

CRÓNICAS Y BIBLIOGRAFÍA

LA ESPERANZA EN LA BIBLIA *

(XXX Semana Bíblica Española)

La «esperanza en la Biblia» fue el tema central de la XXX Semana bíblica española, que se celebró en Madrid, del 21 al 25 de septiembre de 1970. Toda la Biblia es un tratado de esperanza: el Antiguo Testamento espera en Aquel que ha de venir; el Nuevo Testamento lo hace en Aquel que ya ha venido, pero que volverá. En Cristo, el hombre posee la seguridad de las cosas que espera, la demostración de lo que no ve: «Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebr 11, 1). Es en la Biblia donde se encuentran igualmente las más bellas definiciones existenciales de la esperanza: «Por esta causa sufro, pero no me avergüenzo, porque sé a quien me he confiado, y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día» (2 Tim 1, 12).

Pero, además de su «biblicidad», la esperanza es algo que pertenece mucho al hombre actual, que mira más que nunca «hacia adelante». Se trata de algo más que de una pura curiosidad insatisfecha; en este estado de espíritu hay algo más que el optimismo militante que quiere convertir todas las posibilidades en seguridades. En muchos aspectos la esperanza ha pasado a ser el concepto central de la teología.

Por esa «biblicidad» y «actualidad» de la esperanza, el tema escogido para la XXX Semana bíblica española parecía un acierto. Sin embargo, la asistencia resultó inferior a la de otros años. No es cosa fácil detectar las razones de esta disminución del número de asistentes, que pareció indicar cierto desinterés por el tema, o, quizá, por el modo como se iba a desarrollar, según el programa.

G. LORENZO (Deusto): *La escatología como problema hermenéutico de la teología.*

Las primeras palabras del ponente fueron un duro reproche a una teología que ha interpretado el mundo, pero que poco ha hecho para transformarlo. G. Lorenzo parecía hacer suyas las palabras de Marx,

* Las notas son del autor de esta relación.

cuando recrimina a los filósofos no haber hecho otra cosa que interpretar el mundo, pero sin buscar su transformación.

La teología ha de responder a las cuestiones y a los problemas que se plantean al hombre de hoy, al hombre de la calle, a no ser que los «teólogos» prefieran seguir profesando una teología académica, sin garra ni mordiente ¹.

1. Inmediatamente señala el conferenciante la necesidad de una teología dinámica. La historia enseña que una teología demasiado «ortodoxa» es una teología inútil. Consecuentemente, hay que pasar de la «ortodoxia» a la «ortopraxis»; y ello como imperativo de un *factum salvificum: verité de fait - verité à faire*. Éste es el pensamiento de Metz cuando habla de «el mundo como historia, la fe como esperanza y la teología como escatología». El *establishment* en la teología y en la Iglesia significa convertir el Evangelio en un auténtico opio del pueblo.

De ahí la necesidad de una escatología que canalice las corrientes teológicas en torno al hombre, al mundo y Dios. Esta escatología llevará consigo un nuevo sentido de la trascendencia como futuro, en sentido temporal no espacial. Este futuro es el horizonte de la conciencia actual. Situación ésta que exige una metodología de iniciativa histórica en una doble vertiente de immanencia y trascendencia.

El presente está condicionado por el pretérito y por el futuro. Pasado y presente no se resuelven en sí, no acaban en ellos mismos, sino que están abiertos al futuro. El presente es el tiempo de Dios puesto a disposición del hombre. No existen dos mundos, sino uno solo. Dios no se opone al mundo ni el mundo a Dios: Dios y el mundo no se pueden oponer, pero sí contraponer.

Immanencia y trascendencia son elementos del devenir histórico. Si Dios es el Dios que vendrá, no es un Dios muerto sino un Dios viviente. Si Dios es el Dios del futuro del mundo, Dios tiene que asistir al mundo en su misma historia.

2. El futuro es el gran problema de la teología. De ahí que haya que hablar de la esperanza como de una *spes quaerens intellectum*. La esperanza introduce la fe en la historia. Está basada en la realidad (axiología) y dirigida a la promesa (teología) de las *magnalia Dei*. La fe, en la cual descansa la esperanza, es una fe dilatada. Esta fe en Cristo transforma la esperanza en confianza. Descubre a Jesucristo como centro y corazón de la revelación, según el Vaticano II.

Al llegar aquí, el ponente hizo una afirmación que desgraciadamente no desarrolló: la revelación no está acabada porque es promesa ².

¹ Los marxistas recriminan, y con razón, a los pensadores cristianos la manera abstracta y «desinteresada» de encarar los problemas. Para un marxista no puede haber mayor equivocación que tratar los problemas filosóficos desligados de la vida.

² En el momento de la discusión, el ponente no supo defender debidamente

Si estuviera contenida y acabada en las formulaciones dogmáticas habría que considerar la revelación como algo puramente pasado.

La escatología no es una parte modesta de la teología: afecta a la Iglesia, a los sacramentos, a las virtudes, etc. Sólo esta mirada al futuro puede liberar al cristiano de la estrechez del presente y de la frialdad del pasado. Tal perspectiva escatológica no puede faltar en ningún tratado dogmático. Sólo así se podrá redimir a la dogmática de su decadencia³.

G. Lorenzo quiere apoyar sus afirmaciones en la autoridad de la Biblia. Para entenderla hay que mirarla en futuro. El presente es en la Biblia el futuro en realización actual. Es a la luz de este presente, proyectado hacia el futuro, que se puede explicar el pasado. La Biblia ayuda a la teología a encontrar su sentido histórico.

3. Lo señalado hasta aquí indica ya cuál es la hermenéutica escatológica de la historia. La esperanza tiene un futuro «provisional»⁴, que es su hechura terrena, y un futuro escatológico, que es su hechura definitiva.

El hombre no puede llegar a la verdad total de una vez. En situaciones cambiantes ha de cambiar la comprensión. Ésta es la hermenéutica de la historia. Quien espera de verdad ya está en Cristo, y sabe cuál es el futuro que le espera. Éste es el gran desafío de la historia.

La ponencia de G. Lorenzo, presentada con entusiasmo y pasión, contiene afirmaciones y aspectos muy interesantes. Creo que ni el teólogo ni el exegeta verdaderamente modernos tendrían escrúpulos en aceptarla. Alguna pequeña objeción, sin embargo, resultará útil para no quedarnos en la «ortodoxia» de aceptarlo todo. En primer lugar, la conferencia resultó más una proclamación que una demostración. El estilo del trabajo demasiado espectacular, falto de aquella sobriedad científica que acompaña los contactos con lo objetivo. Las ilustraciones que del tema se quiso hacer desde un punto de vista bíblico resultaron incompletas y poco bíblicas. Se desarrolló muy poco el concepto de «promesa», concepto utilizado por el autor para sostener un punto capital, que aceptamos totalmente, como es el del progreso no simplemente subjetivo de la revelación. Creemos, además, que no se puede presentar un trabajo de tal naturaleza sin un mínimo de presupuestos críticos que lo hagan intelectualmente más aceptable a aquellos que intelectual y emotivamente están comprometidos en otra línea.

esta afirmación de capital importancia. Nos pareció que quería decir algo más de lo que se pretende decir con la ya clásica e insuficiente distinción entre «progreso subjetivo y progreso objetivo».

³ Indudablemente que lo propugnado por G. Lorenzo no puede ser satisfecho con el pintoresco y mitológico tratado *De Novissimis*.

⁴ Este término resulta contradictorio dentro de la exposición de G. Lorenzo. Parece indicar que entre la etapa definitiva y el mundo de ahora no haya continuidad homogénea sino ruptura. Las «provisionalidades» no encajan con la mayoría de las afirmaciones del ponente.

J. PIKAZA IBARRONDO (Pontevedra): *La esperanza en Bultmann y Moltmann.*

Bastantes de los asistentes a la XXX Semana bíblica española habían leído ya la importante obra del autor alemán J. Moltmann en la versión castellana⁵. Pero es también cierto que muchos teólogos y exegetas españoles no se habían enterado de la existencia de esta obra hasta que fue traducida de la sexta edición alemana. En todo caso, creo que resultó oportuno dejar un espacio del programa para comentarla, puesto que encajaba plenamente con el tema de la Semana. Y éste fue el cometido reservado a Pikaza⁶.

