de justificarlo con la idea del “pre-cumplimiento”. Pero esto sólo complica más el esquema milenarista. Los hechos que desea explicar demandan que rompa el esquema mismo.

Ya he mencionado que junto con el concepto fundamentalista del reino de paz, existe uno dentro de la Iglesia oficial, aunque la línea divisoria no se puede distinguir con claridad. Este “milenarismo de la Iglesia” se halla más extendido de lo que generalmente se cree. El énfasis entre los partidarios de la iglesia de este concepto no es tan fuerte como entre los Fundamentalistas. Pero una larga serie de teólogos ha expresado su fe en un desarrollo máximo aún futuro del poder de Cristo y el Espíritu en esta dispensación. Podemos comenzar mencionando a Eusebio de Cesarea quien miró la llegada del reino de paz en la aparición de Constantino el Grande, y por esa razón se ubica entre las opiniones de la Iglesia oficial y los milenaristas. Omitimos la Edad Media que vio a los milenaristas particularmente en los movimientos anti eclesiásticos. A partir de la Reforma encontramos nombres tales como Piscator, Alsted, Cocceius, Jurieu, W. á Brakel, Vitringa, Comenius, Bengel, von Oetinger, Auberlen, da Costa, Chantepie de la Saussaye, Sir Gunning, Van Oosterzee, Kuyper; y entre los teólogos de la actualidad, a Cullmann, Haitjema, Kiskotee, K. L. Schmidt y Vogel. Encontré tendencias milenaristas incluso en el teólogo Ortodoxo Oriental Sergius Bulgakov.⁴⁸ Además, si incluimos los pronunciamientos verbales de muchos teólogos importantes, debemos admitir al

menos que las iglesias modernas de la Reforma no son anti milenaristas. Esto se puede decir en referencia a muchos teólogos, y probablemente también a la luz de lo que está sucediendo en la vida de la Iglesia. Pero existe un temor general de estudiar estos asuntos muy de cerca y de colocarlos en un contexto más amplio. Pero evitar hacerlo impide el enriquecimiento de la vida de la Iglesia.

El Significado del Reino de Paz

Antes de dejar este tema regresamos al significado de esta confesión con respecto a un futuro reino de paz. Muchos teólogos han hecho observaciones importantes acerca de esto. Kuyper ve el reino milenial como “un último llamado a la conciencia”. De Roos dice, “El reino milenial es el gran ofrecimiento de Dios al mundo, la gran oportunidad para la conversión.”⁴⁹ Sin embargo, estas definiciones aún son demasiado estrechas, porque son demasiado legalistas. Además, el ofrecimiento de arrepentimiento en Apocalipsis 20 y en los pasajes relacionados, aunque se asume, no es lo que está en primer plano. Miskotte encuentra la realidad del reino de paz en la convicción de que “la historia debe encontrar su culminación en la historia misma”.⁵⁰ K. L. Schmidt lo expresa de esta manera: “El reino milenial representa el triunfo de Cristo y su Iglesia en el corazón dle mundo y tam-

bién sobre el mundo.”⁵¹ Bulgakov ve en el reino de paz la curva de la historia inclinarse tanto hacia arriba que se encuentra con el cielo; la frontera entre el cielo y la tierra, que más tarde desaparecerá completamente, comienza ya a desvanecerse. Cullmann dice aproximadamente lo mismo: “En este reino el fin de nuestro tiempo se extiende hasta alcanzar la nueva creación.” Esta es también la opinión de Bietenhard. La formulación de Quistorp es oportuna, y discute el Reino de Dios “que aunque termina la historia, sin embargo, con su venida, erige una última señal de la consumación de la historia, puesto que *este* mundo será transformado en el nuevo mundo de Dios”.⁵² Kantonen es de la opinión que, “Expresa la conexión entre la historia y el nuevo mundo, es testimonio de juicio sobre el mundo presente, y salvaguarda el realismo de la esperanza cristiana de la negación mística del mundo.” Explica esto señalando al significado de esta confesión en nuestro tiempo para la justicia social.⁵³ Schrenk habla de “un impulso profético hacia adelante en el tiempo de la transición de las edades”.⁵⁴ La explicación de Van Oosterzee es de lo más asombrosa.⁵⁵ Él mira el milenio como un paralelo con los cuarenta días entre la

48. En *Du Verbe Incarné*, París, 1943, p. 376.

49. De Roos, *Ned. Theol. Tijdschrift* VI, 1952, p. 228.

50. Miskotte, *Hoofdsom der Historie*, Nijkerk, 1945, p. 415.

51. Schmidt, citado por Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich*, Zürich, 1955, p. 63.

52. H. Quistorp, *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins*, Güttersloh, 1941, p. 165.

53. T. A. Kantonen, *The Christian Hope*, Filadelfia, 1954, p. 69.

54. G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im N.T.*, Zürich, 1951, p. 54.

55. J. J. van Oosterzee, *Christelijke Dogmatiek*, Utrecht, 1872, vol. II/2, pp. 899-902.

resurrección y la ascensión. Así como el poder de la resurrección de Cristo recibió una cierta expansión histórica en este mundo antiguo, así será también el caso posteriormente con la Iglesia. “El Gólgota ya está [durante el milenio] detrás de su Iglesia, y sin haber ascendido, su Monte de los Olivos está a la vista.”

Como una adición a esto definiría el significado de la doctrina del reino de paz de la siguiente manera: Cristo fue crucificado en este mundo, pero también fue levantado de entre los muertos. La historia que comienza con su venida y que es inaugurada por la proclamación misionera es una analogía de esta realidad. En la forma del anticristo el poder del mal recibe una vez más la oportunidad de volverse contra Cristo por todo lo ancho del frente cósmico. El honor y el poder de Dios demandan que Él le dé a sus adversarios la oportunidad de revelar su poder. Pero su honor y poder también demandan que la resurrección de Cristo en la historia sea revelada por todo lo ancho del frente cósmico, tanto como esto sea posible en esta dispensación: en la restauración de Israel y en muchas otras señales. Esta será la analogía espiritual en este mundo para los cuarenta días. Dado que el pecado y la muerte aún reinan, es inevitable un breve pero fiero contratiempo. Pero esto representa la transición hacia la unión del cielo y la tierra, que se refleja en el reino de paz por la abolición de sus fronteras. Los dolores de parto del Reino comenzaron con la venida de Cristo. A pesar de ello, y durante el mismo, el sufrimiento continúa. El triunfo sobre el anticristo hace claro que la redención está cerca, aunque hay una contracción más que sufrir. Nuestra historia es la historia

de Dios y de Cristo, como la historia misma dejará en claro.

El Desarrollo del Reino de Dios en la Historia

Encontraremos una analogía terrenal no tan sólo de la cruz, sino también de la resurrección. Esto nos obliga a preguntar una vez más acerca del presente en vista de este vislumbre en el futuro. Por lo tanto, nos regresamos a los asuntos que ocuparon nuestra atención al inicio de este capítulo.

Abraham Kuenen, el distinguido progenitor de la teología moderna, publicó en 1875 un folleto sobre el reino milenial que contiene algunos pasajes instructivos incluso para el presente. Aunque rechazó el mito de un reino venidero de paz, encuentra en este mito una insatisfacción benéfica con lo que es, y una firme fe en un futuro mejor aquí en la tierra. En ese sentido, elige el milenarismo en contra de una Iglesia satisfecha y complaciente. Dios no deja sin terminar la obra de sus manos, sino que la continúa. Sin embargo, dado que un mejoramiento desde afuera no puede ser de larga duración, su conclusión es, “Nuestro milenarismo no puede ser otro que una fe ferviente y activa en el progreso moral y social.”⁵⁶ Kuenen opta, en contra de la opinión expresada de que el Reino de Dios caerá en medio nuestro como una bomba al final del tiempo, y en lugar de eso elige la fe de que el Reino de Dios

56. A. Kuenen, *Het Duizenjarig Rijk*, Amsterdam, 1875, vol. II/1, p. 77; también pp. 69-74.

crece a través de la labor de las manos humanas. Estos dos conceptos han sido dos alternativas desde hace mucho. Esto fue claramente evidente en Estocolmo en la Conferencia por la Vida y el Trabajo (1925). Los alemanes en particular representaron la primera opinión, y los estadounidenses, la segunda. Es sorprendente notar que la ortodoxia tradicional, que mantuvo la primera opinión, no obstante amaba expresiones como “cooperar en la expansión del Reino de Dios”. Esto levanta la sospecha de que no estamos tratando con una alternativa real. El Reino de Dios es la obra de Dios mismo. Esta es la verdad en la posición ortodoxa. Por lo tanto, el error está en creer que debe ser un evento repentino totalmente desde fuera. Dios está activo en el mundo. El Reino de Dios crece. Esta es la verdad en la posición liberal. Por lo tanto, el error está en creer que es la labor del hombre, y que éste es idéntico con el progreso moral y social. Después de dos guerras mundiales habrá pocos que puedan aceptar completamente las palabras de Kuenen. Sin embargo, es tiempo de darle un lugar justo en la totalidad de la fe cristiana a la posición sostenida por Kuenen. Al decir esto no olvidamos que junto con el crecimiento del Reino de Dios también crecerán los poderes anticristianos. Este hecho se usa a menudo como un argumento en contra de la idea de crecimiento para el Reino de Dios. Pero el crecimiento negativo es, en nuestro mundo quebrantado, el lado negativo y la sombra del crecimiento positivo. También es una indicación del hecho que Cristo ha asumido el dominio.

Sin embargo, en este capítulo estamos interesados en el crecimiento positivo. Creemos en un Dios que continúa su

obra de manera victoriosa en esta dispensación. Esto es una fe. Se basa en el hecho de que Cristo fue levantado de entre los muertos en este antiguo mundo. No se perturba por el hecho que la experiencia a menudo parece contradecir esta fe. Sabe que para Dios los hechos están en acuerdo con esta fe. Cuando echa una mirada retrospectiva a la historia, cuando mira alrededor en el presente, cuando lee su periódico y escucha lo que está sucediendo, el creyente espera *ver* la bondad de Dios en la tierra de los vivientes (Salmo 27:13). En ese sentido, también existe un “esperar en el Señor”. Y hay *visión*, incluso en nuestro presente. Vemos como la obra misionera ha plantado iglesias jóvenes por todas partes, justo antes que las puertas de Oriente estén cerradas para Occidente. En un tiempo cuando el mundo está siendo impulsado hacia una unidad más cercana, vemos que este es el caso - con un tempo en crescendo - con la Iglesia de Cristo, de modo que el mundo unificado encontrará posteriormente en ella una contraparte profética y sacerdotal (*Gegenüber*). Vemos como Israel, a pesar de los esfuerzos más radicales por borrarlo de la tierra, ha sobrevivido y está regresando a la tierra de la promesa, y está pasando por un completo rejuvenecimiento y renovación. Vemos que el orden de vida de Cristo progresa con energía por todo el mundo - a través de la ayuda a las naciones subdesarrolladas - en contra de los viejos patrones naturalistas de vida. Y ciertamente que podemos ver por debajo, al lado y contra todo esto el crecimiento de las fuerzas de oposición. Lo primero no debe cegarnos a lo segundo. Esto se discutió ya con anterioridad. Aquí debemos decir con énfasis que lo segundo tampoco debe

cegarnos a lo primero. Esto es incluso más cierto pues lo segundo no existiría sin la presencia de lo primero. De modo que, el crecimiento de las fuerzas de oposición es un indicativo del crecimiento del Reino de Dios.

