

LA ESCATOLOGIA REINTERPRETADA: UNA MIRADA A LA SEGUNDA Y TERCERA GENERACION CRISTIANA

LUIS F. GARCIA-VIANA
EX PROFESOR DEL CET

INTRODUCCION

Todos conocemos la fuerte tensión escatológica en la que vivió la primera generación cristiana y que se aprecia en sus productos literarios. Tanto la tradición Q, Pablo e incluso Marcos están inmersos en esa concepción de la escatología. Quizá el acontecimiento que desencadenó una nueva reflexión sobre la historia fue la destrucción de Jerusalén. Marcos, que escribe probablemente su evangelio por esos años, interpreta todavía en su capítulo 13 las palabras sobre la destrucción del Templo (Mc 13,5-18) y las de la parusía de Jesús (13,19-27) mediante un mismo lenguaje apocalíptico. Así expresa su íntima convicción de considerar el primer acontecimiento (la destrucción del Templo y, por consiguiente, de Jerusalén) como precursor del segundo (la parusía). La expresión «abominación de la desolación» (13,14) designaba en el mundo judío la profanación del Templo (cf. Dn 11,31). Al utilizarla en su discurso escatológico, Mc describe la destrucción del Templo como juicio de Dios sobre Israel y, por tanto, como el signo privilegiado del fin del mundo y del retorno en gloria de Cristo. Sin embargo, el mismo evangelio refleja también un cierto alejamiento del pensamiento apocalíptico. Lo vemos en alguno de los rasgos presentes incluso en el discurso escatológico del capítulo 13:

- Si Mc está de acuerdo con la proximidad del fin (Mc 9,1⁽¹⁾; 13,30), rechaza, sin embargo, todo cálculo sobre el momento exacto en que esto ocurrirá. «En cuanto al día y la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo. Sólo el Padre lo sabe» (Mc 13,32). Estamos ante un fenómeno al menos curioso, en la medida en que un apocalipsis se proponía informar a sus lectores, con la mayor precisión posible, de los acontecimientos futuros. Pero este texto de Mc les pide a sus lectores que no se dejen engañar por los que quieren darles información exacta sobre el fin. Se trata, sin duda, de ponerles en guardia contra un cierto fervor apocalíptico.
- «El evangelio debe ser predicado primero a todas las naciones» (Mc 13,10). El hecho de que antes del fin deba llevarse a cabo esta misión presupone que tenemos que pensar en un tiempo bastante largo en el que se lleve a cabo esta predicación a los gentiles. La urgencia escatológica retrocede ante la misión. Según otros textos, que deben conservar tradiciones más antiguas (cf. Mt 10,23, un texto que aunque no tiene paralelo en Lc debe pertenecer probablemente a la tradición Q), el Hijo del hombre vendría antes de que los Doce hubieran terminado la predicación en Judea.
- Mc se preocupa además por describir la vida cristiana, algo que Pablo ya había hecho extensamente, como participación a la salvación escatológica en esta vida. Es lo que se destaca en el mismo discurso escatológica mediante la presencia del Espíritu en los creyentes (Mc 13,11). Esta anticipación de la salvación no encaja bien en la apocalíptica, pues para ésta la separación del eón que está terminando y el que viene, como don exclusivo de Dios, es tajante y sin «mezcla».

Vemos, pues, que incluso los autores del NT que siguen creyendo en la proximidad del fin, tienen ciertas intuiciones que podemos considerar puntos de partida para la reflexión de la siguiente generación. En efecto, atenuada la tensión escatológica, esas intuiciones van a servir para una nueva interpretación de la historia y de la existencia creyente. Esto es lo que van a realizar determinados escritos del NT. Nos vamos a fijar especialmente en tres autores, cada uno de los cuales va a intentar desarrollar una teología de la experiencia cristiana que, sin olvidar el horizonte escatológico, tenga mucho más

(1) Lo que afirma este texto, «algunos de los que están aquí no morirán sin haber visto que el reino de Dios llega con poder», tiene una interpretación bastante clara, y es que «aunque en un sentido muy real el reino de Dios se ha acercado en las palabras y hechos de Jesús, su manifestación plena y final está todavía en el futuro, aunque según este versículo es un futuro muy próximo», D.E. NINEHAM, *Saint Mark*, Penguin Books, Harmondsworth 1963, pág. 231.

en cuenta al presente del creyente. El «alejamiento» temporal de la parusía va a tener como consecuencia una reinterpretación del tiempo, de la existencia del creyente y de la misma realidad eclesial en medio del mundo.

LA PROPUESTA LUCANA

Según la opinión de Conzelmann⁽²⁾, Lc reacciona frente a la pérdida de la tensión escatológica en la Iglesia después de la caída de Jerusalén, mediante una determinada concepción teológica de la historia. Ésta se divide en tres períodos: la historia de Israel, la vida de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Podemos aducir en favor de esta opinión dos textos del evangelio lucano. En primer lugar Lc 16,16: «La ley y los profetas llegan hasta Juan, desde entonces se anuncia la buena noticia del reino de Dios». “El *logion*, dado su paralelismo con Mt 11,12, proviene indudablemente de Q. Pero en el texto de Mt falta la precisión «desde entonces» (*apto tote*), lo cual indica, evidentemente, que la división introducida por Lc es fruto de su propio trabajo”⁽³⁾. El segundo texto lucano que podemos aducir es Lc 4,21: «Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar». El enfático «hoy» funciona como punto divisor entre el tiempo de Jesús y el tiempo de Israel. Y el tercer período de la historia, el de la Iglesia, va a intentar llevar la salvación, mediante la predicación y el testimonio, a todos los rincones del mundo a partir de Jerusalén (Hch 1,8). Esta concepción de la historia de la salvación le va a obligar a Lc a remodelar determinados elementos de sus fuentes. Lo vemos muy claramente “en la elaboración lucana del apocalipsis sinóptico. Lucas sustituye la «abominación de la desolación» de sentido escatológico en Mc 13,14 por el asedio de Jerusalén Lc 21,20, e introduce entre las profecías y epidemias, por una parte, y la persecución de los cristianos, por la otra, la observación «pero antes de todas estas cosas...», 21,12; invierte, pues, la secuencia marcana consiguiendo así que los disturbios políticos del presente no puedan ser entendidos por sus lectores como indicios del fin. A la advertencia de Mc sobre los seductores que llegarán en nombre de Jesús diciendo «yo soy» (Mc 13,6) añade Lc: «El tiempo está cerca» (21,8) y desacredita así la proximidad de la parusía como doctrina errónea”⁽⁴⁾.