Bultmann y Moltmann estudian con detención el tema de la esperanza cristiana. Sus posturas son, en gran parte, opuestas, aunque quisiera cada una de ellas reflejar el todo del mensaje cristiano.

1. R. BULTMANN. Este autor quiere fundar su postura en los análisis filosóficos de Heidegger (*Ser y Tiempo*): No se puede conocer la realidad «objetiva», hace falta estudiar la existencia⁷. En el plano filosófico no existe la esperanza; el hombre está existencialmente limitado por la muerte y es la angustia su postura radical y más primaria. El mensaje de Cristo, sin embargo, ilumina de un modo más concreto lo que somos: nos ofrece en la misma muerte nueva vida; en lo profundo de la angustia, la esperanza. Esa esperanza consiste en el hecho de que el hombre — el individuo — recibe ya en la fe la vida eterna, Dios que se muestra y que se entrega; ese Dios es don que se repite sin cesar, y que no acaba de darse ni en la misma muerte: por eso seguirá ofreciéndose al hombre para siempre. Es eso lo que Cristo ha venido a concedernos.

La concepción demasiado radical que Bultmann tiene del mito le imposibilita llegar filosóficamente a un concepto aceptable de espe-

⁵ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*. Traducción de A. P. Sánchez sobre la 6.ª edición del original alemán *Theologie der Hoffnung*, publicado en 1966 en München (Salamanca, 1969).

⁶ Pocos días después de haber pronunciado su conferencia en Madrid, se recibía la revista «Estudios» 26 (1970), publicada por los PP. de la Orden de la Merced, en la que aparece una extensa crítica del mismo Pikaza a la obra de Moltmann en las pp. 337-340. Y en las pp. 340-342 se encuentra una crítica a la obra de R. MARLÉ, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclee, 1970). En estas recensiones bibliográficas se encuentra prácticamente expuesto lo que Pikaza presentó en la XXX Semana Bíblica Española.

⁷ En este punto indicado por Pikaza se llega al elemento central del pensamiento bultmanniano. Después de haber distinguido entre naturaleza (= todo aquello que se puede «objetivar» y que está fuera del ser interno del hombre) e historia, Bultmann afirma que el mensaje cristiano no puede conocerse como realidad «objetiva», es decir, no puede «objetivarse». La única manera de captar el mensaje cristiano es considerarlo en una perspectiva histórica, es decir, interpretarlo existencialmente.

ranza⁸. Además, el sabio exegeta alemán hace un uso demasiado parcial de la Escritura. Bulmann deja al creyente en un existencialismo subjetivista. De hecho, su pretensión es desembarazarle del esquema, considerado como falso y engañoso, de sujeto y objeto⁹.

2. MOLTSMANN. El trabajo de este autor representa ante todo una revisión del concepto y de la formulación de la esperanza, según se ha presentado en los últimos siglos. Para el pensamiento griego, acreedor de muchas cosas que se han adherido a la teología de los últimos siglos, el hombre se salva trascendiendo lo mutable de este mundo; sólo así puede llegar a la eternidad inmutable de Dios. En el pensamiento bíblico, por el contrario, Dios no es puro eterno sino que promete y mantiene al hombre en la espera de su venida. La historia es el *locus proprius* de la revelación de Dios.

La esperanza ha sido durante mucho tiempo la gran olvidada de las tres virtudes teologales. Habrá que «esperar» la llegada de hombres como J. Weiss y A. Schweitzer para llamar la atención sobre ella. Sin embargo, estos sabios, que descubren la importancia de la escatología en el mensaje de los evangelios, desvirtúan su alcance y empobrecen su contenido. La aparición del marxismo en el gran escenario de la historia ha concienciado a los cristianos de la necesidad de echar mano de este talento hasta ahora sepultado. El olvido del sentido escatológico había significado un oscurecimiento del auténtico valor y fuerza del cristianismo. Y esto ha sucedido no sólo en Kant y en Hegel, sino en los grandes teólogos del siglo, Barth y Bultmann. Para Barth es imposible hablar de un futuro de Jesucristo que tenga que esperarse. Y ello debido a que la *alétheia* y la *dynamis* del *Kyrios* son manifestación del presente eterno y no apocalipsis del futuro prometido.

El punto central de la obra moltsmanniana es la Resurrección y el futuro de Cristo. Siguiendo a la doctrina paulina y a todo el N. T., ve a Cristo como la culminación de la historia de Abraham y de todo el A. T., en una proyección que constituye la fuente de la esperanza cristiana.

Teniendo en cuenta las tesis bultsmannianas, Moltmann sostiene que la visión del mundo y la comprensión de uno mismo constituyen de hecho una sola cosa. La escatología y la esperanza cogen al hombre íntegro, total. Según esto, toda interpretación auténtica del N. T. ha de preguntarse, ante todo, por los hechos: sin ellos, todo el resto se diluye y se convierte en mera invención subjetiva. Tales hechos poseen

⁸ La noción bultsmanniana de mito destruye a este mito de su condición de expresión de realidades superiores. El problema que se plantea al exegeta no es la destrucción del mito, sino su recuperación.

⁹ De ahí que la cristología bultsmanniana no pretenda afirmar nada del «Cristo objetivo». Según esta concepción, lo único que interesa es la fe que el «acontecimiento» crístico suscita en el creyente. Las consecuencias que para el campo concreto de la esperanza lleva consigo semejante concepción son evidentes.

un valor en cuanto llaman, interrogan y encaminan la existencia del hombre a la meta. El creyente ve en ellos el valor de una promesa: Cristo resucitado es prenda y garantía del Señor que viene a libertarnos. El camino de la esperanza no es el camino de una pura «subjetivización». El pueblo cristiano es «comunidad en éxodo»; comunidad que no se puede limitar a cultivar una pura subjetividad personal. Tiene que despertar en el mundo la esperanza en el reino de Dios que viene a la tierra y la transforma.

El Dios que resucita no es el Dios de Kant sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios que se revela en la historia.

La visión total del hombre ha de superar una concepción puramente existencial, según el modelo bultmanniano. Moltmann quiere superar el historicismo científico y el existencialismo subjetivo. Para él, el cristianismo es la religión de la promesa y, consecuentemente, de la esperanza.

Moltmann cree que su concepción de la esperanza tiene repercusiones no despreciables en la esfera de la acción eclesial. La Iglesia intentará sacar a las instituciones modernas de sus tendencias de estabilización — inmanentes a ella —, intentará volverlas inseguras, históricas, y abrirlas a aquella elasticidad que corresponde a la apertura hacia el futuro que ella aguarda. La Iglesia tiene que inquietar el mundo, lo ha de poner en cuestión. Pero siempre tiene que ser consciente que ella no posee las soluciones sino sólo el planteo de los problemas. La Iglesia no es un fin en sí misma; de ahí la necesidad de que se presente como esencialmente misionera.

La exposición de Pikaza resultó clara y logró coger los elementos esenciales del pensamiento de Bultmann y de Moltmann respecto al tema de la esperanza. Como objeción global, diríamos que a la ponencia le faltó el juicio crítico sobre el pensamiento de ambos autores. La materia de Pikaza tendría que haberse ceñido más a los elementos bíblicos de los autores presentados. Esto es lo que aguardaba el auditorio, en vez de una exposición demasiado general. El ponente se fió demasiado de la crítica que Moltmann hace de Bultmann, sin hacer una crítica de esta crítica. Hubiese resultado interesante hacer resaltar más qué salto hay entre este mundo y el mundo futuro y qué es lo que la Iglesia tiene que construir para unir ambos mundos, para unir lo terrestre y lo celeste. ¿Qué es lo que el hombre, el creyente, tiene que manifestar en su vida para que se vislumbre la promesa? ¿En la obra de Moltmann hay absoluta certeza de que el reino de Dios se cumplirá, de que «Cristo vendrá»? ¿Es que en Moltmann sólo hay absoluta certeza de la esperanza? ¿Cómo el futuro de Cristo es nuestro futuro? ¿Lo que ya está presente en Cristo es futuro para nosotros?