El Reino de Dios y el Progreso

Las indicaciones anteriores se derivan no sólo a partir de la vida de la Iglesia, sino también de la vida del mundo. Pues en tanto que hubiese un concepto de la historia en la Iglesia cristiana, generalmente era uno que carecía de sentido crítico y que tenía una orientación parcializada hacia la Iglesia en sí. Carente de sentido crítico porque la gente identificaba la obra de Dios con la obra de la Iglesia e ignoraba el hecho que la Iglesia cristiana es el lugar donde el anticristo hace su nido. Parcializada porque no miraban que el dominio de Cristo es más amplio que la Iglesia, y que se revela donde quiera que su orden de vida se afirma en contra de la falta de libertad del naturalismo y el caos del anarquismo con el objetivo de acercar un poco más al hombre a su destino humano. Una gran cantidad de hombres se halla al servicio del dominio de Cristo sin saberlo o desearlo: intelectuales, artistas, médicos, enfermeras, educadores, trabajadores sociales, técnicos y aquellos que participan en la asistencia técnica a las naciones subdesarrolladas, pero también, y no menos, las madres que transmiten el orden de vida de Cristo a sus hijos. Estos y muchos otros están al servicio de Cristo – quien tiene compasión por la creación que espera con gran anhelo su liberación (Rom. 8:19-22). Él desea ganar más

terreno para el nuevo orden de vida que vino a traer como un pequeño comienzo de lo que más tarde será capaz de presentar en perfección. Lo que llamamos progreso en el mundo también se origina en Él. Este concepto apareció en el mundo sólo después y a través del Cristianismo. A menudo este progreso es de naturaleza anticristiana, pero también esto es un indicativo de que se origina en Él. Y con más frecuencia no es de esta naturaleza; es entonces un simple servicio objetivo que le abre al hombre el camino hacia una humanidad más perfecta, o incluso le conduce al camino donde puede encontrarse con Cristo.

Aunque el próximo retorno de Cristo “absorbe” al mundo, crea en el hombre este deseo incansable “por un mundo mejor”; y reconocemos el progreso como el resultado de este anhelo... El progreso es siempre un fruto escondido de la victoria de la Pascua, por el cual permanece el hombre pecaminoso a pesar de todo rey y creación.⁵⁷

Los novelistas y los poetas con frecuencia son más conscientes de la relación entre el dominio de Cristo y la vida cotidiana que los teólogos. De este modo, Achterberg describe a la empleada doméstica y luego continúa:

Un día Dios la encontrará en su terreno,

57. Estas citas fueron tomadas del artículo escrito por Georges Casalis, “Eschatologie und Fortschritt”, *Unterwegs* V, 1951, pp. 261-72. Ambas citas se encuentran en la página 266.

Caminando por las calles de oro
hacia Su trono,
Haciendo sonar su pala con su
escoba.
Los símbolos serán cambiados por
címbalos
A la hora de la muerte...⁵⁸

Nijhoff describe un salón en el que
acaba de terminar una fiesta y ahora todo
está sucio y desarreglado. Pero por encima
de esto está la promesa: Yo hago nuevas
todas las cosas. Como indicativo de esto la
empleada doméstica llega por la mañana:

Ah, ¡ved cuán limpia se torna la
casa!
Ella abrillanta la vajilla de cobre.
¡Qué brillante se hace, sumamente
impecable!
El desierto florecerá como una
rosa.⁵⁹

En su poema sobre el cirujano, Gui-
llaume van der Graft es aún más cons-
ciente de esta relación:

... Tiene una mano profética
Como aquella de la que Dios dijo,
“Escribe”;
Odio la muerte como un tumor
Y el sufrimiento como un carcinoma.
Obedece y escribe: ¡Yo restauro
La vida una vez más según mi sueño
máspreciado!
No sabemos lo que cree,
Para mí eso no hace ninguna diferen-
cia;

58. G. Achterberg, *Hoonte*, 1949, p. 29.

59. M. Nijhoff, “Voor Dag en Dauw”,
sexto soneto en *Verzameld Werk*,
1954, vol. I, p. 448.

Cada vez que anestesia al hombre,
Lo hace por causa de Cristo...⁶⁰

Ciertamente sólo se necesita un solo
paso para convertir todo lo que se ha
dicho en una mentira; a saber, cuando
olvidamos que todas las fuerzas liberadas
por Cristo pueden trabajar no solamente
para Él, sino también en su contra. El
cirujano puede trabajar para construir un
nuevo mundo valiente que no conozca
ideales más elevados que los de la higiene
imperturbable y el bienestar económico.
Sin embargo, esto no está implicado en su
labor, ni en el hecho que pueda ser un
incrédulo. Está peleando por un asunto
por el cual aprendimos a pelear como con-
secuencia de la manera en que Dios ha
historiado el mundo. Por supuesto que
este cirujano puede usar estas fuerzas en
contra de Cristo, como por ejemplo, como
sucedió en la medicina Nazi en los cam-
pos de concentración. De modo que su
labor es juzgada. También, sin su deseo o
conocimiento, su objetivo podría hacerle
un servicio al secularismo y al nihilismo.
En ese caso, como ser humano, es co-res-
ponsable y debe cuestionar el marco de
referencia en el cual trabaja. Sin embargo,
su trabajo como tal seguirá siendo bueno,
y una profecía del reino de paz de Cristo.
En la batalla por una genuina existencia
humana, por la liberación del sufrimien-
to, por la elevación de lo subdesarro-
llado, por la redención de los cautivos, por
la solución de las diferencias de raza y
clase, por la oposición al caos, el crimen,
el sufrimiento, la enfermedad y la igno-
rancia – en resumen, en la batalla por lo
que llamamos progreso – se está llevando

60. Guillaume van der Graft, *Landar-
beid*, 1951, p. 34.

a cabo en todo el mundo una actividad para la honra de Cristo. A veces es llevada a cabo por gente que lo sabe y lo desea; con mayor frecuencia es realizada por aquellos que no tienen interés en ella, pero cuya labor prueba que Cristo realmente recibió – con plena objetividad – todo poder y autoridad en la tierra.

El Carácter Visible de la Conquista de Cristo

Durante los siglos de progreso, a partir del 1700, la Iglesia Cristiana no ha reconocido esto. Esto es entendible por las razones enumeradas en el capítulo 5, “La Empresa Misionera como Fuerza Creadora de Historia”. El progreso generalmente fue impulsado por hombres que eran ajenos a la Iglesia de Cristo, e incluso por aquellos que usaban el progreso como un arma en su contra y en contra de su Iglesia. Esto condujo a un pesimismo cristiano de la cultura lo que trae consigo su propio juicio porque ciega a los hombres a todos los aspectos de la salvación del Señor discutidos en este capítulo. El cristiano promedio no espera ver ninguna señal positiva del reinado de Cristo en el mundo. Cree que el mundo únicamente se vuelve peor y que corre en dirección del anticristo. Tiene el sentimiento de que Dios echa una mirada, impotente, y que Dios tendrá su oportunidad en el futuro lejano a través de una interferencia repentina. El cristiano promedio no es consciente de la presencia del Reino en el mundo hoy. Pero está preparado para creer e la presencia de Cristo en su vida personal, en la prosperidad lo mismo que en la adversidad. A veces es muy emotivo

ver cuán fuerte puede ser esta fe, incluso, y particularmente, en las horas más oscuras. Pero es deprimente ver cuán temeroso e indefenso es este mismo cristiano cuando lee su periódico o cuando piensa en el futuro de sus hijos. Algo que prevalece en nuestras iglesias es un tipo malo de pietismo (existen otros tipos) que limita el poder de Cristo a su relación personal con el creyente individual, y que no mira ninguna conexión entre Cristo y los eventos del mundo, o entre Cristo y el trabajo de todos los días. Esto lleva a una ceguera malagradecida hacia las señales del reinado de Cristo en el presente. Expresiones tales como “vivimos al borde de un volcán”, “no puede ser que esto dure así mucho más tiempo”, “la humanidad se está volviendo peor y peor”, “el fin del mundo está cerca” son muy populares en los círculos cristianos. Y creen que este pesimismo de la cultura (si es que esta actitud se merece del todo un nombre tan serio) está complemente en concordancia con la fe cristiana. Es verdaderamente cierto que estas quejas no son infundadas incluso en lo que Dios revela con respecto al mundo. Pero es, en la mayoría de los casos, una verdad a medias. Debe haber motivo para un gran asombro, precisamente porque todo se ve tan amenazador. El hecho de que aún podemos *vivir* al borde del volcán, en medio del secularismo y el nihilismo, es un tremendo milagro que se puede entender y observar sólo a la luz de la conquista ya activa de Cristo. No debe sorprendernos que alguien sin Cristo, o que incluso la autonomía y la ideología anticristiana, amenacen con desintegrar la vida. Al contrario, estas fuerzas son limitadas, contenidas, se les hace retroceder o son convertidas una y otra vez por las señales positivas del rei-

nado de Cristo en el mundo, y este hecho tan tremendo debiese llenarnos constantemente de gratitud y asombro, dándonos poder para entrar al futuro sin temor y con la expectativa de ver nuevas señales.

En tiempos modernos esto fue particularmente visto y expresado por el anciano Blumhardt, de quien no se puede decir que haya sido inconsciente de las fuerzas anticristianas en el mundo. Pero sabía plenamente que Cristo es el victorioso. Con frecuencia se despertaba su disgusto en contra del pesimismo cristiano por el futuro. Creía que se hallaba muy cerca un “tiempo de gracia”, y que la gran tribulación venidera, que preocupaba a sus compañeros cristianos, parecería mucho más corta de lo que generalmente se suponía.⁶¹

La Relación entre la Cruz y la Resurrección en la Historia

No podemos finalizar este capítulo sin hacer referencia a la conexión entre lo que se ha discutido aquí y el contenido del capítulo anterior. Al inicio de este capítulo mencionamos que la cruz y la resurrección no son activas en la misma capacidad creadora de historia. Esto está asociado con sus diferentes funciones en la historia de la salvación. La cruz se ubica firme y concretamente en el centro de nuestra historia. La resurrección se halla de manera imprecisa en su periferia.

61. Ver la bien conocida biografía escrita por Friedrich Zündel, *Johann Christoph Blumhardt*, Gies-sen, 1926, especialmente las pp. 229-40.

Ella también recibe expansión: Cristológicamente en los cuarenta días, neumatológicamente en la santificación e históricamente en la manera antes discutida. Pero en la presente dispensación no hay un balance entre la cruz y la resurrección, mucho menos una ascensión de la resurrección. El último y más grande resultado de la cruz es el reinado del anticristo, pero el resultado último de la resurrección está asociado con los nuevos cielos y la nueva tierra. Se halla más allá de las fronteras de esta dispensación. Esto es inherente a su esencia. La vida de resurrección destruye el pecado y la muerte, y al hacerlo termina la antigua dispensación. Los indicativos del reinado de Cristo en el presente, el regreso de Israel, y el reino de paz introducido por estas cosas, no son más que pequeñas señales en comparación con la gloria que nos será revelada. Incluso la señal más grande que se lleva a cabo en esta dispensación podría ser menospreciada y explicada de manera diferente, como es ahora el caso con muchos creyentes que no miran las señales de las que son testigos. Las señales serán grandes para aquel que entiende por la fe, y que traerán a aquellos que no tienen fe al asombro y a la reflexión. Pero la pregunta es si esto será más de lo que ahora es. Toda la ambigüedad desaparecerá únicamente en la consumación. Entonces todo ojo le verá.

Aquí nuestro camino se encuentra con la moderna filosofía Católico Romana de la historia, y sería bueno tomar nota. Ha habido entre los alemanes y los franceses, especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, un elevado interés en los temas discutidos en este libro. Se ha escrito una gran cantidad de literatura

sobre este tema. La teología Protestante no se puede comparar con ello, y este material es poco conocido entre nosotros. Hay dos líneas distintivas de pensamiento en esta literatura. La primera coloca el énfasis en el hecho de que el Reino es sobrenatural, que es única y exclusivamente la obra de Dios, y que se cristaliza a través de la destrucción de este mundo pecaminoso. El mal no puede ser exterminado de este mundo. El evangelio, encarnado en la Iglesia, trae a la vida un conflicto que aumenta en violencia hasta el fin, hasta que destruye la forma del mundo. Las fuerzas del Reino de Dios ya están activas en el mundo, pero no se les puede señalar. Al final nuestra actitud no puede ser otra que una actitud de aguardar y tener esperanza. Estas palabras caracterizan aproximadamente la base de la filosofía de la historia de hombres como Congar y Daniélou.