Indudablemente esta perspectiva de la historia es muy diferente a la que poseen los primeros escritos del NT (Pablo y Mc), quienes al insistir en la escatología próxima hacían difícil el que se pudiera hablar del acontecimiento

(2) H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974.

(3) J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, Cristiandad, Madrid 1986, tomo 1, pág. 305.

(4) P. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, pág. 392.

de Jesús como si estuviera en el centro del tiempo (aunque fuera «central» para la fe cristiana). Lc viene a responder, desde su concepción de la escatología y de la historia de la salvación, a la imposibilidad de continuar definiendo la existencia cristiana desde la perspectiva de la expectación inminente de la parusía.

Sin embargo, no faltan en Lc textos que mantienen la espera próxima del fin (3,9.17; 10,9.11; 18,7s; 21,32). Ante esta aparente contradicción no basta con que respondamos que Lc suele ser fiel a sus fuentes y por eso nos encontramos en su evangelio con las tendencias marcenas o de Q que destacan la escatología próxima. Pensamos que para Lc estos textos tienen una función al interior de su exposición de la existencia creyente. “La aparente contradicción entre las dos tendencias escatológicas se podría quizá explicar a la luz del intento pastoral del evangelio (...). La Iglesia debe hacerse consciente de su responsabilidad en el mundo y al mismo tiempo estar vigilante. La especulación sobre cifras y el cálculo del fin son tan malsanos como el consuelo narcotizante que se agarra a un momento lejano y desconocido”. Esta va a ser la intencionalidad parenética que van a tener los textos de escatología próxima. Es verdad que Lc ha separado la caída de Jerusalén de las afirmaciones sobre el fin. Pero “para Lc la catástrofe del año 70 d.c. constituye un significativo ejemplo que podría repetirse en cualquier momento. Por eso advierte: «Procurad que vuestros corazones no se emboten por el exceso de comida, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, porque entonces ese día caerá de improviso sobre vosotros» (Lc 21,34). Una disponibilidad constante constituye por eso el nuevo santo y seña”⁽⁵⁾.

La concepción del Espíritu cambia en Lc radicalmente con respecto a Pablo como prototipo de un teólogo de escatología próxima. Para éste el Espíritu es un signo del fin. Pablo lo llama *arrabon* o arras (2 Cor 1,22; 5,5), lo que es equivalente a un depósito de dinero. Todo depósito tiene una doble función: es, por una parte, promesa del pago final y, por otra, el primer plazo de este pago. Es lo mismo que expresa Pablo cuando llama al Espíritu «los primeros frutos» (Rom 8,23)⁽⁶⁾. Vivir en el Espíritu, lo que en Pablo es equivalente a vivir «en Cristo», es vivir parcialmente en el presente de una herencia futura y tener a la vez la seguridad de su plenitud en el porvenir. Se trata de un don del tiempo escatológico que se ha hecho presente en parte en la historia como tiempo escatológico anticipado.

(5) J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1985, tomo 1, pág. 18s.

(6) En este texto de Rom la expresión, que tiene ecos en el AT (Ex 23,19; Núm. 18,12; Dt 18,4), se usa con referencia no a algo ofrecido por el hambre a Dios (así lo entendía el AT) sino a algo dado por Dios al hombre que será completado en el futuro.

Lc tiene una visión muy distinta del Espíritu. Ya no es el signo del fin, la reinterpretación lucana de la historia le hace estar presente como la acción y la presencia de Dios en las tres etapas de la historia de la salvación. Es verdad que su presencia activa en cada una de estas etapas va a ser distinta: “a) En Israel, suscita las inspiraciones individuales. b) En el tiempo de Jesús, Jesús es el único portador del Espíritu. c) Durante el tiempo de la Iglesia, Dios entrega el don del Espíritu a todos los creyentes, pero de una manera cualitativamente distinta que a Jesús. Jesús dispone del Espíritu, los creyentes son conducidos por él”⁽⁷⁾. Por eso, a partir de Pentecostés, el Espíritu es el guía e impulsor de la misión de la Iglesia (Hch 1,8; 2,4). Si el acontecimiento de Pentecostés está en el origen de la Iglesia, su eficacia se prolonga y emerge en los momentos significativos del camino cristiano. La agregación de nuevos grupos de creyentes, como los samaritanos, Cornelio y su familia o los discípulos de Juan (Hch 8,15; 10,44; 19,6), reciben el sello de su pertenencia al nuevo pueblo mesiánico por medio de un pequeño pentecostés. El Espíritu que desciende sobre estos grupos de convertidos testimonia su plena adhesión a la comunidad cristiana.

El Espíritu es el que toma la iniciativa de la nueva misión de Pablo y Bernabé (Hc 13,1-2), y es el que les cierra un camino de evangelización para abrirles a los nuevos caminos de Europa (Hch 16,6-10). “La estrategia razonable que veía Pablo para prolongar la evangelización de Asia Menor debía conducir sus pasos al oeste, hacia la importante provincia de Asia y su capital Efeso. No era éste el plan del Espíritu Santo, que impide a los misioneros anunciar la palabra en esa provincia (v.6)”⁽⁸⁾. En estos dos textos se quiere destacar que es la iniciativa divina, presente en el Espíritu, la que guía a la Iglesia y, sobre todo, la que le impide detenerse en una situación determinada descubriéndole nuevos horizontes misionales. El Espíritu mira así siempre hacia el futuro y por eso no sólo mantiene la vitalidad espiritual de la Iglesia, sino que le hace también descubrir caminos nuevos en su evangelización.