J. ALONSO DÍAZ (Comillas): *Cómo explicar la esperanza cristiana de la segunda venida de Cristo.*

La esperanza es un elemento esencial de la religión¹⁰. Israel no constituye una excepción de la regla. Su trayectoria histórica está señalada por una serie de esperanzas que, incluso fallidas, le ayudan a purificar y a engrandecer su esperanza. Este proceso teológico es paralelo a un proceso psicológico. Es un hecho constatado por aquellos que han estudiado la esperanza en sus niveles puramente socio-políticos que las falsas esperanzas ejercen un influjo poderosísimo en la vida de los pueblos¹¹.

En esta materia sobre la esperanza en la segunda venida de Cristo se da una serie de elementos que hay que retener: la esperanza de una aparición inminente; ¿esta esperanza se funda en lo que realmente Cristo ha dicho o esperado, o se trata más bien de una esperanza creada por la Iglesia? Existe también el problema de cómo hay que entender la segunda venida de Cristo: ¿literalmente o a base de un proceso desmitologizador?

1. Después de haber planteado la cuestión, el conferenciante pasa a exponer en primer lugar la cuestión de la esperanza cristiana de la segunda venida. a) Toma aspectos terrestres e inminentes en algunos sectores: «Pues ellos mismos refieren la acogida que nos hicisteis y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero, y *esperar* del cielo a Jesús, su hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos libró de la ira venidera» (1 Tes 1, 9-10). Otro texto que apunta en esta misma dirección se puede leer en 2 Tes 1, 7: «Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros atribulados, con descanso en compañía nuestra en la manifestación del Señor Jesús desde el cielo, con sus milicias angélicas...» Estos textos son los utilizados por los milenaristas¹². Una concepción semejante se encuentra en Act 17, 31:

¹⁰ Quizá la afirmación sea demasiado estrecha. De hecho, la esperanza no sólo es un elemento esencial de toda religión sino de toda vida que quiera ser vivida. Para tener ganas de vivir, para evitar las náuseas sartrianas de existir es necesario contar con un futuro, por más incierto y obscuro que éste sea. Mirar el futuro con un mínimo de confianza significa tener esperanza. La esperanza pertenece a la vida. Lo que todavía no existe condiciona en amplia escala lo que existe. Es así como las cosas que esperamos y como las esperamos constituyen una parte importante de lo que somos.

¹¹ Sin embargo, este influjo lo ejercen en cuanto esperanzas, no en su condición de falsas.

¹² El milenarismo es una forma evolucionada de la espera de la parusía que aparece sobre todo en los siglos II-III. Esta teoría puede resumirse, más o menos: Cristo volverá a la tierra para establecer en ella un reino de *mil años* en el que participarán los elegidos resucitados. Su recompensa sólo será provisional, y,

«Dios, disimulando los tiempos de ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, por cuanto tiene fijado el día en que juzgará la tierra con justicia por medio de un Hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos».

2. La esperanza en un retorno inminente significa un esfuerzo de superación de la crisis de dilación. Tácito habla de los judíos como de un pueblo acostumbrado a esperar. La esperanza inminente queda diferida por una serie de decepciones; es en este momento cuando se siente la necesidad de reinterpretarla. Ésta es la dialéctica detectable en los escritos paulinos: primero se espera la venida de Cristo, luego se entiende esta venida como una unión mítica con Él. Exponente de tal evolución lo tenemos en 1 Cor, 8: «Así que no escaseéis en don alguno mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irrepreensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo». Sin embargo, la dilación de la segunda venida origina malestar: «Y ante todo debéis saber cómo en los postreros días vendrán, con sus burlas, escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias, y dicen: *¿Dónde está la promesa de su venida?* Porque desde que murieron los padres todo permanece igual desde el principio de la creación» (2 Petr 3, 3-4). Juan, en cambio, casi no tiene una escatología futurista.

Justino e Ireneo entienden literalmente los textos que hablan de la segunda venida: se implantará un reino terrestre. Tertuliano, en cambio, no los sigue totalmente porque habla de un reino de delicias espirituales.

Pero poco a poco va desapareciendo la modalidad del reino terrestre del contenido de la esperanza en la segunda venida. Después es introducido en el Credo, desprovisto de todo sentido milenarista.

3. Todavía queda una pregunta capital: ¿Expresó Jesús la idea de una segunda venida? Autores como A. Schweitzer, O. Cullmann, etc., creen que sí; otros lo niegan. Sin embargo, el hecho es que la Iglesia primitiva esperaba algo espectacular. El motivo psicológico de desdoblarse la presencia de Cristo en dos venidas hay que buscarlo en la decepción de esperanzas no totalmente satisfechas. Existen ya precedentes de ello en el A. T. Basta pensar en las esperanzas vinculadas a la dinastía davídica; cuando ésta se ha hundido, se espera otra aparición de Yahveh (cf. Mal 4, 5; 4 Esdr, 28-29). En la Iglesia primitiva se da

después de mil años, tendrá lugar el fin del mundo, el juicio y la retribución definitiva. Este error se alimenta de las antiguas concepciones judaicas sobre el reino temporal del Mesías y busca su confirmación en ciertos pasajes del Apocalipsis. Ireneo lo adopta y Tertuliano lo difunde por África. Orígenes y sus discípulos lo combaten. Sin embargo, reaparece de vez en cuando a lo largo de los siglos, como una especie de sueño utópico de los tiempos de crisis.

una especie de crisis de la «cristología», determinante de la segunda venida de Cristo. Todo ello se entiende mejor leyendo Act 2-3.

4. Queda todavía por dilucidar la cuestión central del tema presentado por A. Díaz: ¿Cómo explicar la esperanza cristiana de la segunda venida de Cristo? Y, más concretamente: ¿Cómo entender esta segunda venida?

Cristo dio cumplimiento al contenido de las promesas; sin embargo, a un determinado sector de la Iglesia le pareció poco. Así se creó la forma espectacular de la parusía.

Así como se dice que Dios creó los cielos y la tierra, de igual manera hay que entender la segunda venida como la obra de muchos siglos. La segunda venida ya ha empezado. El acento de la escatología futurística es suplido por el de la unión mística con Cristo. De semejante concepción nace la doctrina ética sobre la necesidad de morir al pecado. En Rom 6 aparece la tensión entre un hecho ya realizado y un hecho que se está realizando. En Joh, la glorificación de Jesús coincide con la venida del Espíritu Santo (Joh 7, 39). La Ascensión no es un movimiento espacial, sino la reunión del Señor con sus discípulos.

La parusía no es sólo juicio final, sino también gracia correspondida. Es un hecho realizado y un hecho que se realiza. En Eph 2, 5-6 se ve como el cristiano redimido participa de la parusía por la Resurrección de Cristo: «Estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo — de gracia habéis sido salvados —, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús»¹³.

Concluyendo, hay que decir que la segunda venida de Cristo, la llamada parusía, es una forma mitológica de proyectar al futuro realidades del presente, de la misma manera que el relato del pecado original proyecta hacia el pasado un hecho presente. Esta doble proyección, al pasado y al futuro, se debe al hecho de que el presente por sí solo queda incomprendible. El mito facilita su inteligencia, liberándolo de su destrucción instantánea. La segunda venida es una envoltura literaria con la que se quiere expresar una realidad superior: la consumación de todas las cosas en Cristo. Es lo que de una manera «desmitologizada» se expresa en Eph 1, 9-10: «... nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra en Él». Esta recapitulación de todas las cosas en Cristo es el *consummationem est* de Joh 19, 30.

La conferencia de Alonso Díaz resultó muy interesante, aunque cogiera desprevenidos a algunos de los asistentes. En el momento de la discusión se notó cierta resistencia a aceptar las principales con-

¹³ Cf. 2 Cor. 5, 5-6: «Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor».

clusiones del ponente. Y es que en el interior de cada exegeta coexisten el científico y el niño que se ha aprendido todo el catecismo de memoria.