Opuestos a estos se halla un grupo de pensadores que fueron sumamente influenciados por el famoso biólogo y teólogo Jesuita, Teilhard de Chardin, y sus ideas evolucionistas sobre la naturaleza y la historia. Montuclard, Dubarle y Thils son representantes de esta escuela. Para ellos la encarnación significa el comienzo de un nuevo desarrollo de la humanidad. Ellos colocan el énfasis en la “levadura” cristiana en la cultura. La gracia penetra la naturaleza humana y la prepara de una manera misteriosa pero efectiva para la Jerusalén celestial. En otras palabras, desarrolla una humanidad fundamentada en el amor como la fase más elevada de la evolución en la naturaleza y en la historia.

Si se traduce esto en nuestras catego-

rías, podríamos decir que el primer grupo considera la historia como el escenario donde Cristo es crucificado, y la segunda la mira como la escena de su poder de resurrección. Si por el lado de la Reforma se hiciese un estudio igualmente intenso de la teología de la historia, quizá la gente optaría por la primera opinión. Estos estudiosos en verdad que están más cercanos a nosotros. El encarnacionismo evolutivo del segundo grupo nos parece antibíblico. No podemos aceptar de buena gana el papel que le adjudican al hombre y su cooperación. Sin embargo, la tensión entre estos dos grupos de eruditos cristianos es un indicativo de que cualquier parcialidad en la teología cristiana de la historia pasa por alto la verdad. Los teólogos Católico Romanos también son conscientes que ambas líneas de pensamiento deben ser conectadas (Malevez, Hugo Rahner, y recientemente Daniélou). Sin embargo, la pregunta es *cómo*. Los eruditos antes mencionados ofrecen poca ayuda al contestar esta pregunta. Ellos estudian fundamentalmente los problemas de una manera filosófica, en lugar de hacerlo a través de la teología bíblica. Además, ambos grupos ven el significado real de la historia como “la batalla de la Iglesia contra el poder del mal”.⁶² En vista del hecho que en el pensamiento de estos escritores la Iglesia es idéntica con la Iglesia Católica Romana, consideramos este punto de vista como demasiado estrecho, como argumentamos antes. Nuestra objeción más grande es a la dualidad de la existencia natural y sobrenatural, en el

62. L. Malevez, *Deux Théologies Catholiques de l'Histoire en Bydragen* (de los Jesuitas Holandeses) X, 1949, p. 226.

que la historia no puede nunca ser más que un instrumento y un vehículo para impulsar a la Iglesia a su destino. Sin embargo, Cristo no está preocupado por la Iglesia como tal, sino en el hecho que *en y por medio* de la Iglesia Él puede ser glorificado en los corazones de los hombres y en la esfera de la historia.

Si tratamos de respondernos la pregunta de la conexión que existe entre las dos opiniones, entonces la respuesta debe moverse en direcciones diferentes. En primer lugar, la cruz y la resurrección son ambas, juntas, el secreto de la historia. La falta de apreciación de alguno de los dos factores, o el aislamiento de uno con respecto al otro, por ejemplo, como cuando se considera activo el poder de la resurrección únicamente en la Iglesia, debe ser rechazada. Segundo, no hay equilibrio entre la cruz y la resurrección. Las sombras creadas por el reinado de Cristo son completamente parte de esta dispensación, mientras que la luz de su reinado seguirá siendo tenue hasta el fin. En tercer lugar, nos acercamos al máximo al secreto de la historia cuando la vemos como un paralelo de lo que Cristo hace en la vida de un individuo y de la Iglesia. El creyente es y sigue siendo un pecador que encuentra la vida en la justificación por la gracia sola. Al mismo tiempo, encuentra una santificación real de su vida, aunque llena de luchas y a menudo interrumpida. Esta santificación nos separa de la paz del paganismo, pero todavía no nos otorga la paz de los santos. Nuestra marca está marcada por la batalla. Pues la santificación aviva la oposición de la carne, pero jamás es vencida del todo por la carne. A la inversa, tampoco el Espíritu vence a la carne, y la indicación más segura de su

actividad a menudo es la confesión de culpa y el arrepentimiento. La santificación es “un pequeño comienzo de obediencia” (*Catecismo de Heidelberg*, respuesta 114).

Pero no debemos forzar demasiado este paralelismo; el hombre es diferente de la historia. Pero tiene mucho que decir cuando buscamos la manera en que el Espíritu está presente en un mundo pecaminoso. Él está representado en la forma de la batalla y de los pequeños comienzos. El antinomismo y el perfeccionismo quedan excluidos en la discusión de la historia, y la discusión de la santificación. A pesar de todo lo que se pueda decir acerca de la cruz, la última palabra aquí también es: “Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó” (Rom. 8:37).

8

LA CONSUMACIÓN DE LA HISTORIA

Todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo bueno, todo lo que es lleno de gracia, en toda la creación, en el cielo y en la tierra, será reunido en la futura Ciudad de Dios. Pero estará renovado, recreado y desarrollado a su máxima gloria. El material para esto ya está presente en esta creación.

H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1911, vol. IV, p. 802.

La Ruptura y la Conexión

Hablar de la historia es hablar acerca de la consumación. La cruz y la resurrección no están en equilibrio la una con la otra. La resurrección tiene el predominio y la victoria sobre la cruz. La cruz llegará a su plena revelación en este mundo, pero esta revelación será liberada para que el mundo pueda participar de manera plena en la resurrección de Cristo. La resurrección es la esencia de la consumación.

Por lo tanto, hablar de la consumación es hablar acerca de una *ruptura*. Este mundo será levantado de su carácter quebrantado debido a la culpa y el sufrimiento, y dejará tras de sí la *Gestalt* de la cruz. Esto significa que llegará a ser un mundo totalmente nuevo. Pero también es verdad que cualquiera que hable de la consumación también habla acerca de la *conexión*. Es el mismo mundo el que será levantado de su posición quebrantada.

Nuestra expectativa del futuro incluye tanto la ruptura como la conexión, discontinuidad y continuidad. Si el Cristo crucificado y resucitado es revelado en la historia, entonces la consumación significará una ruptura radical con todas las fuerzas que entorpecen su dominio. Al mismo tiempo la consumación será la continuación de las fuerzas de resurrección que ya están activas en la historia. Sin embargo, debemos ser cuidadosos con el uso de la palabra 'continuación'. Es completamente diferente al sentido de 'continuar en la misma vena o línea'. El desarrollo más grande de las fuerzas de la resurrección en nuestra historia es solamente un pequeño comienzo. No son más que presagios del futuro para el cual Dios ha destinado al mundo. Son azafranes en el verano de un mundo caído. Sin embargo, se hallan tan entrelazadas con las fuerzas del mal que es difícil para nosotros imaginarnos como será el mundo cuando estas fuerzas sean libera-

das y alcancen su pleno potencial. Es necesaria una intervención de lo alto para llevar esto a cabo. Éste será el regreso del mismo Señor resucitado. La conexión se puede mantener y el progreso se hará posible sólo a través de un rompimiento con lo que es. Pero debemos añadir con énfasis que es un asunto de lo primero – la conexión y no la ruptura. Es asunto del rompimiento tan sólo porque sirve a la conexión.

Es aquí pertinente la figura de lenguaje judía favorita con respecto a los ‘dolores de parto del Mesías’. Ellos forman la transición entre este mundo y el del futuro. Los dolores son parte de este mundo. Parecen estar en agudo contraste con el nuevo mundo. Sin embargo, no prueban la ausencia del mundo futuro, sino precisamente su presencia oculta. El nuevo mundo no cae sobre el antiguo como una bomba, ni toma el lugar del antiguo que es destruido, sino que nace a través del antiguo en el que ha estado activo. Aunque está activo, está oculto hasta el punto que puede llegar a existir sólo a través de una liberación, una redención y una gran intervención. La forma externa de este mundo (*schema* en el griego) pasará (I Cor. 7:31). Esperamos una tierra nueva en el sentido de una tierra renovada; esta tierra, pero completamente renovada. Este mundo avanza hacia su fin (la palabra griega *telos* significa ‘fin’ lo mismo que ‘meta’). Sin embargo, es una meta que puede ser alcanzada sólo a través de un fin, o un rompimiento.

De modo que la historia y la consumación están íntimamente relacionadas. Las fuerzas del Reino, que ya están acti-

vas en la historia, serán liberadas de los grilletes del pecado y la muerte en la consumación. En este sentido la consumación es el momento cumbre de la historia. Pero este momento cumbre es, al mismo tiempo, la glorificación por la cual la historia por encima de las posibilidades que nos son conocidas.

Esto es un paralelo de lo que ocurre en la vida personal de un creyente, particularmente su existencia física. ‘Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual’ (I Cor. 15:44). Estos dos cuerpos no están separados el uno del otro. Es una conexión esencial, tal como la que existe entre el grano y la espiga (I Cor. 15:36ss.). Pero esta conexión es producida por un rompimiento puesto que Cristo ‘transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya’ (Fil. 3:21). Este cambio será tan tremendo que debemos confesar, ‘Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él...’ (I Juan 3:2). El mismo Cristo resucitado es la conexión entre mi antigua y mi nueva existencia, y entre nuestra historia y su consumación.

Uno puede haber notado que en el pensamiento tradicional de la Iglesia se ha colocado un mayor énfasis en el rompimiento, más que en la conexión. A pesar de la repetida expresión ‘la expansión del Reino de Dios’, que parece señalar directamente a la conexión entre este mundo y el siguiente, el pensamiento de una ruptura definida, de un futuro que es extraño y que no está relacionado con el mundo antiguo, y que caerá sobre este mundo

malo como una bomba, se halla mucho más vivo. La otra cara de todo esto es que se considera que este mundo ha sido cancelado, mantenido con el propósito de ser más tarde destruido. Lo anterior ha puesto en claro cuán parcializada, y por lo tanto errónea y peligrosa, es esta forma de pensar. Esto se hace aún más evidente cuando descubrimos de qué manera tan vigorosa se presenta en el Nuevo Testamento la conexión entre la historia y la consumación. A pesar de todo lo que se dice acerca del rompimiento, hay una transición casi imperceptible de la historia a la consumación. Esto es verdad de todos los pasajes que tratan con esta situación: Mateo 24; Marcos 13; Lucas 21; I Cor. 15:23-30; II Tes. 2 y Apoc. 18-22. A veces es difícil (especialmente en I Cor. 15) decir dónde se encuentran las líneas divisorias debido a que la consumación simplemente se presenta como la continuación de la historia. Una vez más, parece que el contraste dualista entre este mundo y el próximo, y que algunos creen discernir en el judaísmo intertestamentario y en el Nuevo Testamento como un contraste de la conexión entre ambos mundos en la proclamación de los profetas, es una construcción que no le hace justicia a la verdad. Es verdad que se dice mucho acerca de la crisis futura en la historia y la naturaleza, pero esto no desestima el hecho que la consumación se presenta como ocurriendo en el mismo tiempo y espacio de la historia. Claro, estamos tratando con lenguaje figurado. Pero el lenguaje figurado es un lenguaje que trata de decir algo, no nada. Y trata de decir que *este* mundo será glorificado, y que *esta* historia será completada.