Esta perspectiva positiva del Espíritu lleva, sin embargo, consigo un cierto alejamiento de las experiencias carismáticas presentes en las comunidades paulinas (con todo lo ambiguo de estas experiencias, de lo que Pablo es perfectamente consciente, 1 Cor 14). “Para Lucas lo que es esencialmente importante del Espíritu, es que es el impulso y el motor del nuevo movimiento inaugurado en Pentecostés. No dedica más que poco tiempo a la descripción detallada del papel de los carismas en las asambleas (...) es el impacto del Espíritu en los personajes de primera fila lo que interesaba a Lucas. Aunque

(7) H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Centurion/Labor et Fides, París/Genève 1969, pág. 163.

(8) C. L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, Centurion, París 1994, pág. 171.

el autor sugiere que las manifestaciones del Espíritu eran una parte importante en la vida de la fe, pone su atención en los movimientos de la historia”⁽⁹⁾.

Cuatro son los efectos del Espíritu en la vida de la comunidad de los creyentes según el libro de los Hechos:

- Lo primero que realiza el Espíritu es posibilitar el testimonio y el anuncio evangélico. En Pentecostés, el grupo de seguidores de Jesús, hombres y mujeres, se transforma en una comunidad profética capaz de anunciar la salvación que viene del resucitado (Hch 1,8). “Gracias a la venida sobre ellos del Espíritu Santo, los apóstoles serán capaces de llevar a cabo el programa que Jesús les asigna ahora en una perspectiva de extensión geográfica: el testimonio apostólico comenzará en Jerusalén, lugar del cumplimiento de la salvación, y se extenderá «hasta las extremidades de la tierra»”⁽¹⁰⁾. Al entrar en conflicto este testimonio con las autoridades judías se realizará la promesa de Jesús que aseguró la asistencia del Espíritu a los testigos de la fe ante los tribunales (Lc 12,12, Hch 5,32).
- Gracias a la fuerza del Espíritu, presente en los evangelizadores, éstos llevarán a cabo su tarea con libertad y audacia. Es lo que se expresa en Hch con el término “parresía”, con múltiples connotaciones como libertad de palabra, franqueza, coraje, audacia, constancia y confianza⁽¹¹⁾. Esta libertad y coraje se manifestará especialmente en las situaciones conflictivas donde el Espíritu será la fuente de la parresía del anuncio (Hch 2,29; 4,13.29.31; 28, 31).
- Este testimonio estará acompañado por la sabiduría. En la tradición bíblica sabiduría y Espíritu están tan íntimamente asociados que en algunos textos su acción se identifica. Según Hch, el Espíritu va a ayudar a que el evangelizador pueda intuir en la historia el designio de Dios (ésta es la obra de la sabiduría) y proclamarlo después con fuerza y convicción. Un modelo ejemplar de esta tarea sapiencial es Esteban, definido como un hombre «lleno de Espíritu Santo y sabiduría» (6,3). Un buen ejemplo del despliegue de esta sabiduría, dada por el Espíritu para la evangelización, es el discurso de Esteban que recorre las distintas etapas bíblicas, haciendo una relectura «sabia», destacando sus valores salvíficos y reconstruyendo así la trama del designio de Dios en la historia que culmina en Jesús (7,154).

(9) D. JUEL, *Luc-Actes. La promesse de l'histoire*, Cerf, París 1987, pág. 150.

(10) C. L'ÉPLATTENIER, *o.c.*, pág. 17.

(11) Cf. H. C. HAHN, “Confianza, valentía” en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980, tomo 1, págs. 295-297.

Dos últimos rasgos del evangelio lucano nos ayudan también a entender la existencia creyente en una etapa del cristianismo primitivo en la que la intensidad escatológica ha disminuido. Se trata, en primer lugar, de un rasgo cristológico. El título que con mayor frecuencia se atribuye a Jesús en el evangelio de Lc es el de *Kyrios* (=Señor). Mientras que en la predicación cristiana primitiva, este título estaba vinculado a la resurrección (Hch 2,34-36)⁽¹²⁾, en Lc se aplica también a Jesús durante su ministerio público. Lo que no existía en Mc (salvo quizá Mc 11,3), se hace en Lc normal (ver Lc 7,13.19; 10,1.39; 11,39; 12,42, etc.). Hay, además, que notar que Lc emplea el título *Kyrios* en los orígenes mismos de la existencia de Jesús. Así lo encontramos en el mensaje celeste a los pastores de Belén o en el saludo de Isabel a María (Lc 2,11; 1,43). Un apelativo propio de la resurrección de Jesús, en la cristología primitiva, incide así en su vida pública e incluso descifra el significado del niño que va a nacer. Este desplazamiento del título desde la exaltación de Jesús a la vida terrestre, no sólo descubre nuevas dimensiones de la cristología, sino que transforma también la relación del creyente con Jesús. Ya no se trata de esperar ansiosamente su venida sino de vivir cotidianamente en el ámbito del señorío de Jesús. El título de «Señor» despliega así todas sus posibilidades relacionales y nos invita a vivir la vida recordando la vida del Señor. Y esto nos lleva al punto siguiente.

Un último rasgo lucano que nos interesa para comprender la existencia del creyente es el carácter «histórico» de su evangelio, el ser una narración que nos recuerda la vida de Jesús. Y su recuerdo, como incitación a la vida, es fundamental para todos los que creemos en él. Pablo, como prototipo de la primera generación cristiana, no ha necesitado del recuerdo de los dichos y hechos de Jesús para su «evangelio». Le bastó con recordar el *kerygma* del crucificado y el resucitado. Pero cuando se escribe Lc-Hch, unos veinte o treinta años después de la muerte de Pablo, la situación ha cambiado enormemente. Los cristianos, un término que Pablo desconoce totalmente, son ahora un grupo religioso que se distingue claramente del judaísmo (Hch 11,26; 26,28). La presencia del judeocristianismo en la iglesia lucana debe ser probablemente muy escasa. Por eso Lc, que se dirige en su obra a lectores fundamentalmente helenistas, tiene que recordarles la continuidad de la historia de la salvación y el cumplimiento de las promesas del AT. Hay quizá como trasfondo de esta insistencia lucana “una crisis de identidad que se estaba produciendo en la época en que Lucas escribe su evangelio. la paulatina desaparición