Creo que después de que la exégesis ha aceptado ya pacíficamente que la Ascensión no es sino la Resurrección en cuanto exaltación o glorificación de Cristo, tendría que ser más fácil «deshistorizar» la parusía, para entenderla como la maduración de todas las cosas en Cristo. Yo no insistiría tanto, como hace Alonso Díaz, en la necesidad de desmitizar; creo que lo más urgente es recuperar el sentido del mito.

Nos hubiera gustado que el ponente explicara 2 Petr 2, 3-4. De hecho, en este texto la parusía se entiende como algo más que una simple envoltura literaria o mítica. Su autor desautoriza explícitamente aquellos que niegan un retorno inminente y «físico» de Cristo.

Uno de los argumentos de que se sirve Alonso para su tesis es la falta o casi falta de escatología futurista en Juan. Sin embargo, incluso el cuarto evangelista, que tiende a confundir resurrección, venida del Espíritu Santo y venida gloriosa al fin de los tiempos, hace hablar expresamente a Jesús de su retorno: «Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Joh 14, 3).

En su libro *Le paysan de la Garone*, Maritain dice con grande desilusión y punzante ironía que «hay tres cosas sobre las que por nada del mundo puede hablar hoy un sacerdote inteligente: la otra vida, la cruz y la santidad»¹⁴. Se podría responder al sabio francés, y limitándonos al problema concreto de la otra vida, de la escatología, que para hacerlo como hasta ahora se ha hecho, ciertamente es mejor callar. Pero creo sinceramente que una presentación del tema a la manera como lo hizo Alonso Díaz tiene que ser el nuevo modo de hablar del «sacerdote inteligente», aunque estas palabras no gusten a Maritain.

D. MUÑOZ LEÓN (Jaén): *La esperanza de Israel. Perspectivas de la espera mesiánica en los targumín palestinienses del Pentateuco.*

El ponente se propuso ilustrar las vivencias de la esperanza israelítica a través de unos textos a los que se acude con menos frecuencia, pero que, sin embargo, son testimonios del proceso religioso del pueblo judío.

Ante todo, presentó algunas expresiones que recurren con más frecuencia y que son más significativas: «Rey Mesías», «en el fin de los días», «el siglo futuro». a) *Rey Mesías*: En el Protoevangelio el objeto de la promesa no es el hijo de la mujer, pero el personaje del que se habla es el Rey Mesías; Gen 49, 10: «No faltará de Judá el cetro, ni de

¹⁴ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne* (París, 1966), p. 17.

entre sus pies el báculo. Hasta que venga aquel cuyo es, y a él darán obediencia los pueblos». El Neofiti 1 dice: «hasta que venga el Rey Mesías»; Gen 49, 11-12: «... brillarán por el vino sus ojos». Neofiti 1 habla de la belleza de los ojos del Rey Mesías, alabando así su pureza. Los targumistas se ocupan de la bendición proferida por Balam, a quien llaman «el impío». Num 24, 17: «La veo, pero no ahora; la contemplo, pero no de cerca. Álzase de Jacob una estrella, surge de Israel un cetro, que aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set». Los targumín hablan aquí del reino del Rey Mesías. Num 24, 24: «Vendrán naves de Quitim, que oprimirán a Asur y oprimirán a Eber; también éste será dado a la ruina». El Pseudojonatán (Jerolimitano 1) habla del Rey Mesías e identifica los Quitim con los romanos¹⁵. b) *Fin de los días*: esta expresión parece referirse casi siempre a los tiempos mesiánicos. Gen 3, 24: «Expulsó al hombre y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida.» Neofiti 1 dice que después de arrojar al hombre colocó allí la *shekinah* hasta el fin de los días. El ponente cita muchos textos: Gen 3, 18-19; Gen 4, 8, etc., etc. c) *Siglo futuro*: Gen 15, 17, donde el targum habla de la gehenna preparada para el mundo venidero; Ben 22, 10, la intervención de Yahveh es vista como una providencia para que Isaac no vaya a la fosa de la perdición en el mundo futuro; Gen 39, 7-20, José no fija su mirada en las mujeres para no estar con ellas en el mundo futuro; lo mismo se dice de los judíos leyendo Gen 31, 49; Deut 32, 1 pone en labios de Moisés una profecía sobre la renovación del mundo; en Deut 32, 9 se habla de la resurrección de los muertos.

En un segundo apartado expuso el conferenciante el contenido de la esperanza mesiánica. Israel espera el reinado de Dios, cuya soberanía ha de extenderse sobre todo el mundo. Espera la redención a manera de una liberación: cf. «Poema de las Cuatro Noches». La intervención de Mesías es una constante de casi todos los textos.

Como conclusión de lo expuesto por D. Muñoz, se ve cómo los targumín constituyen puntos de confluencia de casi todas las corrientes bíblicas. Su estudio es interesante para la exégesis del N. T. El trabajo del ponente se redujo prácticamente a hacer un catálogo de textos. Quizá cuando se publique su estudio aparecerá la exégesis de los mismos, que creemos útil, e incluso indispensable, a una exposición de tal naturaleza¹⁶.

¹⁶ Se descubre el esfuerzo de «actualización» de los targumistas.

¹⁵ Ciertamente que los targumín constituyen una preparación terminológica y conceptual del N. T., pero hay que tener presente que no todos son pre-cristianos. De ahí la importancia de señalar, en lo posible, las fechas de su origen.

S. BARTINA (Sant Cugat del Vallès): *La esperanza según el libro de la Sabiduría.*

El conferenciante empieza señalando la importancia del libro de la Sabiduría en la progresión de la teología veterotestamentaria. Esta obra participa del fondo ideológico del A. T., pero asume la filosofía helenística de su tiempo¹⁷. El libro de la Sabiduría, junto con los libros de los Macabeos y la literatura apocalíptica intertestamentaria, evoluciona en su pensamiento religioso hacia formas básicas, que llegarán a su plena maduración en el N. T.

A guisa de preámbulo-encuadre, Bartina presenta un breve estudio de los términos utilizados para expresar el concepto de «esperanza». Haciendo suyo el juicio de J. Van der Ploeg, el ponente denuncia las deficiencias del artículo de R. Bultmann en el diccionario Kittel¹⁸.

El hebreo dispone de diversos términos para expresar el concepto de esperanza. Pero la versión griega de los LXX simplifica, unifica y al mismo tiempo prepara la teología del N. T., según se ha dicho ya antes. El conferenciante se detiene, de una manera particular, en la presentación de los verbos *peitho* y *meino*, con sus compuestos. Hace una breve lectura de los diez pasajes de Sabiduría en los que aparece el término *elpis*: 3, 4; 3, 18; 5, 14; 13, 10; 14, 6; 15, 6; 15, 10; 16, 29; 2, 22.

a) *Esperanza positiva*: III, 4.

«Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad.» Se trata de un texto cuya lectura ha sugerido las más diversas e incluso contrarias interpretaciones. Unos sostienen que se refiere a la situación del justo en el sheol; otros afirman simplemente que se habla de la esperanza que llena la existencia de los justos; J. Fichtner cree que se trata de algo que se refiere al presente¹⁹; H. Bückers niega que en este texto se halle contenida la doctrina de la resurrección²⁰.

La doctrina de la retribución se funda en la alianza. Según el pensamiento de los Salmos, la muerte no cierra el paso a la esperanza. En

¹⁷ ¿Qué significa este asumir la filosofía helenística del tiempo? Semejante presentación parece contradecir la afirmación literal del mismo Bartina, cuando define el libro de la Sabiduría como siendo «de aparente influencia helenística». Volveremos sobre este punto al final del resumen crítico de la conferencia.

¹⁸ Cf. J. VAN DER PLOEG, *L'Espérance dans l'A. T.*, «Rev. bibl.» 61 (1954) 481-507. En este importante trabajo se da un juicio sobre el art. de R. BULTMANN, *Elpis*, ThWBZNT 2 (1953) 515-531. Sin embargo, Bartina no puede ignorar que en este artículo colabora también K. H. RENGSTORF. Además, no se ve la necesidad de aludir a las «deficiencias» de Bultmann para entrar en el estudio del concepto de esperanza en el libro de la Sabiduría.