Si tratamos de encontrar la base de la

opinión que dice que existe únicamente un rompimiento entre la historia y la consumación, en realidad encontraremos únicamente las bien conocidas palabras de II Pedro 3:5-13, donde se argumenta que, puesto que el primer mundo fue destruido por agua, los elementos del mundo presente se derretirán en el fuego para hacer espacio a la nueva tierra. Aquí la ruptura ciertamente se encuentra en primer plano. Pero después de una lectura más cuidadosa parece que la conexión se asume, así como había una conexión esencial entre el mundo antes y después del diluvio. El fuego es una alusión a Isa. 66:15s. y a otros pasajes del Antiguo Testamento. Es un indicativo del juicio divino que está activo probando y refinando. Aparece de esta manera también en otros pasajes del Nuevo Testamento (Mar. 9:49; I Cor. 3:15; I Ped. 1:7; Apoc. 3:18). No importa cuán arrolladora pueda ser su intervención, ella refina; no destruye. Además, algo que es importante para esto son las palabras en el versículo 10 que según los mejores manuscritos dicen: 'y la tierra y las obras que hay en ellas serán encontradas ["descubiertas", margen de la Versión Revisada; "dejadas al desnudo" NEB]'. Desde los primeros días les ha parecido extraño a los lectores que 'descubiertas' fuese cambiada por 'quemándose', o que el negativo 'no' haya sido añadido, o que de una manera u otra se hubiese hecho un esfuerzo por cambiar este recordatorio de una conexión en una afirmación del rompimiento. Todo el pasaje está dirigido a aquellos que sueñan con una conexión eterna y tranquila, y niegan un rompimiento venidero. Aunque este pasaje y otros discuten la destrucción del mundo (Mat. 5:18; 24:35; I Juan 2:17), está claro que no aguardamos

una destrucción de la esencia, sino un cambio de la forma (Mat. 5:5; I Cor. 7:31). Este mundo y el próximo no pueden estar jamás en un contraste absoluto, pues las fuerzas de la Era venidera, Cristo, quien es las primicias, y el Espíritu, quien es la garantía de nuestra glorificación, ya están activos en este mundo.

Tiempo y Eternidad

Una visión apropiada de la relación entre la ruptura y la conexión tiende a hacerse más difícil por las ideas que nosotros, consciente o inconscientemente, tenemos acerca de la relación entre el *tiempo*, que es una parte de nuestro mundo, y la *eternidad*, la cual le atribuimos al mundo futuro. A menudo identificamos la eternidad con la carencia de tiempo, y con ser liberados del tiempo. Y debido a que no podemos imaginar nada fuera del tiempo, se identifica completamente la consumación con lo impensable e inimaginable. De modo que la historia y la consumación son mutuamente excluyentes. Esto es casi lo mismo que decir que el tiempo pertenece a un mundo culpable y caído, de modo que siempre se piensa en el tiempo, la transitoriedad y el pecado como cosas que van juntas. Esta opinión es muy popular en la teología moderna. Debemos examinarla más de cerca.

Es en la relación entre la historia y la consumación que Althaus desea mantener tanto la conexión como la ruptura. Pero la historia, como un *estar en el tiempo*, es para él como un velo y no como una develación de lo divino. La muerte es algo inherente a nuestra temporalidad.

Por esa razón el Último Día no es un día en el tiempo, no es 'la historia del fin sino el evento que finaliza la historia', de modo que esta realidad supra-histórica no tendrá ninguna relación especial con la última generación terrenal. Althaus mira aquí una antinomia insoluble, pues el tiempo no puede ser seguido por la eternidad. Esto es contrario a la esencia de la eternidad.⁶³ Niebuhr llega a una conclusión similar. Hablar de un cierto punto en el futuro cuando el tiempo es reemplazado por la eternidad 'es la causa de la mayoría de las corrupciones literalistas de la concepción cristiana'.⁶⁴ Brunner discute el tema bajo el título, 'Das Paradox der Endgeschichte' (La Paradoja de la Historia del Fin).⁶⁵ Para él el platonismo es demasiado carente de tiempo en su concepto de la eternidad, mientras que la apocalíptica judía piensa demasiado en categorías temporales. Él quisiera aferrarse a ambas posiciones para abordar así lo inexplicable.

Berdyayev pensó mucho en estos temas, y llegó a la misma conclusión. Él no quisiera ser ni platonista, ni espiritualista. Él desea apreciar el tiempo y la historia de manera positiva. Pero el tiempo y el pecado van de la mano. Igual que Brunner, él habla de 'paradoja' cuando piensa

63. Paul Althaus, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh, 1949, pp. 250-55, 337-40.

64. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Londres, 1946, vol. II, p. 310.

65. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953, pp. 143-48; en inglés: *Eternal Hope*, Londres, 1954, pp. 130-35 (traducción con defectos).

con respecto a la consumación futura y a la manera en que el Apocalipsis de Juan la discute.

El fin de la historia es un evento histórico. El fin del tiempo no es un evento en el tiempo. El mundo del mundo no sucederá en el futuro, que es una parte de nuestro decrepito tiempo. El fin del mundo es el fin del tiempo. El tiempo dejará de existir. El tiempo es una señal del estado caído del mundo.⁶⁶

Las palabras finales de su obra *El Significado de la Historia* dicen, 'Ha llegado el tiempo para su reintegración más profunda [la de la historia] como un momento en el misterio eterno del Espíritu'.⁶⁷ Con la posible excepción de la última oración tan fuerte, la manera de hablar descrita con respecto al tiempo y la eternidad se halla ampliamente extendida entre los eruditos cristianos. Sin embargo, está claro que nadie quiere llevar esta manera de pensar a sus conclusiones naturales.

Es imposible continuar esta línea de pensamiento si uno desea seguir siendo cristiano en su forma de pensar. Entonces no habría ninguna pregunta con respecto a la consumación. La historia y la eternidad carente de tiempo son dos realidades totalmente diferentes, que por definición no tienen ningún terreno en común. Pero es esencial para el testimonio bíblico que

la historia y la consumación se encuentren. Deben encontrarse de tal manera que la última sea la extensión de la primera. Por esa razón los eruditos antes mencionados se detienen a medio camino, y se refugian en términos tales como 'antinomia' y 'paradoja'. Sin embargo, no hay aquí ninguna antinomia. La antinomia se crea sólo cuando uno piensa en la consumación como una eternidad sin tiempo al estilo de la terminología platónica. Pero no hay razón para hacer esto.⁶⁸

Una aguda reacción al Platonismo provino de Oscar Cullmann en su libro *Cristo y el Tiempo*.⁶⁹ Era obvio para él, como lector de la Biblia y como exegeta, que de acuerdo a las Escrituras el mundo futuro esté situado en el tiempo así como se halla nuestro mundo. Lo que llamamos eternidad es otra forma de tiempo y no es más que un 'tiempo sin fin' (p. 46). El término 'aeon' del Nuevo Testamento significa tiempo limitado lo mismo que lo que llamamos eternidad; terminológicamente no hay pues diferente entre el tiempo y la eternidad (p. 62). Así que, el tiempo como tal no tiene nada que ver con el pecado. Pero Cullmann avanza un gran paso hacia adelante. El tiempo ni siquiera se halla limitado al hombre y la creación. La eternidad de Dios es nada menos que tiempo sin fin, y nuestro tiempo es una parte limitada de él (p. 62).

No importa cuán agradecidos este-

66. N. A. Berdyaev, *Dream and Reality: an essay in autobiography*, Londres, 1950, pp. 294s.

67. Berdyaev, *The Meaning of History*, trad. G. Reavey, Londres, 1936, p. 206.

68. A menudo se cita Apoc. 10:6; la KJV, 'ya no habrá más tiempo', sc. tiempo para arrepentirse. (RSV, 'retraso')

69. Oscar Cullmann, *Christ and Time*, trad. Filson, Filadelfia y Londres, 1950/51, pp. 37-80.

mos que Cullmann rompiera la barrera de un concepto cristiano de la eternidad, las últimas declaraciones nos parecen sospechosas. Parece que han sido borradas las fronteras entre Dios y el hombre, y que Dios, junto con nosotros, se halla sujeto al dios 'Tiempo' que nos rodea tanto a Él como a nosotros. Nuestras sospechas quizá sean infundadas. Esto podría hacerse evidente sólo a través de la definición de 'tiempo' por parte de Cullmann. Pero esta definición no está presente. Es obvio que Cullmann piensa en un progreso a partir del pasado que va quedando atrás, a través de un presente que, estrictamente hablando, no tiene extensión, hacia un futuro del que todavía no somos parte. Pero inmediatamente se hace claro que no podemos hablar de esta manera con respecto a la eternidad de Dios. Tampoco podemos hablar de esta manera con respecto al tiempo de Cristo. Se nos recuerda su pre-existencia, el hecho de que el futuro fue anticipado en su aparición, y una declaración tal como, 'Antes que Abraham fuese, yo soy' (Juan 8:58). En su cuarto capítulo, Cullmann discute estos elementos del Nuevo Testamento. Tiene gran dificultad en darles un lugar en su concepto lineal del tiempo. Una actitud muy poco lineal del tiempo parece expresarse en la predestinación y en la pre-existencia de Cristo, pero esto 'significa únicamente [!] que Él, el Eterno, se halla en control de la totalidad de la línea del tiempo en toda su extensión sin fin' (p. 72). Al mismo tiempo se declara que en Cristo, como el centro de la línea del tiempo, todo lo que va antes ya ha sido cumplido, y que el futuro ha sido decidido, de modo que en Cristo 'el fin se halla incluso ahora anticipado' (p. 73). Está claro que tales realidades ya no pue-

den ser entendidas en las categorías de lo que Cullmann llama una concepción 'ingenua' del tiempo. A su propia manera esto también es cierto de la consumación.

La opinión de Cullmann ha sido saludablemente correctiva. Pero es tanto una reacción que no presenta ninguna solución. Si le aplicamos estas controversias a nuestro tema de estudio, podríamos decir que, de la misma manera en que el primer grupo no deja espacio para la conexión entre este mundo y la consumación, así Cullmann no le hace justicia a la ruptura, es decir, a la peculiaridad de la consumación en relación con la historia.

Karl Barth introdujo un concepto de la relación entre el tiempo y la eternidad que evita el peligro del contraste entre los dos, lo mismo que el peligro de su identificación.⁷⁰ Barth mira, en lo que llamamos tiempo, algo íntimamente asociado con el pecado. En nuestra experiencia del tiempo ya no tenemos el pasado, y tampoco tenemos el futuro, y por lo tanto, tampoco tenemos un presente. Nuestro tiempo es que nunca tenemos tiempo. Pero en Jesucristo, Dios tomó el tiempo, su tiempo, para nosotros. Cristo también, como hombre, realmente tuvo tiempo. Este 'tiempo cumplido' fue revelado en medio nuestro particularmente durante los cuarenta días entre la resurrección y la ascensión. Tiempo cumplido significa que el pasado, el futuro y el presente son revelados de nuevo en su unidad sin perder su diferenciación. El tiempo cumplido tam-

70. Ver *Church Dogmatics* I/2, §14.1 ('El Tiempo de Dios y nuestro Tiempo'); III/2, §47 ('El Hombre en su Tiempo').

bién es la representación del tiempo de Dios, el cual llamamos eternidad, en el que el pasado y el futuro están conectados en un eterno presente. El individuo que participa en Cristo recibe aún ahora un pequeño comienzo de ese tiempo cumplido porque la obra expiatoria de Cristo ha llegado a ser su pasado que se mueve a través del tiempo y que determina su presente, y también porque el Reino de Dios llega a ser su futuro el cual ya se ha acercado en el presente.

En mi opinión Barth ha desarrollado una concepción del problema del tiempo que escapa de la aberración de las dos perspectivas antes mencionadas, y que también abre perspectivas fructíferas para nuestro tema de estudio (el que Barth no discute en estos volúmenes).⁷¹ Me gustaría presentar éste en mis propias palabras:

El tiempo es el molde de nuestra existencia humana creada. El pecado condujo al hecho de que no tenemos tiempo, y que pasamos una existencia apresurada entre el pasado y el futuro. Pero la consumación, como la glorificación de la existencia, no quiere decir que seremos sacados del tiempo y liberados del tiempo, sino que el tiempo, como la forma de nuestra existencia glorificada, también será cum-

plido y glorificado. La consumación significa vivir una vez más en la sucesión de pasado, presente y futuro, pero de tal manera que el pasado se mueve junto con nosotros como una bendición y el futuro se irradia a través del presente de modo que nos esforzamos sin inquietud y reposamos sin caer en la pereza, de modo que, aunque siempre estamos progresando, siempre nos hallamos en nuestro destino. Este es un intento, a manera de tartamudeo, por expresar lo que se halla por encima de nuestra experiencia, pero no es un tartamudeo arbitrario. Se fundamenta en la manera en la que Jesucristo (quien es el mismo ayer, hoy y por los siglos) ha comenzado a darnos, incluso ahora, el tiempo, en las vidas de sus creyentes lo mismo que en la historia – en la historia porque nos liberó del interminable ciclo del tiempo naturalista, y nos guarda de una carrera sin sentido a través de un tiempo sin propósito y secularizado. Él cambia los eventos en historia porque el poder liberador de su sacrificio y resurrección se mueven con nosotros en nuestra existencia histórica, y porque vemos el Reino venidero amanecer sobre nosotros en la nueva realidad creada por él. Esto también es verdad para aquellos que no lo entienden ni lo confiesan. Puesto que vivimos ‘después de Cristo’, y puesto que Él ha llegado a ser el misterio de la historia, el pasado, el presente y el futuro se han acercado el uno al otro en una manera que podemos llamar un anticipo de la consumación.