(12) Probablemente Jesús, durante su vida terrestre, pudo ser llamado «Señor» (Mc 7,28) en reconocimiento de su autoridad como maestro y profeta escatológico. Después de Pascua, uno de los textos más importantes del AT que se aplican al Resucitado es el Sal 110,1. En él la palabra «Señor» se usa para dirigirse a Dios y al rey mesiánico (cf. Hch 2,34). La aplicación de este texto a Jesús significa que el título «Señor» de su vida terrestre asciende de nivel para convertirse en un título mesiánico (1 Cor 16,22; Ap 22,20).

ción del judeocristianismo y el rechazo persistente del evangelio por los judíos (véase Hch 13,46-47; 28,24-28) podían llevar a las comunidades cristianas, predominantemente oriundas del paganismo, a apartarse de la historia que les había precedido (Israel y Jesús). No es una hipótesis descabellada si tenemos en cuenta que por este tiempo comenzó a surgir el movimiento gnóstico, cargado de una fuerte tendencia ahistórica”⁽¹³⁾. Toda esta tarea de recuerdo adquiere sentido en una época, finales del s.I, en la que la tensión escatológica estaba decreciendo y el entusiasmo de los primeros momentos empieza a desaparecer. El recuerdo de los dichos y los hechos de Jesús y el de los primeros momentos de la Iglesia tiene así la finalidad de poner de nuevo ante los lectores cristianos las exigencias cristianas con toda su intensidad⁽¹⁴⁾. El recuerdo tiene, pues, una motivación pastoral y espiritual. Sin olvidar que, “como toda obra historiográfica, la redacción de Luc-Actes está impulsada por una *búsqueda de identidad* (...) la memoria del origen da sentido a la identidad cristiana”⁽¹⁵⁾.

EL EVANGELIO DE JUAN

La tendencia cada vez más acentuada en la investigación joánica es la de destacar su desarrollo comunitario en varias etapas. Un desarrollo que va a dar lugar a diferentes productos literarios. Las etapas por las que ha pasado la comunidad joánica podríamos explicitarlas así: existencia en la sinagoga judía, expulsión de ella (Jn 9,22; 16,2), aislamiento y búsqueda de una identidad en medio de una profunda vivencia espiritual, encuentro con otras tradiciones cristianas a las que podemos llamar petrinas (Jn 21) y, por último, división de la misma comunidad joánica (1 Jn 2,19)⁽¹⁶⁾. “El cristianismo del cuarto evangelio representa un tipo radical cuando comprendemos lo que dice realmente y no simplemente el sentido domesticado que se le dio a menudo más tarde”⁽¹⁷⁾. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en la perspectiva peculiar de la escatología joánica. Lo que parece más sorprendente de ella es el carácter presente de lo que el judaísmo y la tradición sinóptica consideraba como específico de la

(13) L.F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas en Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Madrid 1995, págs. 187s.

(14) El *Sitz im Leben* de la comunidad lucana es muy similar al de la mateana. ¿No se tratará de un problema «época 1»? Cf. J.ZUMSTEIN, *Mateo el teólogo*, Verbo Divino, Estella 1990, pág. 24.

(15) D. MARGUERAT, *Juifs et chrétiens selon Luc-Actes en Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Labor et Fides, Genève 1996, pág. 176.

(16) Una breve presentación de esta historia comunitaria y literaria se puede ver en L.F. GARCÍA-VIANA, *El cuarto evangelio. Historia, teología y relato*, San Pablo, Madrid 1996, págs. 7-28.

(17) J. REUMANN, *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford University Press, Oxford 1991, pág. 64.

escatología definitiva (Jn 5,24-26). La noción de «vida eterna» es para Jn, lo que puede parecer contradictorio, una realidad experimentada en el presente. Lo mismo ocurre con el juicio que es ya una realidad pasada para el que ha creído en «el nombre del Hijo único de Dios» (Jn 3,18). De esta manera, los grandes acontecimientos esperados en la segunda venida de Cristo lo experimentan los creyentes joánicos en su vida presente. Incluso la resurrección ha dejado de ser una expectativa para convertirse en una realidad vivida en el hoy (Jn 5,25)⁽¹⁸⁾. Es verdad que también encontramos algunos textos que presentan una escatología más clásica y futura (5,28-29; 6,39-40). Son textos que los especialistas explican bien por inserciones posteriores de un redactor que intenta acercar las tradiciones joánicas a las dominantes en la mayoría de las tradiciones cristianas o bien por una aceptación de la misma comunidad joánica de estas dimensiones futuras de la escatología en una etapa posterior a la primera redacción del evangelio. Pero lo que sí es claro es la tendencia dominante en el evangelio de una escatología realizada donde el futuro se ha hecho presente. Es verdad que esta presencia de la escatología en la vida del creyente es destacada por todas las tradiciones cristianas, pero ninguna de esas tradiciones va tan lejos como hace Jn al valorar la intensidad de esa presencia del futuro en el hoy. Es un rasgo que acredita la profunda experiencia espiritual que debía existir en la comunidad joánica. Lo vamos a ver más detenidamente en la concepción que tiene Jn del Espíritu.

Jn suele llamar al Espíritu el Paráclito, o mejor dicho, «otro paráclito», implicando que Jesús fue el primer paráclito (Jn 14,16s). La palabra “parakletos” significa en el lenguaje jurídico griego un abogado defensor o un consolador. Jn expresa con este concepto que aunque Jesús, que fue el primer abogado o consolador, se está alejando (recordemos que el texto que acabamos de citar está en el discurso de despedida de Jesús)⁽¹⁹⁾, sin embargo no los va a dejar huérfanos (14,18) porque les enviará el Espíritu. La concepción de éste ha cambiado profundamente con respecto a los textos primitivos cristianos operando en ellos una selección para destacar, o incluso crear, determinadas funciones del Espíritu. Así Jn destaca, en primer lugar, la íntima presencia del Padre y del Hijo que el Espíritu mediatiza (14,20s). A través de esta presencia del Espíritu en el creyente, Jesús y el Padre vendrán y habitarán en él (14,23).