¹⁹ Cf. J. FICHTNER, *Die Weisheit Salomos* (Tübingen, 1938).

²⁰ Cf. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, «Alttestamentliche Abhandlungen» 13/4 (Münster i. West. 1938).

Qumrán y Henoc se encuentra la doctrina de la salvación de cuerpo y alma. No es del todo imposible que al autor de Sabiduría le preocupe la doctrina de la resurrección. Es más, según Delcor ésta es propiamente la doctrina del texto en cuestión, puesto que el libro de la Sabiduría no tiene un concepto platónico de inmortalidad.

Bartina cree que aquí no se trata de la resurrección individual. El autor se dirige a reyes, destinatarios que motivan toda su exposición. De ahí que el justo sea Israel. La resurrección que se espera es la del pueblo israelita.

b) *Frustración de los impíos*: V, 14.

«Sí, la esperanza del impío es como polvo arrebatado por el viento, como ligera espuma deshecha por el huracán, como humo que en el aire se disipa, cual recuerdo del huésped de un día que pasó de largo.»

Según el ponente, y en esto quiere confirmar su tesis, se habla aquí de la desaparición de los impíos como pueblo.

La conclusión del ponente ya se ve: Se espera el triunfo final del pueblo escogido, descrito en términos de resurrección, inmortalidad; contrariamente, los enemigos desaparecerán. En este sentido, la resurrección nacional constituye el modelo de cualquier triunfo del justo.

Casi se podría decir que la tesis de Bartina es *melior quia difficilior*. La primera impresión que causa su presentación es que se trata de la tesis que menos violencia hace al texto. Sin embargo, nos tememos que esta tesis no esté suficientemente ni coherentemente ni desarrollada ni presentada. Resulta más un enunciado que una demostración. Por ello no podemos aceptarla sin reparos.

En primer lugar, el ponente afirma, por una parte, que el libro de la Sabiduría asume la filosofía helenística y, por la otra, que el influjo helenístico es sólo aparente. Ante estas dos afirmaciones contradictorias, hay que decir que se ha exagerado mucho ciertamente la influencia griega en el autor de Sabiduría; e igualmente hay que dejar bien claro que la Sabiduría es una obra típicamente judía. Sin embargo, no se puede negar cierto influjo helenístico alejandrino.

En segundo lugar, Bartina concede demasiada importancia a los destinatarios reales del libro, y se descubren las razones que pueden moverlo a ello; pero no tiene suficientemente en cuenta el grado de género literario que pueda significar este género de destinatarios²¹.

²¹ De hecho no faltan quienes piensan que el auditorio real al que se dirige el autor sea el pueblo judío. No queremos juzgar aquí de la exactitud o no de esta opinión, pero sí queremos indicar que su existencia significa que la cuestión no es tan clara como parece suponer el conferenciante. Los profetas se interesaban sobre todo por la suerte del pueblo de Dios en cuanto tal; los sabios, en cambio, sin dejar de estar atentos al destino global del pueblo de la alianza (Ecl. 44-50; Sab. 10-12, 15-19), se interesan sobre todo por la vida de los individuos. En esta perspectiva no podía menos de abordarse el problema de la retribución, pues las concepciones tradicionales acaban por contradecir a la justicia

En tercer lugar, al desechar Bartina la posibilidad de que se trate de la resurrección individual del justo parece querer refutar un concepto griego de inmortalidad. Ahora bien, el libro de la Sabiduría afirma sencillamente que existe una inmortalidad para el hombre.

Por último, si la fecha de composición de Sabiduría puede ser hacia el año 50 a. C., no es imposible la afirmación de una resurrección individual. Según Sap 5, 5, el hombre, en el instante de su muerte es conducido a la compañía de la corte celestial: «Cómo son contados entre los hijos de Dios y tienen su heredad entre los santos». La imagen de la asociación del justo que muere con los hijos de Dios aparece en unos documentos tanto o más antiguos que el libro de la Sabiduría. Me refiero a los escritos esenios de Qumrán. En 1Qs 11, 7-8 y en 1QS 3, 20-22 se concibe también la beatitud a modo de asociación con los seres celestiales. Igualmente en 1-2 Macabeos y en los círculos fariseos se cree en la resurrección.

La tesis de Bartina a priori me resulta más convincente; sin embargo, la demostración me parece insuficiente por todas las razones presentadas. Quizás en la publicación del trabajo aparezcan aspectos que en la conferencia, por limitaciones cronológicas, no pudieron ser desarrollados.

J. GARCÍA TRAPIELLO: *Influjo de la dinastía davidica en la esperanza mesiánica.*

A guisa de introducción, Trapiello habla del valor de la esperanza en la vida humana. Los pueblos del Oriente Próximo son movidos por grandes esperanzas colectivas, y ello con más intensidad, si cabe, que otros grupos humanos, a causa del espacio que concedían a la iniciativa divina en la dirección de su caminar histórico. Las vivencias de Israel en este campo ofrecen grandes analogías con las de los pueblos vecinos. Sin embargo, la esperanza del pueblo del Sinaí lleva algo inconfundible y original, fruto de su fe y de su historia. Como todas las grandes líneas veterotestamentarias, también la de la esperanza tiene que hacer un largo recorrido que pasa por formulaciones vagas, imprecisas, diversas e incluso contradictorias. Unas veces se la ve afectando a un pequeño grupo, otras a toda la nación e incluso a todas las naciones. Unas veces reviste un carácter belicoso, otras un carácter pacífico. El portador de la esperanza es a veces un personaje concreto y presente, otras un personaje misterioso y futuro. La realización de este futuro se concibe a veces dentro de la historia, otras no. El soporte y el objeto de esta esperanza lo constituyen las promesas divinas de salvación. El plan de salvación es descubierto gradualmente por el

(Job 9, 22-24; 21, 7-26, etc.). Pero cierto que serán necesarios largos esfuerzos para que más allá de la retribución terrenal, tan engañosa, se resuelva el problema en la fe en la resurrección (Dan. 12, 2 s.).

hombre. Su contenido esencial es manifestado a través de formas inadecuadas (= gusto por lo maravilloso, por lo material). Pero ésta es la pedagogía de la fe, con la que Dios conduce a su pueblo hacia el acontecimiento final.

1. Hecha una larga introducción, en la que se vertieron visiones muy generales y repetidas, el ponente pasó a destacar la importancia de la monarquía davídica en la historia de Israel.

La monarquía constituye uno de los factores que contribuyen más poderosamente en el desarrollo teológico de la esperanza. La época de David señala una de las etapas más decisivas en la historia de Israel: se pasa del sistema anfictionico a la centralización monárquica. La monarquía, según el ponente, no es algo que se haya introducido «apriorísticamente» en el pueblo de Israel, sino todo lo contrario: en sus comienzos fue más o menos soportada por Yahvéh, pero no querida. Ello obedecía a que la institución monárquica no tenía raíces ni fundamento en las antiguas tradiciones de Israel. Se trataba de algo anteriormente extraño, que existía en Canaán desde muy antiguo y en los pequeños pueblos del tiempo del éxodo, aparte de los grandes imperios, más lejanos. Pero a causa de la ley de mimetismo, por un lado, y la necesidad de defenderse de los enemigos exteriores, por el otro, los israelitas buscaron una unión, que significó el paso de la forma tribal a la monárquica (cf. 1 Sam. 8 ss.). Sin embargo, la implantación de un mecanismo de gobierno, hasta ahora extraño, implicaba el peligro de querer asemejarse en todo a los pueblos vecinos. Esto explica el fracaso de los primeros intentos por implantar la monarquía²². Y explica igualmente la oposición que despertó en ciertos sectores: «Desagrado a Samuel que le dijeran: Danos un rey para que nos juzgue, y oró ante Yahvéh; pero Yahvéh dijo a Samuel: Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos. Como han hecho conmigo desde que los saqué de Egipto hasta ahora, dejándome para irse a servir a otros dioses, así hacen ahora conmigo» (1 Sam. 8, 6-8).