71. Esto no excluye la crítica. ¿Puede el énfasis de Barth en la primera venida de Cristo como el tiempo cumplido hacerle justicia a los elementos de la historia de la salvación y la sucesión defendida por Cullmann? Recuerdo el significado que Barth le atribuye en esta conexión a los cuarenta días, en los que su falta de cumplimiento y su señalamiento hacia el futuro no son suficientemente honrados.

La Conexión Entre la Historia y la Consumación

Lo anterior ha dejado en claro que, en vista también de la relación entre el tiempo y la eternidad no podemos discutir la consumación como si esta fuese meramente el fin de la historia. Pues la consumación también se lleva a cabo dentro de los límites del tiempo.

Con esta consideración en mente podemos plantear la última pregunta que debiera ocuparnos: ¿Podemos discutir este asunto más concreta y plenamente? ¿Podemos señalar a fuerzas y figuras en la historia que han sido liberadas por Cristo y que más tarde serán partes componentes del mundo glorificado?

Sobre la base de las consideraciones antes mencionadas esta pregunta no es presuntuosa. Este no es ciertamente el caso cuando recordamos la manera en que se nos insta por medio del lenguaje figurado en la Biblia, la cual presenta la relación entre el ahora y el después como el de la siembra y la cosecha, la maduración y la cosecha, el grano y la espiga. Pablo declara que un hombre puede edificar sobre Cristo, el fundamento, con oro o plata, de modo que su labor permanecerá en la consumación y él recibirá recompensa (I Cor. 3:14). El libro del Apocalipsis menciona las obras que seguirán a los creyentes en la consumación (14:13), y dos veces se dice en la descripción de la nueva Jerusalén que la gloria de los reyes de la tierra (21:24) y de las naciones (21:26) se traerán ante ella. Para nosotros quienes debemos optar y laborar en la historia es de gran importancia tratar de

entender más claramente el significado de este lenguaje figurado que habla con tanta claridad acerca de una continuidad entre el presente y el futuro.

¿Dónde ha de encontrarse esta continuidad? Nuestra primera respuesta, y al mismo tiempo la más apropiada, debe ser que se encuentra en la fidelidad de Dios, quien no deja incompleto lo que ha comenzado. Aquí, una vez más, sucede como en la vida del individuo. Aquel que es el Redentor es el garante de que seré resucitado. Pero en el momento que nos damos cuenta de esto, nuestra confesión va más allá. El *Catecismo de Heidelberg* declara ‘Que si ahora siento en mi corazón un principio de la vida eterna, después de esta vida gozaré de una cumplida y perfecta bienaventuranza’ (respuesta 58). Incluido en esto se halla el hecho de que la fidelidad de Dios se revela en el mantenimiento y glorificación de ciertas realidades que ya están presentes en un pequeño principio; en este caso el gozo eterno. Con respecto a la historia, la fidelidad de Dios también se revela en el mantenimiento y glorificación de los poderes de la resurrección que aún ahora se hallan activos.

Pero nuestro pensamiento quiere ir más allá de estas expresiones generales. ¿Significan estas que junto con los hombres también serán salvadas ciertas estructuras y logros? ¿Acaso el nuevo mundo se edifica en lo que llamamos un progreso técnico, político o moral de modo que aquellos que ahora se hallan al servicio de las fuerzas de la resurrección están reuniendo materiales de edificación para el mundo glorificado? Sabemos que las fuerzas de la resurrección que ya

están activas crearán más tarde el nuevo mundo. Pero nos preguntamos: ¿Se hará esto con los resultados que ya se están consiguiendo?

Congar, un representante de aquella teología de la historia Católico-Romana francesa que acentúa la cruz, y por lo tanto la ruptura, da una respuesta negativa a esta pregunta, y a manera de explicación usa la siguiente ilustración. Un maestro le asigna a un estudiante un conjunto de problemas muy difíciles. El estudiante hace su mejor esfuerzo, pero no encuentra la solución, aunque más o menos se aproxima. No obstante, su esfuerzo no es en vano, pues nunca habría desarrollado su habilidad si hubiese recibido la solución inmediatamente. El maestro finalmente le da la solución, pero sólo después que ha llegado a ser, en cierto sentido, lo suficientemente maduro como para recibirla.⁷²

Pero esta respuesta no es totalmente satisfactoria. No importa cómo el hombre pudiese ser tenido por responsable, las respuestas dadas en la historia encuentran su origen ya sea en el Reino de Dios o el del mal. Las respuestas positivas son las marcas del dominio de Cristo. De modo que, debe haber una conexión más grande con la solución futura de la que Congar presenta aquí.

También Abraham Kuyper batalló con esta pregunta; esto fue especialmente intenso en su obra maestra *De Gemeene*

Gratie (La Gracia Común). Generalmente se muestra muy indeciso de hablar acerca de una relación directa. La continuidad se encuentra en ‘el germen oculto de la vida’ que pronto llegará a florecer. Entonces seremos espiritualmente maduros, y el juguete que nos ayudaba en el camino será desechado. Él desea explicar este ‘traer’ de la gloria de las naciones a la Nueva Jerusalén de manera que el ‘poderoso germen’, que es la base de todo, recibe una nueva forma de parte de Dios. Pero posteriormente cita las palabras de Pablo en las cuales la diferencia entre el ahora y el después se compara con la diferencia que existe entre un niño y un hombre (I Cor. 13:11s.). Luego discute una conexión directa; lo mayor es ‘añadido a’ la parte más pequeña del presente de modo que lo terrenal ‘permanece, produce efectos posteriores y se une’. Esto es verdad especialmente de nuestro dominio sobre la naturaleza.

Si un campo interminable de conocimiento humano y de habilidad humana está siendo formado ahora por todo lo que sucede con el propósito que el mundo visible y la naturaleza material se sujeten a nosotros, y si sabemos que este dominio nuestro sobre la naturaleza será completo en la eternidad, podemos concluir que el conocimiento y el dominio que hemos ganado aquí sobre la naturaleza puede y será de un significado continuo, incluso en el Reino de gloria.⁷³

72. Encontré esta ilustración en la obra *Lay People in the Church* (*Jalons pour une théologie du laïcat*) en L. Malevez, *op. cit.*, p. 238.

73. Ver *De Gemeene Gratie*, Leiden, 1902, vol. I, pp. 454-94. Estas páginas aún son muy impresionantes. Las citas fueron tomadas de las páginas 455, 456, 461, 477, 483.

Así que, en Kuyper, encontramos dos posibilidades en casi la misma oración. Sin escoger, G. J. Heering conscientemente las coloca juntas cuando dice esto acerca de los logros positivos de la cultura: “Quizá sean el andamiaje que puede ser retirado cuando la Casa haya sido edificada. Quizá Dios pueda y las vaya a usar en su Reino.”⁷⁴ Althaus es algo más positivo. ‘¿Quién no hará referencia al contenido objetivo y espiritual de la historia como un nuevo “mundo” el cual totalmente el órgano y posesión del Espíritu?’⁷⁵ Y Daniélou dice:

El nuevo cielo y la nueva tierra serán la transfiguración de este mundo, de modo que la obra del hombre habrá contribuido a constituirlo. En este sentido la historia de la civilización, así como la del cosmos, entra al alcance total de la historia de la salvación.⁷⁶

Nosotros mismos nos unimos a estas expresiones más positivas. El testimonio de la Escritura con respecto a la conexión entre la historia y la consumación es tan poderoso y cierto, y la ruptura entre las dos sirve tanto a esta conexión, que nos vemos impulsados al reconocimiento agradecido de que en la glorificación de este mundo Dios añadirá a lo que ya se ha realizado de la liberación de la existencia humana. Nos expresamos a propósito de esta manera tan general. La canción infantil dice justamente, ‘Cualquier cosa que se haga por amor a Jesús, mantiene su

valor y permanecerá.’ Este verso no dice demasiado. Pero dice demasiado poco. Pues coloca demasiado énfasis en el factor subjetivo de nuestro amor por Jesús, y demasiado poco en el poder de Jesús para reinar en medio de sus enemigos para, por medio de Su poder, atraer a muchos, sin conocerle, hacia el servicio de la liberación de la vida que Él vino a traer. También el fruto de *ese* servicio mantiene su valor y permanecerá.

Los materiales de edificación para el mundo glorificado están siendo reunidos a partir del derramamiento del Espíritu, y desde que los eventos han sido cambiados en historia. Un día Dios añadirá a esta obra de su Espíritu. Pero entonces debemos decir que aquello con lo cual continúa el edificio no se puede comparar con lo que está siendo edificado sobre él. Esta doble confesión requiere nuestra gratitud, y al mismo tiempo nos humilla.

74. *De Verwachting van het Koninkrijk Gods*, Arnhem, 1952, p. 244.

75. *Die Letzten Dinge*, p. 348.

76. *The Conception of History*, p. 176.

9

LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA

Hasta el fin de todo, ningún fenómeno de la historia es absolutamente bueno o absolutamente malo.

D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise Religieuse en Hollande* (1860), p. 50.

¿Por qué no haría uno en la historia de las naciones lo que todos los que creen en la Providencia hacen al contemplar los eventos de su propia vida?

Groen van Prinsterer, *Nederlandsche Gedachten* (1832), Serie I, vol. III, p. 112.

Fe, Experiencia, Ciencia

Cuando, como cristianos occidentales, nos involucramos en los asuntos discutidos en este libro, no podemos evitar preguntarnos qué vamos a hacer con todo ello. Desconfiamos de las ideas que no dirigen nuestra existencia o no inspiran nuestras actividades. Hemos aprendido esto de la Biblia. Al mismo tiempo, como occidentales, tenemos la tendencia de extender esta convicción hasta el punto que, sin ningún interés, ponemos de lado aquellas observaciones y probabilidades cuyos efectos ventajosos no son vistos de manera inmediata. Al hacer esto caemos en el peligro de negarnos a nosotros mismos el consuelo y el gozo que ya están incluidos en ver y reconocer juntos a Cristo como el significado de la historia. Pero, aún si apreciáramos esto en el sentido más pleno, nuestro sentimiento de

incomodidad no desaparecería totalmente. Pues esto tiene aún una raíz esencial y más profunda que nuestro activismo. Esta raíz es el cisma en nuestra existencia. Voy a explicar esto ubicándolo en un contexto más amplio.

La revelación de Dios es la suma de los hechos y juicios por los cuales crea, dirige, trasciende y cambia nuestra realidad. La revelación no sucede en lo abstracto. En todos sus momentos se relaciona con lo que llamamos nuestra realidad en el sentido más amplio. En su revelación Dios está interesado en aquella realidad. Y en nuestras reflexiones y actividad nosotros también estamos tratando con ella. Aquí estamos interesados particularmente en las reflexiones. Dios creó el mundo. La geología y la biología, por ejemplo, tratan con aquella creación. A la luz de la revelación, el hombre es la ima-

gen de Dios, pero también es una criatura caída. La psicología y la antropología se interesan en el ser de este hombre. Dios llamó a Israel y envió a Cristo. La religión de Israel y la persona de Jesús de Nazaret se ubican en los confines de la historia de la religión. Y, volviéndonos otra vez a nuestro tema, Dios cambia los eventos humanos en historia como una analogía de la cruz y de la resurrección de Cristo. Pero al mismo tiempo esta realidad es el objeto de la investigación histórica. Estos dos enfoques de la realidad son totalmente diferentes. La fe (en forma científica: la teología) habla acerca de la cruz y la resurrección, de ser dirigidos hacia una meta, sobre el anticristo y la consumación. Pero la ciencia de la historia no encuentra estas realidades en ninguna parte. Ve transiciones que fluyen y conexiones interminables por todas partes. Ve los eventos humanos a la luz de la continuidad, la causalidad y la relatividad.