(18) No es ocioso destacar aquí que la perspectiva joánica se aproxima, sería quizá excesivo decir que se identifica, a la de los protognósticos de Corinto, contra los que lucha Pablo (1 Cor 15,12-28), y a la de los «gnósticos» a los que combaten las cartas Pastorales (2 Tim 2,18).

(19) “La cuestión que centra los discursos de adiós es saber cómo los discípulos guardarán su fidelidad a Cristo. ¿Cómo, en términos joánicos, *permanecer* en Cristo, siendo así que Jesús se va? Toda la cuestión de la fidelidad del cristianismo a su tradición fundadora se percibe como trasfondo de estos propósitos. Con esta problemática, precisamente, se articula la teología del Paráclito”, D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor et Fides, Genève 1990, pág. 209.

Los discípulos de Jesús, piensa Jn, no van a poder comprender plenamente todo lo que Jesús dijo o hizo hasta que éste sea glorificado (16,12.25). A partir de ese momento, el Paráclito va a llevar a cabo una tarea que podríamos calificar de sapiencial: se trata de recordar y actualizar las enseñanzas de Jesús para la comunidad joánica (2,22; 14,26). Él es el verdadero intérprete de las tradiciones de Jesús que así descubren todas sus riquezas y sus posibilidades en otras situaciones. Gracias a esta función carismática y sapiencial, el Espíritu conduce a los creyentes joánicos a «la verdad plena» (16,13). «La «verdad» a la que el Paráclito conduce a la comunidad debe tener el mismo sentido que la «verdad» en otros lugares del evangelio: la creencia en Jesús como la única revelación del Padre y el que habla las palabras de Dios (cf. Jn 3,20.33; 8,40.47). El Paráclito ayuda a la comunidad a llevar a su plenitud el mandato de 8,31-32: «Si permanecéis en mi palabra, sois verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres»⁽²⁰⁾.

Hay, pues, por parte del Espíritu una tarea de profundización en las tradiciones de Jesús que permitirá conservarle su actualidad, una tarea no muy alejada, aunque los contextos sociales y teológicos sean muy distintos, de la del rabinato cristiano en la iglesia mateana (Mt 13,52). El evangelio de Jn, como obra literaria, es el fruto de esta tarea sapiencial del Paráclito que trabaja por medio del discípulo amado y sus discípulos. Así, el cuarto evangelio, al hacer memoria de las palabras y los hechos de Jesús, no sólo los salva del olvido, sino que los actualiza y establece su pertinencia para la comunidad joánica. Esta es la gran tarea del Espíritu.

La eclesiología de Jn tiene también rasgos peculiares con respecto a los otros testigos neotestamentarios⁽²¹⁾. Su dimensión más específica es su fuerte carga cristológica. Hay Iglesia allí donde hay creyentes unidos íntima y vitalmente con Jesús, donde los sarmientos están unidos a la vid y escuchan la voz de su pastor («vid», y «pastor» son símbolos de Jesús). La cristología precede, quizá no cronológicamente pero sí en importancia, a lo eclesiológico. Por eso al describir la vida del creyente, Jn insiste en el «permanecer en Jesús», ya que separados de él nada podemos hacer. Y este enraizamiento en él lleva necesariamente a vivir de acuerdo con él. Así el «permanecer en Jesús» se transforma inmediatamente en «dar frutos» (Jn 15,3-5).

Pero más allá de esta insistencia en la unión vital con Jesús, la eclesiología de Jn es prácticamente inexistente en el sentido institucional del término. La comunidad joánica consiste en un grupo de hombres y mujeres que, unidos estrechamente al Señor, viven el amor cotidianamente. Fuera de la figura del

(20) P. PERKINS, *The Gospel According to John* en *The New Jerome Biblical Commentary*, G. Chapman, London 1990, pág. 977.

(21) L.F. GARCÍA-VIANA, *o.c.*, págs. 87-96.

discípulo amado, cuyo testimonio es el fundamento del evangelio, no hay ninguna estructura de autoridad o referencia a los ministerios. Todos son participantes del Espíritu como hijos de Dios. “Para los cristianos joánicos, el Espíritu, no alguna figura apostólica del pasado, aporta el recuerdo de todo lo que Jesús ha dicho (Jn 14,26). La comunidad, siguiendo el ejemplo del discípulo amado, percibe el verdadero significado de las palabras y los hechos de Jesús recordando, bajo la guía inspirada del Espíritu, lo que Jesús ha dicho (Jn 2,22) y el testimonio de las Escrituras sobre él (2,17; 12,161)”⁽²²⁾.

Esta comunidad, profundamente espiritual y carismática y con acentuados rasgos sectarios (no empleo aquí la palabra peyorativamente sino descriptivamente), pasados los años, confluyó con otras corrientes cristianas que podemos considerar petrinas (cf. Jn 21, un capítulo añadido al evangelio original). Las perspectivas institucionales emergen y en la segunda y tercera carta de Juan se habla de un «presbítero» como su autor (2 Jn 1; 3 Jn 1). Incluso podríamos pensar con bastante certeza que el autor de 1 Jn actúa y escribe como quien tiene una autoridad institucional que no es definida con un título. Pero sabemos que esta carta supone un acercamiento de la tradición joánica a perspectivas teológicas y existenciales más «ortodoxas». ¿Necesitaba el mundo de Jn acceder a un cierto nivel institucional para perdurar?