²² El ponente se refiere a los casos de Gedeón (Jud. 8, 22-23: «Las gentes de Israel dijeron a Gedeón: Reina sobre nosotros tú, tu hijo y los hijos de tu hijo, pues nos han libertado de las manos de Madián. Respondióles Gedeón: No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Yahveh será vuestro rey»); Abimélek (Jud. 9) y Jefté (Jud. 11). No se entiende por qué Trapiello aduce estos ejemplos para decir que los fracasos de los primeros intentos para instaurar la monarquía se deben al «peligro de asemejarse en todo a los demás pueblos». En primer lugar, estos relatos parecen redactados en una época en que los reyes han hecho ya su aparición en Israel, y en tal caso serían una crítica de la monarquía existente; en segundo lugar, la desconfianza de las tribus es definida en términos de fidelidad a Dios, único rey. Probablemente en esta razón hay el peso principal de la oposición, tal como lo ve el autor de los tiempos monárquicos. Pero es indudable que tenía que existir (según aparecerá después, en tiempos de Salomón) el recelo de las unidades tribales, absorbidas por una institución superior.

La unción del primer rey, Saúl, significa la aceptación religiosa de la monarquía (1 Sam. 10). «Sin embargo —dice Trapiello—, la experiencia de Saúl constituyó un fracaso: desde un punto de vista religioso, y política y militarmente, terminó en una catástrofe»²³. En tales circunstancias, ¿qué garantía podía ofrecer la monarquía? Pero Israel no podía seguir con el sistema anfictiónico, que había sucumbido bajo la presión filisteo. De ahí que se pensara en seguir con la nueva experiencia monárquica. Con David entra definitivamente en Israel, puesto que el hijo de Jesé organizó sus dominios según el modelo de los pueblos vecinos. David eliminó toda oposición, respetando la fisonomía de las tribus, junto con sus tradiciones. El genio del hijo de Jesé logró transformar un puñado de pobres tribus en un pueblo fuerte y unido, que se extendía de Dan a Bersheba²⁴. Jerusalén se convirtió en el centro de esta nueva unidad nacional: allí estaba el Arca, signo y herencia del sistema antiguo, y, con ella, todo Israel. El culto se realizaba con toda solemnidad. En esta nueva situación, la figura de David crece a pasos vertiginosos: aparece como el hombre de Dios y protegido suyo. Sus gestas brillantes confirman que Yahvéh está con él.

Los textos reflejan el fervor popular cuando afirman que dondequiera que iba David, Yahvéh le daba la victoria. La religiosidad del pueblo hace que éste sea sensible a la religiosidad, demostrada, según Trapiello, en el fácil acceso que los profetas de Yahvéh tenían a la corte, incluso cuando se presentaban al rey para criticarle²⁵.

²³ En esta afirmación del conferenciante, que hemos querido citar literalmente, aparece de una manera evidente lo que creemos que es en él un defecto metodológico: su tendencia constante a historizarlo todo. No se puede, en efecto, olvidar que el relato de la elección y del gobierno de Saúl es fruto de dos narraciones paralelas, una tácitamente favorable a la monarquía, la otra ásperamente hostil. Saúl infligió, según estos mismos textos, importantes derrotas a los filisteos y obtuvo una brillante victoria sobre los amalecitas. Durante su reinado, la organización tribal quedó tal como era; no se desarrolló ninguna maquinaria burocrática administrativa. «Saúl no tuvo harén ni oficiales, ni corte espléndida; su establecimiento en Guibea, tal como nos lo revela la arqueología, fue de una simplicidad rústica» (J. BRIGMT, *La historia de Israel* [Bilbao, 1966], p. 192. Así habla un autor que, sin embargo, en muchos otros puntos parece haber guiado a Trapiello). Puestos a historizar, habría que decir que tanto Samuel como David dificultaron el trabajo de Saúl. El primero acaso por envidia personal, el segundo por una evidente capacidad de intriga y de ambición. Las mismas lamentaciones de David (2 Sam. 1, 19-27) demuestran cómo sus adversarios reconocían sus méritos. Pero creo que no habría que olvidar nunca el esquema de la elección, del A. T.: Abel es escogido y Caín rechazado; Sem y Jafet son escogidos, pero Cam rechazado; Isaac es escogido e Ismael rechazado; Jacob es escogido y Esaú rechazado, etc., etc. Creo que Trapiello pierde el hilo teológico en la presentación de un tema tan importante como el que reza el título de su disertación.

²⁴ Sin embargo, incluso en tiempos de David, estos límites fueron más ideales que reales.

²⁵ En esto no se diferenciaba de los demás reyes no sólo de Israel, sino también de fuera de Israel (cf. J. R. KUPER, *L'opinion publique à Mari, «Iraq»* 25 (1963) 190 s.; A. MALAMAT, *Prophetic Revelations in New Documents from Mari*

2. En la segunda parte de su disertación, el conferenciante se ocupó de los factores que, según él, contribuyeron a relacionar la esperanza israelita con la dinastía davídica. Semejante vinculación no tiene que ser considerada como algo fortuito, sino como el resultado de un largo proceso mental, al que contribuyeron varios factores fundamentales. Ante todo, el pensamiento bíblico debe mucho a una mentalidad general de todo el Antiguo Oriente Próximo. Ningún estudio serio sobre el A. T. puede olvidar este ambiente cultural, al que Israel perteneció y del que tomó muchos elementos. La capacidad asimilativa de elementos extraños constituye uno de los rasgos distintivos de Israel. El terreno de la esperanza no podía ser una excepción. Es más, aquí encontró un material muy apto para formular su caminar hacia el futuro.

La estructura socio-político-religiosa del Antiguo Oriente Próximo era dinástica y consideraba la realeza como una institución descendida del cielo, revistiendo, por tanto, un carácter profundamente religioso. El rey, concebido como un ser divino preexistente, es el encargado de establecer y mantener la armonía entre el cosmos y la nación. Sin embargo, cada pueblo de esta área cultural matiza lo que podríamos llamar «elementos comunes». En general, la realeza es vista como algo querido y dirigido por los dioses para el bien de cada pueblo. De ahí que sobre el rey converjan las esperanzas de la nación. Tanto la literatura mitológica como la histórica de esta área cultural reflejan tal mentalidad: nos ponen frente a una historia de salvación en torno a un rey o una dinastía. Abundan los dichos acerca del rey-redentor. Se habla, especialmente en la mitología caldea, de la esperanza en el establecimiento de una edad de oro, descrita con diversos elementos míticos, sucediendo a un período de calamidades y caracterizándose por la llegada de una época paradisiaca. El festival cáltico-mitológico del Año Nuevo de Babilonia constituye otro ejemplo bien conocido. En la repetición cíclica de los acontecimientos se busca una garantía de bienestar para todo el año. Aquí juega el rey un papel importante. Es bien significativo a este respecto el prólogo del Código de Hammurabi:

«En aquel tiempo Anum y Enlil me nombraron
para promover el bienestar del pueblo,
a mí, Hammurabi, el devoto, el príncipe
temeroso de la divinidad,
para hacer que la justicia prevaleciera
en el país.»

En el epílogo del mismo Código domina igual pensamiento:

and the Bible. Volume du Congrès de Genève 1965. Supplements to «Vetus Testamentum» [Leiden], 1966, pp. 207-227). El acceso de los profetas al palacio, prescindiendo del hecho que supone cierta institucionalización, más que la religión del rey, demostraría, en el caso de Natán, el valor de este último.

«Los grandes dioses me llamaron;
así yo me convertí en el pastor benéfico,
cuyo cetro es la rectitud.»

En la carta de Adadsumusur a Asurbanipal se habla de la felicidad extraordinaria que ha de llegar gracias a su dinastía.

La literatura oracular egipcia se refiere a un rey que ha de establecer el orden y la felicidad. Existen también en el país del Nilo diversos fragmentos literarios en los que se hace alusión al advenimiento de un salvador. Así, por ejemplo, en un relato de la III dinastía (siglo XVIII a. C.) se habla de la visión que el faraón Oser tuvo mientras dormía: se le promete que el Nilo brotará por siglos, sin cesar jamás de fecundar los campos.