Antes, cuando las ciencias aún se hallaban poco desarrolladas y cuando estaban subordinadas a la teología, no había posibilidad de tales enfoques diferentes a la única realidad. La geología y la biología trabajaban con el Génesis, y la ciencia de la historia trabajaba con el libro de Apocalipsis. Aún cuando la reflexión científica descubría su propia materia y disposición de la misma, estas eran traídas al marco teológico. La realidad es una, y cualquier cosa que Dios diga al respecto es científicamente decisiva. Pero desde la Ilustración las ciencias han sido liberadas de su subordinación a la teología, y han marchado por su propio camino. Cada una desarrolló su propio método en su aproximación a la realidad. De esta

manera todas alcanzaron el tipo de resultados que eran alcanzables a través de sus métodos. Estos resultados eran totalmente diferentes de los pronunciamientos bíblicos con respecto a la realidad. Los descubrimientos de la astronomía y la geología parecían refutar la historia de la creación, y los del estudio científico de la religión parecían refutar la naturaleza reveladora del Antiguo y el Nuevo Testamento, y así sucesivamente. Al principio (es decir, en el siglo dieciocho y particularmente en el diecinueve), estas contradicciones fueron observadas con emoción: por un lado, con horror, y por el otro, con júbilo. Hoy, la relación entre la fe y la ciencia es algo más calmada. El profesional de la ciencia está claramente consciente del hecho de que cada departamento mira la realidad sólo desde un punto de vista, y que por esta razón muchos aspectos de esa realidad deben simplemente ser dejados sin consideración. La Iglesia cristiana ha comenzado a entender que también la Escritura, está interesada únicamente en un punto de vista – el de la relación entre Dios y nuestra realidad. Poco a poco nos vamos dando cuenta (aunque en ciertas secciones de la Iglesia el grado de consciencia aún es insuficiente) que la Biblia no es un libro de texto para la astronomía, la geología, la psicología y así sucesivamente. Por ejemplo, ahora decimos que el hecho que Dios creara al mundo es algo muy diferente de lo que la geología nos enseña acerca de la evolución de la tierra en millones de años.

De hecho, es algo totalmente diferente. Sin embargo, por *esto* es que aún no se ha dicho la última palabra acerca de la relación entre la fe y la ciencia. Pues el testimonio de Dios el Creador se interesa

en la misma realidad que le interesa a la geología. ¡Esta última trata con la obra de la creación! El hecho que esta es la obra de la *creación* queda fuera de su campo de visión; y la *obra* se ubica en ese campo. Pero la revelación ilumina esta *misma* realidad y la llama creación. Cuando olvidamos que se interesa en la misma realidad, los juicios y actos de Dios pierden su carácter concreto. Cuando confesamos a Dios como Creador, podemos y debemos ver ante nosotros la evolución (una evolución de la que ya se sospechaba en Génesis 1) del cielo y la tierra. La fe y las ciencias experimentales obtienen puntos de vista diferentes, pero no son contradictorias – son complementarias. Una inteligencia que lo incluya todo podría ver todos estos puntos de vista en su contexto, y de una sola mirada podría ver la realidad en todas sus facetas. Pero tal inteligencia no le está permitida al hombre en esta existencia. Sin embargo, nuestro pensamiento y acción no pueden encontrar reposo en una pluralidad inconexa de puntos de vista. Los eruditos seguirán sufriendo más y más bajo su especialización y bajo la confusión de lenguaje que la acompaña. Y la Iglesia de Cristo no puede descansar en el hecho de que su confesión con respecto a los actos y juicios de Dios se torna abstracta porque ya no se relaciona más con su experiencia diaria de la realidad, ni se relaciona con las contemplaciones de la realidad por parte de las ciencias. Los actos y juicios de Dios están relacionados con esta realidad. Tienen una función en ella. Y nuestra confesión con respecto a ella debe estar relacionada con nuestra experiencia de la realidad. O funciona aquí, o no funciona en ninguna otra parte.

Mientras tanto, nos hallamos aún en un tiempo que teme a la combinación más que a la división. Es diferente únicamente en el campo de las ciencias bíblicas. En años recientes ha habido intentos muy serios por relacionar las actividades reveladoras de Dios con los resultados del criticismo histórico. En tal campo tal esfuerzo es bastante accesible, pero relacionar las doctrinas con respecto al hombre y el pecado, y las observaciones de la psicología moderna es algo mucho más difícil. Estamos hablando aquí de objetivos para el futuro en lugar de tareas que simplemente se pueden comenzar ahora. Pero la manera equivocada en que las iglesias impusieron por mucho tiempo sus pretendidas observaciones sobre la ciencia, y luego colocaron éstas al menos como un obstáculo en el camino de la investigación, dejó un temor que aún es parte de nosotros y es necesario recordarnos los unos a los otros que esta fase solamente puede ser una fase intermedia, que debe ser reemplazada con un diálogo nuevo y completo a través de las brechas, construyendo así nuevos puentes. El cisma entre la revelación y la experiencia, y de este modo, entre la fe y la ciencia, ha sido de refinamiento, lo que debe dirigir, no obstante, a un nuevo encuentro.

El Concepto de la Historia y los Hechos de la Historia

Luego de esta introducción regresamos a nuestro tema original. Lo que creemos y confesamos con respecto a Cristo como el significado de la historia se relaciona con la realidad en la que están interesados nuestros libros de historia. *Está*

relacionado con ello; relacionado con la realidad establecida por Dios. ¿Pero podemos reflexionar en ello de tal manera que seamos capaces de describir esa relación? ¿Podemos identificar aquí las señales negativas y allá las positivas del dominio de Cristo? ¿Podemos determinar la línea exacta entre el bien y el mal, y penetrar la esencia misma de la historia?

Esto no es posible. Pero *no* porque la complejidad de la investigación histórica nos impida llegar a estas conclusiones a partir de nuestra confesión. La causa de esto yace en el contenido de la confesión en sí. Pues nosotros confesamos que el Juicio Final, en el que serán separados el bien y el mal, aún se halla delante de nosotros, y que sólo Cristo será el juez. También confesamos que la historia del mundo avanza hacia este juicio y que conducirá a una clara separación, aunque todavía preliminar, del Reino de Cristo y el de las fuerzas opositoras. Sin embargo, junto con esto confesamos que tal separación no existe aún, y que no nos es dado llevar a cabo esa gran división la cual es producida tan sólo por Cristo.

Pablo dice que ‘ya está en acción el misterio de la iniquidad... entonces se manifestará aquel inicuo’ (II Tes. 2:7s.). Su futura revelación implica que su actividad en el presente es un secreto, un misterio. Y cuando Jesús llama a estar vigilantes, la razón es, ‘porque no sabéis cuándo vendrá el señor de la casa’ (Marcos 13:35). Es verdad que estamos avanzando hacia un tiempo más claro de división, tal como fue el caso en la muerte del mismo Jesús, y de ambos períodos se declara con énfasis que los eventos serán entonces iluminados a la luz de las pala-

bras de Jesús (Mat. 24:15, 25, 28, 33; Juan 13:19; 14:29; 16:4). Pero esto asume que tal iluminación no se puede discutir fuera de estos períodos críticos. Sin ésta nuestro juicio acerca de la manera en que los hechos históricos son asimilados en el significado de la historia continuará siendo relativo y provisional. Esta relatividad es, por nuestra parte, no una timidez por la cual necesitamos disculparnos, o que necesitemos acallar usando fuertes aseveraciones, sino que es la fiel reflexión de la relatividad de la realidad misma expresada tan lacónicamente por de la Sausseye, en las palabras al inicio de este capítulo.

¿Pero, entonces, qué? ¿Debemos quedarnos en silencio y vivir en dos mundos; uno el de una visión histórica de la historia, y un segundo mundo, sin conexión con el primero, de los juicios abstractos de Dios con respecto a esa historia? Esta no puede ser la alternativa. Por la relatividad no es aún agnosticismo. El hecho de que ni el Reino de Cristo ni el reino del anticristo hayan sido aún revelados, sino que están ocultos bajo la apariencia de su opuesto, y que están entrelazados por todas partes, no significa que no puede conocerse nada o que no se les pueda reconocer. La historia del mundo no es blanca o negra, pero tampoco es de un gris uniforme. El ojo de la fe reconoce el gris oscuro y el gris claro, y sabe que estas diferencias graduales se originan en las diferencias de principio.

Además de esto hay un asunto importante. La historia es el terreno de las decisiones y acciones humanas. Se deben tomar decisiones. Debemos vivir enfrentando la gran separación venidera, y de

esta manera alimentar a nuestros consier-
vos (Mat. 24:45), mantener las lámparas
encendidas, poner los talentos a funcio-
nar y ayudar a los oprimidos (Mateo 25).
Estas son las formas que nuestra vigilan-
cia ha de asumir. Hemos visto que la vigi-
lancia brota de una falta de conocimiento;
pero mientras se espera la gran explica-
ción venidera, la vigilancia debe dirigir a
opciones, y así fundamentalmente a la
interpretación. El que vigila debe, por
ejemplo, ser capaz de reconocer a sus con-
siervos, y debe saber dónde están los oprimi-
dos en el mundo. El que vigila
interpreta los hechos. En vista de la ambi-
güedad de nuestra historia, toda interpre-
tación siempre seguirá siendo debatible.
Pero es inevitable. Es un acto de obediencia
agradecida y como tal nunca carece de
sentido ni deja de ser una bendición. No
se lleva a cabo de una manera ciega. Sin
importar cuán relativos puedan ser los
hechos, el gris oscuro y el claro se dejan
ver con claridad. Por supuesto que, tam-
bién en esto, los factores subjetivos jue-
gan su papel. Uno retrocede alejándose
del 'gris', mientras que otro es impulsado
al gris 'claro'. Apenas se puede esperar
una uniformidad de interpretación y deci-
sión en el seno de la Iglesia cristiana.
Nuestro juicio sigue siendo, con los
hechos, relativo. No coincide con el Juicio
Final. Es infinitamente más falible que
aquel. Pero también tiene infinitamente
más significado que no juzgar y no tomar
decisiones. Pues el fruto de una fe que
está despierta; es una obra de gratitud; y
como tal es aceptada y justificada por
Dios.

Encontramos aquí un paralelo con la
manera en que el creyente habla acerca de
la guía de Dios en su vida personal. Que

en la vida de los hijos de Dios todas las
cosas ayudan para bien es un asunto de fe,
y la fe es una garantía de lo que uno no ve.
La fe no depende de la vista, sino que con-
duce a la visión. Hace que el creyente bus-
que las señales de la guía de Dios en su
vida. A veces cree que puede ver algo de
esta guía, pero luego se puede hacer evi-
dente que sus interpretaciones fueron
erróneas. Pero eso no anula la guía ni la
fe. Junto con esto también hay interpreta-
ciones que guían y dirigen la totalidad de
la vida de un hombre. Pero lo que hace-
mos repetidamente para nuestra vida per-
sonal es incluso más cierto para el proceso
de la historia en el que nos encontramos.
Pues en ese proceso el hombre debe conti-
nuamente escoger *a favor* del gris claro y
en contra del gris oscuro, y también en
contra del gris *en* el gris claro. Puede y
debe hacerlo allí bajo pena de volverse
desobediente en sus acciones. Al mismo
tiempo no debe convertir su decisión en
algo absoluto so pena de aferrarse a algo
antes de la llegada del Juicio Final.