LAS CARTAS PASTORALES

Una mirada atenta a estas cartas, que provienen probablemente de la primera mitad del s.II⁽²³⁾, nos da la impresión de encontrarnos ante códigos de comportamiento cristiano muy similares a las exhortaciones que encontramos en las obras judías o paganas de la época, y ante una gran preocupación por el ordo eclesial y su sucesión. “Estas cartas destacan, pues, el orden eclesial y la moralidad y funcionan así como constituciones oficiales para sus respectivas iglesias”⁽²⁴⁾. Estas son, quizá, sus dos grandes perspectivas. Si comparamos la característica eclesial de las cartas auténticas de Pablo con la de las Pastorales nos encontramos con cambios muy significativos:

- Las iglesias de Pablo eran comunidades carismáticas, es decir, comunidades en las que todos los creyentes habían recibido el don del Espíritu de Dios y sus dones específicos (en griego *charismata*) para

(22) S. BROWN, *The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1993, págs. 152s.

(23) Sobre esta ubicación histórica y su carácter pseudonómico se pueden leer las razones aducidas en las introducciones de Vielhauer, Lohse o Wikenhauser-Schmid.

(24) J.H. NEYREY, *The Pastoral Epistles* en D. BERGANT-R.J. KARRIS (dir.), *The Colledgeville Bible Commentary*, Liturgical Press, Colledgeville 1989, pág. 1.198.

permitirles servir a los demás como maestros, profetas, evangelistas, personas con poder de curar enfermedades o hablar lenguas o interpretarlas, etc. Fuera de Pablo no había nadie que gobernara por encima de los demás, pues todos habían recibido igualmente el Espíritu. De hecho, cuando en la comunidad de Corinto se plantean graves problemas, Pablo escribe a toda la iglesia. ¿Por qué no se dirige a un obispo o presbítero que pudiera tomar decisiones con respecto a sus problemas? Simplemente porque no existía una persona así en Corinto. Así es como Pablo piensa que debe ser la iglesia (cf. 1 Cor 12-14).

- En las cartas Pastorales domina lo que podemos llamar el principio ministerial. No se conoce otro carisma que el ministerial que se recibe mediante la imposición de las manos (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). Y este carisma se manifiesta exteriormente en la firme adhesión a la tradición, a la «sana enseñanza» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) y al «depósito» como patrimonio intangible que el ministro debe custodiar para que se conserve en su pureza y lo transmita a las siguientes generaciones (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). La Iglesia tiene así una fuerte carga institucional con rasgos preferentemente, aunque no únicamente, estáticos. Su cualidad más destacada es la de permanecer idéntica a sí misma. Mientras que Pablo tiene una visión expansiva de la Iglesia, en las Pastorales ésta es fundamentalmente defensiva.
- La comunidad queda totalmente en la sombra. De ella se dice que ora y escucha la enseñanza (1 Tim 2,1.8; 4,13.16). Ésta, como vimos, está exclusivamente vinculada a los ministros (episcopos o presbíteros). Tampoco se habla de la participación de la comunidad en la elección de los candidatos a ejercer un ministerio (1 Tim 5,22; Tit 1,5s). La comunidad es, pues, únicamente el campo de acción del ministro y el objetivo de sus afanes pastorales. El elemento carismático y dinámico de la Iglesia, tal y como existía en las comunidades paulinas, ha cedido su lugar al principio ministerial.

Nos podríamos preguntar el motivo de este cambio tan importante en la concepción de la comunidad eclesial. Varias razones han debido incidir en ello. En primer lugar, la desaparición de la tensión escatológica ha favorecido una distensión de la existencia creyente y, un rasgo típico de estas cartas, la predilección por lo que da seguridad y estabilidad. Es algo impensable de una comunidad donde predominara el principio carismático. Y, en segundo lugar, debemos también tener en cuenta la amenaza que representaba la herejía para la vida eclesial. Esto quizá podría explicar la centralidad de la «sana

enseñanza»⁽²⁵⁾ en la concepción eclesial de estas cartas. Este doble motivo explica quizá también la imagen específica que caracteriza a la Iglesia en estas cartas: «La casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo» (1 Tim 3,15). Es un concepto bien conocido en la comunidad de Qumrán (1 QS 5,6; 8,5; 9,6) del que se pueden encontrar ecos en el AT (Os 8,1; 9,8.15; Jer 12,7; Zac 9,8). Pero lo interesante no son los orígenes de la expresión sino su significado concreto en las cartas Pastorales. Se trata de una casa en la que hay que vivir conforme a unas reglas fijas que provienen de un orden doméstico (1 Tim 3,1-13; 5,3-6; Tit 2,1-10)⁽²⁶⁾. En esta casa, estructurada patriarcalmente, viven seguros todos los que se atienen a una sana doctrina, siendo excluidos de ella los que se han desviado hacia la herejía.

¿Cómo entiende la vida cristiana el autor de estas cartas? Nos dice que debemos «vivir en esta edad con templanza [o sobriedad], justicia y piedad» (Tit 2,12). Se trata de una enumeración que nos lleva a los ideales éticos helenistas. Se añoran, además, unas condiciones políticas en las que los cristianos «podamos vivir tranquilos y serenos con toda piedad y dignidad» (1 Tim 2,2). Se ven así positivamente las situaciones sociales pacíficas y sin conflictos, porque son provechosas para una vida piadosa. La ausencia de pruebas y tribulaciones es conveniente para la vida cristiana. Ha desaparecido totalmente un dato del pensamiento escatológico, y es el interpretar las tribulaciones o persecuciones como anuncio de la inminencia del fin. Esta forma de entender la vida ha sido designada como el ideal de la «burguesía cristiana» (Dibelius). El ser cristiano adquiere en su práctica una forma que lo acerca al comportamiento ejemplar y civilmente aceptado. Para las Pastorales, «el cristianismo no era un movimiento contracultural próximo a los primeros cínicos. Mantiene más bien los valores fundamentales de la sociedad romana»⁽²⁷⁾. Por eso al autor de estas cartas «no le gustan los extremos de carácter pneumático o ascético. Tiene los ojos fijos en la moderación y la modestia, que en su espíritu son el patrimonio natural de la piedad»⁽²⁸⁾. Es una ética realista que se aleja de todo idealismo utópico o alternativo. Le falta totalmente la motivación escatológica y pneumatológica que caracterizan a la ética paulina⁽²⁹⁾.