Tales ejemplos confirman la tesis de que la esperanza del Antiguo Oriente Próximo estaba centrada sobre sus reyes y dinastías.

b) Después de todo lo que precede, el ponente habla de las etapas previas en el desarrollo de la esperanza israelita. Israel, como los demás pueblos, ha vivido desde muy antiguo con la esperanza puesta en el futuro. A pesar de que en lo exterior se beneficia del medio ambiente, su noción de esperanza resulta profundamente original. Arranca del concepto que tiene de Yahvéh como Dios vivo, protector, superior a la naturaleza, y que ha escogido a Israel como pueblo suyo. Así se entiende el sentido y la dirección que toma la historia en Israel. Yahvéh conoce la historia, por lo que el creyente se sitúa frente a un Dios personal. Además, Israel goza del privilegio divino de cierto conocimiento anticipado del futuro misterio de salvación y así su fe y su esperanza están orientados hacia el Dios de la historia. Aparte de los signos que prefiguraban la salvación, la palabra de Dios tomaba la forma de promesa para anunciar el cumplimiento final de esa salvación. Sin embargo, es en el Sinaí donde encontramos la clave de toda la escatología veterotestamentaria. Este hecho proyectó decididamente la mirada de Israel hacia el futuro: las promesas a los patriarcas, la liberación de Egipto, los acontecimientos de su historia cotidiana, etc., todos son jalones de un caminar hacia el futuro en el que Yahvéh aparece implicado.

Pero al orientarse la religión israelita hacia la idea de realizar en un futuro el reino de Dios, pensó también en un futuro libertador y salvador. Y, según las ideas del Antiguo Oriente Próximo, se imaginó que este realizador de las esperanzas debía ser un individuo concreto y cualificado. Para una mentalidad antigua es la única manera de hacer efectiva la esperanza de un futuro glorioso para el pueblo.

En el A. T. la esperanza de Israel reposa generalmente sobre el relevo dinástico, noción que aparece especialmente clara en la tradición más antigua del Pentateuco, en la Yahvista, de carácter netamente dinástico. Puesto que la esperanza está vinculada a una pro-

mesa, es lógico que aquélla siga sobre la misma línea que ésta. Ahora bien, en el Pentateuco, particularmente, todo deriva de una teología de una promesa divina hecha a un padre de familia o a un fundador de dinastía²⁶. Por eso en el Pentateuco existen esos encantadores relatos familiares, donde todo gira sobre el heredero, sobre la primogenitura, sobre el portador de las bendiciones de Yahvéh, sobre la línea de sucesión dinástica. Desde las etapas más remotas de la historia de Israel, la esperanza de este pueblo está centrada en la expectación de un salvador. Existen una serie de textos veterotestamentarios que nos hablan de un personaje, correspondiente al de los mitos sobre el *ánthropos*, que ha de instaurar una época de felicidad. Pero la fe esencialmente histórica de Israel ha fijado siempre los rasgos de este salvador a personajes concretos de su historia, instrumentos de una salvación divina. La bendición del patriarca Abraham pasa a una serie de personajes que alimentan esta esperanza: bendición a Judá, el principal de todos. En los oráculos de Balaam, el acento recae sobre la persona que lleva los rasgos significativos de rey, estrella, guerrero potente y con un dominio universal. El oráculo de José y las bendiciones de Moisés presentan esta figura central en una atrevida expectación de dominio universal, caracterizado a la vez por un clima de paz paradisíaca. Los rasgos del salvador divino son también aplicados a los primeros representantes del caudillaje carismático, los jueces, los cuales son llamados expresamente salvadores. Es más, el hecho de que estos héroes presenten características comunes entre sí no se explica si no se admite que su vida fue ordenada según el esquema del salvador ideal.

c) Concretando ya más, Trapiello habla en este apartado de la alianza de Yahvéh con la dinastía davídica. Toda la ambigüedad acerca del Salvador, objeto de la esperanza de Israel, fue desapareciendo de una manera progresiva, gracias a la alianza de Yahvéh con David. Esta alianza constituyó un factor trascendental, tanto para la misma dinastía davídica como para el pueblo. Queda dicho que la monarquía de David se vio coronada por el mejor de los éxitos. Pero todo presentaba, como contrapartida, sus problemas. La monarquía no estaba presente en la ley de Moisés, sino que era algo extraño, copiado de fuera. Parecía contradecir el espíritu y la letra del Sinaí. La autoridad del rey era prácticamente absoluta y la situación de las tribus compleja. ¿No sería esto opuesto al sistema tradicional en que las tribus eran libres y sólo se consideraban sujetas a la autoridad del Dios común? David había extendido su autoridad sobre pueblos extraños a

²⁶ El ponente, que en la larga introducción ha señalado tantas analogías con la cultura ambiental, parece que tendría que haber señalado también aquí las analogías con otras culturas y que ayudan a comprender elementos mucho más concretos y trascendentales para su tema. Era éste el momento de indicar algunas analogías, por ejemplo, con los tratados hititas.

Israel y había entrado en contacto con potencias paganas. ¿No representaba esto un peligro de contaminación? El nuevo rey vivía lujosamente en una ciudad, hasta ahora pagana, y sin ninguna conexión con los antepasados, en la que él, por su propia iniciativa, había hecho colocar el Arca de Yahvéh. ¿Quién podía garantizar la legitimidad de todo esto? En otras palabras: ¿Quería Yahvéh la monarquía o no? La primera experiencia, la de Saúl, había terminado en un fracaso, lo que podía ser interpretado como prueba del desagrado de Yahvéh hacia el nuevo sistema. Pero al final de su vida, David había logrado éxitos bien patentes, principalmente la paz y bienestar del pueblo. Todo parecía indicar que la experiencia era del agrado de Yahvéh. Las dudas acerca de la legitimidad de la monarquía se habían disipado. Por otra parte, hacia el final de su vida, David sentía la preocupación por la continuidad de su dinastía. No se puede olvidar el hecho de que en ciertos sectores, sobre todo saúlicos y del Norte, se le resistía. Fue este clima lo que preparó la alianza de Yahvéh con el rey David, alianza que implicaba una bendición que garantizaba la continuidad de la dinastía sobre el trono. Cuando, en los últimos años de su vida, David proyecta construir un templo, proyecto en el que interviene el motivo religioso de levantar una morada digna para el Arca de Yahvéh, y el motivo político de asegurar la continuidad dinástica, conforme a la mentalidad del Antiguo Oriente Próximo, el profeta de la corte, Natán, le comunica un oráculo de parte de Yahvéh (2 Sam. 7), en el que le dice que, incluso sin poder construir el templo, asunto que carece de importancia, sus deseos se verán cumplidos: Yahvéh mantendrá su dinastía sobre el trono para siempre, con tal que sus descendientes sean fieles. El oráculo tiene un alto valor histórico. Es cierto que en su estado actual presenta retoques. Todo parece indicar que en 2 Sam. 7 tenemos una tradición propia y peculiar, que data de los mismos tiempos de David. En cuanto a su carácter literario, se trata de un clásico oráculo profético. Pero examinando los elementos que lo integran se puede afirmar que se trata de un texto peculiar. La ausencia del término técnico *berit* no hace dificultad, ya que lo que interesa son los elementos básicos de la alianza, y éstos sí que se encuentran en el texto. De hecho, la tradición israelita entendió dicho oráculo como una verdadera alianza, desde los mismos tiempos de David. Por tanto, los círculos de la corte y luego el pueblo entero concebían las relaciones de Yahvéh con David y sus sucesores como una alianza de vasallaje, que él había pactado con la dinastía de David, como los soberanos orientales pactaban con sus vasallos. Por ella, Yahvéh se comprometía a mantener la dinastía davídica y a bendecir a todo el pueblo, y David a ser fiel a Yahvéh.