El Antiguo y el Nuevo Testamento
están llenos de tales interpretaciones de la
historia. En este libro señalamos reitera-
damente el hecho de que el concepto de la
historia, especialmente en Daniel y el
Apocalipsis, no se halla relacionado,
como a menudo se supone, de una manera
indisoluble con los eventos contemporá-
neos. El carácter misterioso de las indica-
ciones es más que una expresión de estilo;
se origina en el conocimiento de que en
los eventos, y detrás de ellos, estamos tra-
tando con constelaciones constante-
mente recurrentes y supra-históricas.
Pero los eventos son luego explicados a
partir de este conocimiento; y Antíoco
Epífanés y el Imperio Romano son enten-

dados como las señales negativas del dominio de Dios en la historia.

La Iglesia ciertamente ha reconocido su distancia de la profecía bíblica, pero esto no le impidió interpretar su propio tiempo a partir del secreto de la historia con la ayuda de la palabra profética y la guía del Espíritu. Sin embargo, es de notar que al hacer esto puso más atención a las señales negativas que a las positivas. Las primeras parecen llamar con más fuerza la atención que las segundas. Y en las segundas con frecuencia pensó (con muy poco sentido crítico y al mismo tiempo de forma muy estrecha) solamente en ella misma. Pero el cambio en el Imperio Romano bajo Constantino, la cultura cristiana unificada desde Carlomagno hasta el siglo trece y posteriormente el movimiento de Reforma, han sido vistos por muchos como señales positivas. Entre las cosas que en un sentido muy amplio, y por mucho tiempo, han sido consideradas como señales negativas, las siguientes se han incluido las siguientes: el Imperio Romano antes de Constantino, el Islam, la Corte Papal de finales de la Edad Media, los Turcos, el Renacimiento, la Ilustración, la Revolución Francesa, y en nuestro propio tiempo el Nacional Socialismo y el Comunismo Ruso.

Con la inclusión de algunos de estos ejemplos inmediatamente se nos viene a la mente la relatividad y, por lo tanto, la falibilidad de nuestras interpretaciones. En el capítulo, '*El Cristo Crucificado en la Historia*', mencionamos ya la limitación de nuestras interpretaciones. La Iglesia muy rápidamente llegó a pensar que había visto el máximo desarrollo del mismo anticristo presente en las muchas

apariciones anticristianas. Con frecuencia la obra de Dios llegó a identificarse, sin sentido crítico, con la oposición, de modo que tampoco se mantuvo la mirada en las tendencias anticristianas en sus propios círculos, ni en los cambios que se estaban llevando a cabo en los movimientos que habían sido catalogados como anticristianos. Pues el dominio de Cristo bajo el cual vivimos se revela particularmente en el hecho de que Él mismo despierta a las fuerzas demoníacas, sino que también las utiliza, las 'des-demoniza', y las pone a su servicio. Por esa razón nada es más peligroso que tratar con estereotipos fijos en blanco y negro. Por un lado, esto dirige al Fariseísmo, y por el otro, a una falta de aprecio por el poder de Cristo sobre sus adversarios.

Veamos un ejemplo de los tiempos modernos. La mayoría de la cristiandad interpretó a la Revolución Francesa como anticristiana. Hubo suficiente razón para esto en vista de los muchos lemas, teorías y prácticas llamativas. No obstante, al ver en retrospectiva vemos que esta interpretación siguió estando apegada a la superficie del fenómeno. Desapareció mucho de lo que era considerado esencial; sin embargo, aquello que probó ser fructífero a menudo fue más cristiano que anticristiano. Sin embargo, se requirieron muchos años antes que la cristiandad estuviera preparada para la reinterpretación. Groen van Prinsterer desarrolló toda una filosofía de la historia alrededor del carácter anticristiano de la Revolución Francesa, la cual, por ser simple y estar a la mano, aún es influyente – aunque las principales figuras de sus partidarios actuales han señalado con claridad que es teológica e históricamente problemática.

Por otro lado, en 1930 muchos creyeron que Hitler debía ser apreciado como una fuerza positiva en contra de la propagación del Bolchevismo y el nihilismo. Diez años más tarde se hizo claro para todos lo que tenían que hacer con un fenómeno inequívocamente anticristiano. No es de extrañarse que el Comunismo sea interpretado y atacado como anticristiano. Esto es permisible en tanto que el ataque se base no sólo en su ateísmo materialista, sino también al menos igualmente en su visión del hombre y su sacrificio del hombre ante las metas de la idea. Mientras tanto se ha hecho claro que el Comunismo es susceptible a todo tipo de cambios y desarrollos. Junto con esto también debemos reconocer la fuerza anticristiana en todos los fenómenos en el mundo Occidental que durante el siglo diecinueve nutrieron al Comunismo, y que viven aún hoy en todas las formas: la glorificación del trabajo, la prosperidad y el poder acompañados con una negación práctica de Dios.

Todo esto se ha dicho para llamar nuestra atención a la peligrosa tarea de interpretar la historia. Sin embargo, si esa interpretación se solidifica en la construcción de principios fijos en una filosofía de la historia, entonces está lista para el derrocamiento. La interpretación demanda un corazón receptivo y un ojo abierto para poder ver los continuos movimientos desde el gris claro hasta el gris oscuro, y *viceversa*, y por consiguiente, estar listos a revisar de manera constante nuestras propias decisiones. Esto también significa que un hombre es consciente de la relatividad de su propia visión y que considera otras perspectivas como posibles – aunque esto no necesari-

amente significa que no puede entrar en un debate agudo con los partidarios de otras perspectivas y decisiones. Pero cuando todo esto se ha dicho y hecho, aún se debe decir que no podemos caminar sin una interpretación. Cualquiera que no interprete puede tener fe, pero sus obras en el campo de la historia están muertas.

Permítanme cerrar esta sección señalando las magníficas páginas donde Karl Barth trata con estos asuntos en su volumen concerniente a la Providencia.⁷⁷ Barth advierte en contra de reemplazar la fe en la Providencia de Dios con una filosofía de la historia. Luego continúa:

En la fe en la providencia de Dios, el hombre ciertamente considerará la historia con ojos muy abiertos, atentos y participantes. ¿Cómo podría ser de otra forma?... No sería fe si no fuese conocimiento en este sentido, un conocimiento relativo, provisional y modesto en necesidad de corrección, pero aún así un conocimiento verdadero, agradecido y valiente. Cuando un hombre cree en la providencia de Dios, no sabe solamente *en lo abstracto* y de manera general que Dios está sobre todas las cosas y que todas las cosas están en Sus manos, sino que continuamente ve algo de la obra de estas manos, y puede ver continuamente la voluntad y propósito de Dios en los eventos, relaciones, conexiones y cambios definidos en la historia de los seres creados. Él nota en esta historia disposiciones y direcciones, pistas y

77. Karl Barth, *Church Dogmatics III/3*, pp. 21-26.

señales, límites establecidos y posibilidades abiertas, amenazas y juicios, preservaciones y ayudas llenas de gracia. Sabe como distinguir entre lo grande y lo pequeño, la verdad y la apariencia, la promesa y la amenaza. Sabe como distinguir entre la espera necesaria y la acción urgente, levantar la voz y el silencio, la acción y la pasión, la guerra y la paz. Percibe siempre el llamado de la hora, y actúa en concordancia.⁷⁸

Claro (y esto ya es claro a partir de la cita), Barth es consciente de la falibilidad de nuestras observaciones y distinciones. Barth escribe teniendo en mente la visión de la historia sostenida por Bengel:

Tenemos que recordar que estos son malos entendidos fructíferos, lo mismo que infructuosos, de la Palabra de Dios. Si el entendimiento del creyente es falso en un sentido, quizá sea mucho mejor en otros. Y en cualquier caso es mejor malinterpretar la Palabra de Dios que no entenderla del todo.⁷⁹

Al considerar todas las cosas, es verdad que no tenemos

la luz con la que todas las cosas están abiertas a Dios. No es la revelación y contemplación *del* misterio, *la* historia. Sino que es la luz, y tanta luz como la que Dios piense que sea necesaria y saludable para el creyente en su tiempo y lugar, y que por lo tanto, Él se la dé.⁸⁰

Interpretación y Actitud

Por un lado la Iglesia de Cristo se ve amenazada por una forma de pensar fácil, del tipo blanco y negro, y por el otro, se ve amenazada por el escepticismo. En ambos casos deambula por el camino de la obediencia. Las sectas, con sus interpretaciones masivas, miopes y a menudo malas de los eventos actuales identifican la fe con la visión. Entonces la fe se torna abstracta, y la visión se seculariza. De modo que tratamos de derrotar al diablo con los medios de Belcebú. Debemos tener valentía para tomar decisiones relativas. Tenemos que ver a nuestro alrededor, no sólo a los grandes eventos del mundo en los que nuestra contribución es tan pequeña, sino también en nuestro propio país y en nuestro entorno inmediato, para poder descubrir y apoyar las señales positivas del dominio de Cristo (aún fuera de la Iglesia cristiana), y para descubrir y oponernos a las tendencias anticristianas (incluso en el corazón de la Iglesia cristiana). Pues el significado de nuestra propia vida se cumple sólo cuando tomamos parte en el significado de la historia. El hombre puede ser un hijo de Dios sin esto, pero entonces existe meramente o se las arregla de manera ciega en su existencia, impulsado por su entrenamiento, o por el espíritu de la época, o por sus fantasías. Pablo dice que el tal sobreedifica con madero, heno o hojarasca sobre Cristo, el fundamento. Tal persona será ella misma salva, pero su obra se quema con el fuego. Lo importante es que nuestra obra permanezca y que recibamos nuestra recompensa (I Cor. 3:10-15), de modo que la consumación revelará que hemos contribuido a la for-

78. *Ibid.*, p. 23.

79. *Ibid.*, p. 25.

80. *Ibid.*, p. 24.

Cristo: El Significado de la Historia

mación del Reino que en Cristo comenzó a cambiar y dividir el mundo del hombre.

EPÍLOGO (1965)

Como anuncié en el Prefacio, el propósito de este breve Epílogo es indicar la posición de este libro y particularmente de los capítulos 2 – 4 en relación con las discusiones y observaciones que surgieron en los años posteriores a partir de la última revisión de su edición en holandés. Este Epílogo es especialmente significativo para aquellos que miran mi libro desde el ángulo de la pericia teológica y el progreso. La división de los temas sigue el orden en el que aparecieron a lo largo de este libro.

El Antiguo Testamento

Las principales líneas de mi exposición en el capítulo 2 están en concordancia con las tendencias dominantes entre los estudiosos de hoy. La magnífica obra de Von Rad, *Theology of the Old Testament* (1957, 1960; trad. al inglés, 1962, 1965) se hizo eco mundialmente y llegó a convertirse en el libro guía. La discusión alrededor de esta obra refutó, corrigió y limitó muchos de sus descubrimientos, pero sus líneas básicas son aceptadas por un vasto grupo de estudiosos destacados del Antiguo Testamento. En su ocupación el concepto de la historia ocupa un lugar central, porque consideran la fe de Israel como una creencia en un movimiento de hechos históricos sucesivos por parte de

Yahvé, un movimiento que hallará su continuación y plenitud en el futuro. El método prevaeciente de *Traditionsgeschichte* coloca más tensión sobre la diferencia entre las capas de tradición que sobre la unidad subyacente (con excepciones importantes, e.g. Eichrodt y Zimmerli), esto en contraste con la tendencia en mi capítulo 2. Sin embargo, esto no afecta el acuerdo amplio respecto al lugar único y fundamental de la historia en la creencia del Antiguo Testamento.

La Apocalíptica

Eruditos como Beek, Fritsch y Rowley me ayudaron a discernir la relevancia teológica de la apocalíptica (capítulos 2 y 3). Sin embargo, su juicio positivo aún es sujeto de controversia. Grandes estudiosos como Buber y von Rad lo rechazan como algo que no es genuinamente israelita. Pienso que esta actitud se debe al prejuicio dogmático. El lector puede ver cuán profundamente se arraiga la literatura apocalíptica en el terreno del Antiguo Testamento en el estudio cuidadoso y detallado de D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres y Filadelfia, 1964).