(25) «Su caracterización como «sana» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), como «buena» (1 Tim 4,6), y como «la doctrina que está de acuerdo con la piedad» (1 Tim 6,3) demuestra que es vista como lo opuesto a la falsa enseñanza», H.-F. WEISS en H. BALZ-G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, T. and T. Clark, Edinburgh 1990, tomo 1, pág. 317. Hay traducción castellana.

(26) La influencia del modelo doméstico y patriarcal en esta imagen es destacada, con razón, por la exégesis feminista. Cf. E.S. FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Cerf, París 1986, págs. 351-465. Hay traducción castellana.

(27) R.A. WILD, *The Pastoral Letters* en *The New Jerome Biblical Commentary*, pág. 893.

(28) H.-D. WENDLAND, *Éthique du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1972, pág. 114.

Consecuencia de todo lo que decimos es el papel de la mujer en las cartas Pastorales (1 Tim 2,9-15; 5,13). Si se afirma que la mujer se salvará por su maternidad (1 Tim 2,15), el autor no nos está dando una interpretación intemporal de su papel social, como afirman determinados grupos cristianos conservadores de nuestros días, sino oponiéndose a los herejes que proscribían el matrimonio (1 Tim 4,3). Del conjunto de los textos sobre la mujer de estas cartas se deducen fuertes diferencias con respecto a las cartas auténticas de Pablo. Sorprende, entre otras cosas, el silencio exigido a las mujeres en las reuniones comunitarias (1 Tim 2,11). “La instrucción de que las mujeres deben guardar silencio es muy problemática: (1) En las iglesias paulinas había mujeres profetisas (1 Cor 11,1-13) y diaconisas (ver Febe, Rom 16,1). (2) las iglesias de Pablo experimentaron un destacable grado de igualdad entre hombres y mujeres (Gal 3,28), igualdad basada en el evangelio de que Cristo ha redimido a todos y que Dios ha llamado a *todos* por gracia. Aquí, sin embargo, vemos a una comunidad que profesa la misma igualdad de llamada por Dios (1 Tim 2,5), pero su estructura social es considerablemente más restrictiva y las implicaciones del evangelio a este respecto han cambiado”⁽²⁹⁾. Estas restricciones y la superioridad del hombre sobre la mujer se justifican además mediante una interpretación extraña del libro del Génesis (1 Tim 2,13s). Se trata de un *midrash*, o lectura actualizada del Génesis, próximo a los argumentos rabínicos que defienden la misma desigualdad. A través de esta interpretación se transparenta un cierto antifeminismo muy condicionado por la cultura y el mundo social del autor.

Las cartas Pastorales reflejan el esquema social típico de la sociedad de su tiempo que restringía el papel de la mujer en la asamblea eclesial y en el mundo familiar y social. Se olvidan así de un aspecto importante del mensaje evangélico. El mismo modelo eclesial elegido, el hogar patriarcal, impedía que las mujeres pudieran ser designadas líderes o miembros activos de la comunidad. Todo ello nos obliga “a reflexionar sobre las reglas de la interpretación de la Escritura. Dar un valor absoluto a cada versículo, según la tentación fundamentalista, conduce a consecuencias desastrosas e introduce verdaderas contradicciones en el texto sagrado. En el caso presente, hay que reconocer que, frente a las tensiones que se advierten en la comunidad, el autor piensa

(29) “Esto no significa que la espera escatológica esté totalmente abandonada. En Tit 2,12s se habla expresamente de la «espera de la promesa dichosa», de la «manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador Jesucristo»; pero no se puede llamar a esto una espera próxima. Hay que instalarse en el mundo”, H.-D. WENDLAND, *o.c.*, pág. 115.

(30) J. H. NEYREY, *o.c.*, pág. 1.202. Frente a esta igualdad paulina se encuentra el controvertido texto de 1 Cor 14,34-36. No se trata de un texto que exponga la opinión de Pablo sino la de algún contrario a él en Corinto o la de opiniones posteriores (el texto puede ser una interpolación no paulina), cf. N. FLANAGAN y E. H. SNYDER, *Did Paul Put down Women in 1 Cor 14,34-36?*, BTB XI (19X1), págs. 10-12.

suprimirlas con una prohibición. Teniendo en cuenta la actitud general de Cristo con las mujeres y el lugar que se les reconoce en las cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles, esta prohibición no puede tener más que un valor circunstancial”⁽³¹⁾. Basarse en este texto para negar un ministerio eclesial femenino es, interpretando esta negativa benévolamente, un gran error de interpretación.

El principio ministerial, la pérdida de ciertas características dinámicas de la fe sustituidas por la búsqueda de la corrección de la doctrina, el olvido de una concepción de la vida creyente llena del Espíritu y sus carismas y la desaparición de toda tensión escatológica, transforman a la comunidad cristiana, tal y como se refleja en las cartas Pastorales, en un grupo de la tercera generación cristiana que busca englobar ciudadanos piadosos y honrados⁽³²⁾. En él, la igualdad inicial de hombres y mujeres, de la que Pablo nos da testimonio, ha desaparecido. Se trata, sin duda alguna, de cambios importantes y no siempre positivos. Sin embargo, no todo es negativo en estas iglesias. “Las iglesias de las cartas Pastorales adaptaron seriamente el evangelio a sus situaciones específicas. Mientras crecían desde pequeños grupos comunitarios hacia amplias iglesias urbanas, sufrían las presiones y dificultades de todo grupo religioso que crece. Y ahí está su importancia para nosotros, la justificación para adaptarse y desarrollarse frente a nuevas culturas y situaciones. Sería, por supuesto, un error que nuestras iglesias imitaran y sintieran como las Pastorales; debemos predicar el evangelio en nuestro propio mundo, no atados simplemente a viejas tradiciones y formulaciones que se ajustaban a un mundo que pasó hace ya mucho tiempo”⁽³³⁾.

REFLEXIONES FINALES

Después de haber expuesto estas tres respuestas a la situación de escatología diferida que se inicia en el cristianismo después de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.)⁽³⁴⁾, bueno es que ahora intentemos destacar aquellos elementos que nos parecen más positivos para una posible actualización. Entra-

(31) E. COTHENET, *Las cartas Pastorales*, Verbo Divino, Estella 1991, pág. 50.