Para mí fue una sorpresa que la relevancia teológica de la apocalíptica fuese

fuertemente expresada por estudiosos del Nuevo Testamento quienes descubrieron el papel positivo de este patrón de pensamiento en la creencia de Jesús y de la Iglesia primitiva (Käsemann, Pannenberg y su escuela). También debo mencionar el nombre de Jürgen Moltmann. Nadie puede sostener esta convicción sin descubrir, tarde o temprano, que una 'teología de la historia' de algún tipo es esencial para todas las formas de la fe cristiana.

El Nuevo Testamento

La tendencia de mi libro, y particularmente la de los capítulos 3 y 4, se halla irreconciliablemente opuesta a las concepciones básicas de la escuela de Bultmann. Según este grupo un entendimiento 'lineal' de los hechos de Dios en la historia pueden ser inherentes a la fe del Antiguo Testamento; sin embargo, la fe en Jesucristo implica que somos llamados a la 'existencia', lo que significa *Entweltlichung*, i.e. ser separados del mundo y sus horizontalidades. Cristo nos libera de la ley; también nos libera de la historia como un movimiento lineal horizontal al cual estamos sujetos. Los libros y pasajes del Nuevo Testamento que dan la impresión de que Jesús es el centro de una *Heilsgeschichte* (como es especialmente el caso en los escritos Lucanos) son una recaída en una actitud precristiana 'objetivista'.

Esta manera de entender a Cristo y al Nuevo Testamento se debe a las presuposiciones filosóficas de Bultmann y sus seguidores. Inspirados por Heidegger ven una división fundamental entre el mundo de la naturaleza y la historia con sus enti-

dades 'objetivables' y el mundo del hombre, lo que significa libertad y decisión. Igual que los estudiosos del Nuevo Testamento de la confesión Luterana, con frecuencia asocian esta dualidad con el fuerte énfasis de Lutero sobre el contraste Paulino entre la 'Ley' y el 'Evangelio', los cuales son identificados con el Antiguo y el Nuevo Testamento. De esta manera, eliminan radicalmente la historia del Nuevo Testamento y limitan la trascendencia de Jesucristo a la de un mero inspirador de la vida existencial tal y como ésta se confronta con Dios en el presente. Este es el más reciente de la larga serie de esfuerzos que comenzaron con el Gnosticismo, por remodelar el evangelio en concordancia con las ideas filosóficas predominantes de la época.

Sin embargo, debemos distinguir entre la escuela Bultmanniana en el sentido limitado, a la cual pertenecen todos aquellos que consideran a la filosofía existencialista como la clave para entender el Nuevo Testamento, y aquellos que rechazan la relevancia hermenéutica del existencialismo pero que siguen a Bultmann en las técnicas formales de sus estudios del Nuevo Testamento, i.e. en el uso de la *Formgeschichte* y la *Traditionsgeschichte* como el mejor método de descubrir desarrollos en el Nuevo Testamento. Este método mereció una seria consideración por todos aquellos que, como yo, trataban de descubrir qué había en la mente de Jesús y sus apóstoles.

Pero, con frecuencia, este método es llevado más allá de sus límites y es responsable de resultados exagerados. Para Bultmann y para muchos de sus partidarios la mayoría de las comunicaciones

acerca de Jesús se remontan no al mismo Jesús sino a la creatividad de la primera comunidad cristiana. A menudo existen buenos argumentos para esta opinión; sin embargo, más frecuentemente, apenas hay evidencia alguna. Además, se les atribuye a los Evangelistas que transmiten la tradición un papel muy consciente e independiente en la *Traditionsgeschichte*. El resultado es que el Nuevo Testamento se mira como una jungla de tradiciones diferentes, y a menudo contradictorias detrás de las cuales el Jesús histórico queda casi totalmente oculto.

No creo que el método aplicado pueda justificar tales resultados. Los documentos del Nuevo Testamento fueron escritos en un período más bien corto de tiempo, en una comunidad pequeña y simple, separada no más que unas pocas décadas de los acontecimientos de los cuales testifica, por gente que tenía un profundo interés en la transmisión pura del mensaje. Tales documentos no serían tratados con tal escepticismo en ningún otro campo de la historia.

Por supuesto que los Evangelios no son simplemente documentos históricos. Testifican de una realidad que aún está presente, de un Señor que aún está hablando y actuando entre nosotros por medio de su Espíritu. Esa es la razón por cual no se puede trazar ninguna línea divisoria aguda entre las palabras históricas de Jesús y las convicciones de la primera comunidad, dirigida por su Espíritu. La Iglesia pudiera ser creativa en este campo en una cierta medida porque creía que Jesús, como el Señor exaltado, sigue estando presente en el Espíritu el cual la dirige a toda verdad. (Ver el importante

prefacio de Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956, trad. al inglés, 1960.) Pero la comunidad hubiese rechazado cualquier tradición acerca de Jesús que no consideraran en total concordancia con las palabras y hechos de su vida histórica. Por lo tanto, todavía creo que la manera en que usé los Evangelios como fuentes en este libro es más adecuada que la desconfianza en su credibilidad que ahora se halla tan extendida en Alemania.

Esta convicción no excluye el hecho que si tuviera que escribir mi libro el día de hoy, tendría que indagar más profundamente en algunos problemas, particularmente el de la conciencia y los títulos mesiánicos de Jesús. Según algunos de los críticos alemanes de la forma ni el título del Siervo Sufriente ni el de Hijo de Hombre fue afirmado por el mismo Jesús; ambos fueron aplicados a Jesús por la Iglesia primitiva. Ruge una fuerte batalla particularmente alrededor del título 'Hijo del Hombre' en las que eruditos como Bornkamm, Conzelmann, Käsemann y Vielhauer le niegan este título al Jesús histórico, mientras que otros como Cullmann, Dodd, Kümmel y E. Schweizer se la atribuyen. Un buen estudio de los argumentos de ambos grupos se encuentra en la enciclopedia teológica, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*: a favor en el artículo 'Cristología I' por Sevenster, y en contra en el artículo 'Jesucristo' por Conzelmann. En mi opinión los argumentos de aquellos que creen que Jesús no usó este título suscitan más problemas de los que resuelven. El proceso de tradición en la Iglesia primitiva incluyó un elemento de creatividad; pero esta creatividad siguió estando subordinada, y sirvió, al interés de la transmisión fiel.

Cristo y la Historia

Ahora es evidente la razón por la cual la erudición con respecto al Nuevo Testamento en Alemania como el país sobresaliente (¡Es bastante diferente en cualquier otra parte!) no mira favorablemente a la conexión que este libro hace entre Cristo y la historia: la *Formgeschichte* es escéptica respecto al Cristo histórico; el existencialismo niega la relación entre el evangelio y la 'historia lineal'. A pesar de todo existen tendencias notables que indican que este tema es demasiado básico para el mensaje del Nuevo Testamento como para no ser atendido por mucho tiempo.

Ernst Käsemann en su famoso artículo *Das Problem des historischen Jesus* (1954, en *Estudios del Jesús Histórico*, Londres, 1964), delineó fuertemente, en contra de la escuela de Bultmann en el sentido restringido, el carácter indispensable del Jesús histórico para el *kerigma*. Le siguieron Ebeling, Fuchs y otros, aunque pertenecientes al grupo existencialista; sin embargo, según su filosofía están inclinados a limitar la relevancia del Jesús histórico a aquellas palabras y hechos que parecen expresar un nuevo concepto de la existencia. Käsemann, con su énfasis en el elemento apocalíptico en el evangelio, fue más allá de estos límites (ver antes) y también otros eruditos, como Eberhard Jüngel y el estadounidense J. M. Robinson, debido a o a pesar de sus presuposiciones existencialistas, llegaron a tener una apreciación más amplia del elemento de historia implicado en el *kerigma* cristiano.

Al mismo tiempo, surgió un agudo contra-movimiento en contra de Bultmann, originado por Wolfhart Pannenberg y su escuela (*Offenbarung als Geschichte*, 1961). Según este grupo la revelación y la historia lineal van juntas de manera indisoluble. Los eruditos alemanes a menudo se inclinan por los extremos; esto explica porqué Pannenberg y compañía, reaccionando en contra del extremo de Bultmann, estaban en peligro de descuidar los elementos esenciales de la revelación que se hallan más allá de la historia (e.g. las relaciones entre la Palabra y el Espíritu, la Fe y la Historia). Este movimiento aún se está desarrollando y reajustándose. Su punto fuerte es el deseo de extender las observaciones del Antiguo Testamento con respecto a Dios en la historia a los campos del Nuevo Testamento y la dogmática. A pesar de las muchas objeciones creo que es importante observar a esta escuela, porque su punto de interés está justificado.

Mientras tanto, la interpretación existencialista del Nuevo Testamento que es tan predominante en Alemania, es ampliamente rechazada en todas partes, donde el lugar central que el concepto de la historia toma en el pensamiento de Jesús y en el de la Iglesia primitiva es prontamente reconocido y estudiado. Menciono sólo a tres eruditos cuyas obras han fortalecido mis argumentos: el danés Johannes Munck (*Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, trad. al inglés, 1959), el inglés Alan Richardson (*An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres y Nueva York, 1958; *History Sacred and Profane*, Londres y Filadelfia, 1964) y particularmente el suizo Oscar Cullmann, cuyo último libro con su significativo

título, *Heil als Geschichte* (1965, trad. al inglés, 1966) es la exposición más elaborada del carácter histórico del Nuevo Testamento en todas sus manifestaciones. Cullmann señala con toda razón que el enfoque existencialista al Nuevo Testamento no es erróneo, sino que tiene que ser puesto en un contexto histórico más amplio. Mientras se estudie de manera más cuidadosa y objetiva el auto-entendimiento del hombre en el Nuevo Testamento, se hará más claro, estoy seguro, que aquí el hombre se entiende a sí mismo como encontrando su vida en un gran desarrollo que ocurre por fuera de sí mismo, en la historia desde la creación hasta la consumación, de la que Jesús es el centro, cuya cruz y resurrección son la clave para el entendimiento del presente y el futuro.

La Tipología

Cuando escribí mis observaciones sobre la repetición y la tipología, aún no estaba familiarizado con la discusión que ya había comenzado en ese tiempo en la teología Protestante respecto al significado y extensión de la tipología (von Rad, Bultmann, Zimmerli, Baumgärtel, Eichrodt, van Ruler, etc.). Esta discusión ha confirmado mis ideas con respecto al papel esencial de la tipología en la Biblia. Sin embargo, lamento que la mayoría de autores estén mayormente interesados en aquellos eventos (en el Antiguo Testamento) que prefiguran la aparición de Cristo, y mucho menos en aquellos eventos que se repiten en la historia antes y después de Cristo y que se relacionan con el *eschaton*. Un estudio de las relaciones mutuas de los tipos cristológicos, eclesio-

lógicos y escatológicos profundizaría nuestro entendimiento de la función básica de la tipología, lo mismo que de sus límites.

Secularización y Secularismo

En años recientes muchos autores han expresado la conexión cercana que existe entre el Cristianismo y la secularización, tratada aquí en el capítulo 5 y en otras partes. Me siento particularmente agradecido por el impresionante libro de mi coterráneo, Arend Th. Van Leeuwen, *Christianity in World History* (Londres, 1964). Todos los pensadores en este campo batallan con la relación entre los aspectos positivos y negativos de la secularización. Los escritores de habla inglesa se inclinan a distinguir estos aspectos usando las palabras ‘secularización’ y ‘secularismo’. Me pregunto si esta distinción verbal es útil para descubrir las características esenciales de los dos aspectos. Otros distinguen entre ‘emancipación’ y ‘secularización’ – lo que me parece una mejor distinción. En este libro usé la frase secularización ‘cristiana’ y ‘anticristiana’. Hice la observación de que muchos cristianos, impresionados por el ‘rápido cambio social’ en todas partes del mundo, están inclinados a enfatizar de más los aspectos positivos de este desarrollo y a subestimar los negativos. Espero que mi exposición, aunque intencionalmente dirigida en contra de las perspectivas cristianas pesimistas de la historias, ayude también a aquellos otros a acercarse a una concepción más bíblica que es, al mismo tiempo, más objetiva y dialéctica.