(32) Algún autor va incluso más lejos y afirma que en estas cartas “el mismo evangelio tiene una función civilizadora: enseña a la gente cómo llegar a ser miembros de una sociedad”, L.T. JOHNSON, *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, SCM Press, London 1986, pág. 404. Interiorizado en la comunidad el modelo social imperante en el mundo que le rodea, se transforma éste en el que se propone a cada uno de los creyentes como más coherente o adecuado con el seguimiento de Jesús.

(33) J.H. NEYREY, *o.c.*, pág. 1.199.

(34) No toda la literatura cristiana posterior a la destrucción de Jerusalén va a respetar este retraso de la escatología. El libro del Apocalipsis mantiene una escatología próxima («lo que va a suceder pronto», Ap 1,1; 22,6) debido probablemente a la persecución desencadenada por el emperador Domiciano.

mos así en el terreno de la hermenéutica. Somos, por supuesto, conscientes, de las limitaciones de las propuestas de estos tres escritos. Aunque sólo sea por su indudable contextualización en una época y una problemática que no son las nuestras. Acabamos de enunciar, en el último párrafo del punto anterior, las «debilidades» de las cartas Pastorales. Podríamos también añadir el ambiente un tanto sectario (y aquí empleo la palabra peyorativamente)⁽³⁵⁾ y poco volcado en la misión hacia el mundo de la tradición joánica. Pero lo que quisiera ahora es subrayar aquellos elementos o reflexiones lucanas, joánicas o de las cartas Pastorales que me parecen (reconozco que la selección es totalmente subjetiva y personal) especialmente interesantes para la vida de los creyentes y de la comunidad eclesial en nuestros días:

- Gracias a su teología de la historia, Lucas ha subrayado una concepción de la historia que es muy importante para la existencia creyente. Si, por una parte, la comunidad cristiana camina hacia el futuro dando testimonio en su misión del Resucitado (el «Señor» de la comunidad lucana), por otra parte no olvida que el recuerdo de Jesús es el alma de su vida presente y de su «obstinación» misionera. El recuerdo se transforma así en vida, en historia personal y comunitaria. Misión y recuerdo están profundamente unidos. Pero tengamos en cuenta que el recuerdo es no sólo «cognitivo» sino «práxico». “Recuperar a Jesús no significa sólo tener noticia de lo que fue en concreto su vida, misión y destino, sino participar en ello y reproducirlo a lo largo de la historia”⁽³⁶⁾.
- La aportación eclesial del evangelio de Juan me parece también especialmente interesante para la vida de la comunidad cristiana de nuestros días. El enraizamiento en Jesús de toda dimensión comunitaria, la necesidad de vivir profundamente la relación con Jesús como rasgo capital de todos los que forman parte de la Iglesia sintoniza con lo que uno de los teólogos más lucidos de nuestro tiempo dice en su última obra: “Necesitamos seriamente una eclesiología negativa, una teología de la Iglesia en contrapunto, si pensamos llegar a un equilibrio adecuado y desembarazarnos del eclesiocentrismo secular que caracteriza al fenómeno de la «religión cristiana»”⁽³⁷⁾.

(35) Sobre los diferentes significados que el término «secta» tiene en la sociología de la religión se puede consultar J. BOSCH, *Sectas* en C. LORISTAN-J.J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, págs. 1.274-1.281.

(36) J. SOBRINO, *Seguimiento de Jesús en Conceptos fundamentales del cristianismo*, pág. 1.290.

(37) E. SCHILLEBEEGKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Gerf, París 1992, pág. 26. Hay traducción castellana.

- No debemos olvidar otra aportación importante del evangelio de Juan. Y es lo que hemos llamado la tarea sapiencial del Espíritu quien «salva del olvido» y actualiza el mensaje de Jesús en contextos distintos a los del primer tercio del s.I en Palestina. Esa dimensión sapiencial expresa una tarea permanente en toda auténtica experiencia cristiana y que hoy tampoco debemos olvidar. ¿Podríamos vivir, abrir nuevos caminos en las sendas de la perplejidad de la vida y de la historia sin ese discernimiento «cognitivo» del Espíritu? La comunidad de Juan nos aporta aquí un dato esencial para la vida cristiana de todos los tiempos.
- Las cartas Pastorales, que presentan aspectos quizá más negativos que el mundo lucano y joánica, nos aportan sin embargo un elemento positivo que el creyente y la comunidad cristiana debe tener en cuenta para vivir el seguimiento de Jesús en nuestro mundo. Se trata del diálogo y la «encarnación» en nuestro mundo social y cultural. Ya vimos las consecuencias, en parte negativas, que ese diálogo tuvo para aquellas comunidades. Pero no podemos negar el carácter positivo del impulso. También nosotros debemos vivir en el hoy de nuestra sociedad, teniendo en cuenta una contextualización muy plural, ya que no existe un único mundo cultural y social. No podemos vivir fuera del mundo o, lo que es peor, intentar mantener un mundo social y cultural que pertenece irremediabilmente al pasado (lo que muchas voces ha pretendido hacer la Iglesia). Sin embargo, si vemos positivamente este impulso, no debemos olvidar, y es quizá aquí donde las cartas Pastorales fallaron, que la comunidad cristiana se debe presentar ante el mundo como una comunidad alternativa. Intentando no caer en un grupo «sectario», la Iglesia debe permanecer fiel al distintivo testimonio cristiano⁽³⁸⁾. Vivir en nuestro mundo el seguimiento de Jesús nos exige abandonar el gueto y evitar identificarnos plenamente con nuestro mundo social y cultural, lo que nos haría absolutamente irrelevantes. Es un desafío para la Iglesia de hoy.

Luis F. García-Viana

(38) Es interesante a este respecto la reflexión de Gerhard LOHFINK sobre la Iglesia como «sociedad contrastante». Ver el capítulo cuarto de su libro, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1989.