3. La dinastía davídica y la esperanza de Israel. Éste fue el tercer capítulo de la larga exposición de Trapiello. La alianza de Yahvéh con David era algo demasiado importante para que su influjo no se dejara

sentir en seguida. De hecho, ella trajo unas consecuencias inmediatas en la ideología de Israel, tanto respecto a la persona del rey como del mismo pueblo. Una de las repercusiones, y ciertamente no de las menos importantes, fue convertir la dinastía davídica en instrumento de salvación y centro de las esperanzas de Israel. Esto respondía a la mentalidad del Antiguo Oriente, donde el rey representaba al pueblo entero. Y esto no sólo delante de los otros pueblos, como ocurre hoy, sino también, y de una manera especial, delante de la divinidad. El rey hablaba y actuaba en nombre del pueblo, y su conducta repercutía sobre la comunidad. Por otra parte, la alianza de Yahvéh con David vino a confirmar y a reglamentar la monarquía de Israel. Efectivamente, dicha alianza demostraba la aceptación divina de la monarquía y de la dinastía davidica, asegurando la protección de Yahvéh. Por haber ocurrido esto en el momento de mayor prosperidad para Israel, la casa de David apareció lógicamente como instrumento para alcanzar las bendiciones de Yahvéh. Con esto las esperanzas del pueblo se centran en la dinastía davídica, la cual se llena de significación para la historia de la salvación. Todas las esperanzas vagas, atribuidas de manera especial a la tribu de Judá por la bendición de Jacob, se concentraron ahora sobre la casa real de David. En adelante, el destino del pueblo de Dios estará ligado a esta dinastía.

Es de notar que no se insiste tanto en la persona del rey David cuanto en su dinastía, ya que toda ésta queda implicada en la alianza davídica. Con acierto advierte Eichrodt que en Judá esta asociación de la obra salvadora divina con la monarquía tomó una forma distinta: no es el rey individual sino la dinastía fundada por él lo que es presentado como un instrumento indispensable para la salvación; así es pensado como un componente indispensable del pueblo de Dios. Fue de este modo como la esperanza de Israel se hizo mesiánica, entendiéndose aquí por «mesiánico» lo que entiende el A. T.: el Mesías por excelencia. Al ponente no le parece correcta la hipótesis que le reconoce un valor puramente escatológico. Tampoco, según él, se puede aceptar la opinión según la cual el mesianismo no depende de la ideología real. Existe una conexión esencial entre el mesianismo y la dinastía davídica.

4. Finalmente, Trapiello habló del influjo y evolución de la esperanza mesiánica. La lectura del A. T. descubre la existencia de una teología de la realeza con proyección mesiánica. Cf. Sal 2; 21; 110, etc. Es evidente el influjo en la esperanza mesiánica. Cabe citar igualmente Amós 9, 11-12: «Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yahvéh, que cumplirá todo esto»; Os. 3, 5: «Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yahvéh, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a

venir temerosos a Yahvéh y a sus bienes al fin de los días»²⁷. La tradición deuteronómica, ubicándose en Jerusalén, se enriquece también con esta teología²⁸.

En el siglo v a. C. revive la esperanza davídica. El Mesías es puesto en un mismo plano que los reyes de dicha dinastía. Se asiste a un proceso de idealización gradual del Rey-Mesías, concebido como el rey perfecto. Los libros históricos y proféticos descubren la ambigüedad de la esperanza puesta en la monarquía. Ningún rey terreno podrá absolutizar todo el contenido de esta esperanza. Es así como se da el paso de una dinastía empírica al Mesías escatológico. Cada rey ofrece una nueva posibilidad.

En el curso de la presentación de esta ponencia hemos ido señalando ya algunos puntos que nos parecían importantes. Trapiello presentó una larga y coherente síntesis, pero le faltó el análisis, garantía de que se han tocado todos los elementos esenciales. Nos pareció que el ponente resultó incompleto al preterir prácticamente la cuestión de la dinastía davídica en el pensamiento de profetas como Isaías y Jeremías. En este último parece negarse la continuidad física de la dinastía davídica (cf. Jer. 23, 5-6; 33, 14-16). La exposición tuvo poco en cuenta los estadios de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte*, dando un valor excesivamente histórico o historizador a los textos.

D. GONZALO MAESO (Granada): *La «esperanza» en el mundo futuro (ólam ha-bà') en la literatura rabínica.*

La literatura rabínica ofrece datos del máximo interés para la elucidación del pensamiento hebreo-bíblico e infinitas cuestiones del A. T., del cual es continuación en línea colateral con el cristianismo; de ahí que también ayude en muchas ocasiones a la mejor comprensión de éste. Pero aparte de esa doble utilidad extrínseca, en cierto modo mar-

²⁷ Trapiello no hace referencia al problema de la autenticidad de los textos citados, cuestión ciertamente de no poca importancia. Por lo que respecta a Am. 9, 11-12, la autenticidad de este pasaje es muy discutible. Los argumentos críticos son los más fuertes: el vocabulario evoca una situación catastrófica, que resulta de la caída del reino y no sólo de su desgarramiento por el cisma; la mención de Edom alude a circunstancias particulares de la ruina de Judá; la perspectiva de una repetición de los acontecimientos del pasado pertenece a la esperanza de la época postexílica (cf. Is. 43, 18; 44, 9; 11, 11-16, etc.). Como dice repetidamente el ponente, la era davídica había marcado el apogeo del poder político de Israel. Su restablecimiento constituyó la base del programa político de Josías, un siglo después de Amós. El oráculo en cuestión puede muy bien haber nacido entre los judíos que escaparon a la deportación y vivieron el período del exilio entre las ruinas y el marasmo económico de la Judea. El *tugurio de David* no es la dinastía real en sí misma, llamada más bien *casa de David*, sino el reino davídico en su unidad Israel-Judá y en la amplitud de su dominación sobre los pueblos vecinos.

²⁸ Sin embargo, el deuteronomista ignora el oráculo de Amos 9, 11-12, del que se habría podido servir.

ginal, tiene además, y sobre todo, el valor de ser espejo y testimonio de la mentalidad judaica en la Diáspora, es decir, en un lapso de más de quince siglos.

A causa del tradicional hermetismo judaico, exacerbado por las especiales circunstancias en que viven las comunidades hebreas de la Diáspora, y la dificultad de abordar las obras escritas en hebreo y en árabe por los sabios judíos y a causa también de la incompreensión y del fanatismo, que caracterizan las relaciones judeo-cristianas hasta nuestros días, el mundo del judaísmo postbíblico ha sido poco y mal conocido por la mayoría de los cristianos. Prueba de ello son los crasos errores circulantes y la profunda ignorancia acerca de ese mundo misterioso y complejo, aún en sus modalidades externas.

Por lo tanto, un tema tan trascendental como el de la *creencia* en la vida futura entre los judíos, en el marco indicado, es lo que mueve a Gonzalo Maeso a presentar un conjunto de textos, como prueba de esa fe en el más allá. El conferenciante expone con numerosos testimonios, extraídos de las más autorizadas fuentes judaicas, la clara e indubitable constatación de esa creencia dentro del judaísmo ortodoxo, con caracteres de verdadero dogma (si cabe hablar de dogmas en el judaísmo postbíblico), sobre todo teniendo en cuenta su íntima relación con el de la «resurrección de la carne».

Hace un examen del vocabulario, deteniéndose especialmente en la expresión *ólam ha-bà'*, cuyo uso es abundante en la literatura postbíblica. La liturgia sinagoga abunda en expresiones de fe en la vida futura: «Tú la has formado y la guardarás para el futuro»; «siempre esperamos en ti»; «sembró la vida eterna en nosotros»; «... Dios redimirá mi carne del poder del sheol»; «el Señor será para ti luz eterna».

La tradición oral, puesta por escrito en el s. II d. C., sobre la Biblia y que constituye la Mishná, contiene una colección importante de declaraciones de los escribas sobre la eternidad de la vida. Las ulteriores discusiones, que después de la fijación de la Mishná sostuvieron las escuelas rabínicas sobre el sentido exacto de la misma dieron origen al Talmud, que viene a enriquecer el acervo de las sentencias sobre la eternidad de la vida.

Maimónides define este mundo como un tránsito para el «mundo futuro». Rabbi Jacob es muy explícito: «Más vale una hora de dolor en este mundo que la eternidad infeliz en el otro. Más vale una hora de felicidad en la eternidad que toda la vida en este mundo de dolor».

En los sermones o pláticas que se tenían en las sinagogas, como explicación edificante de la Sagrada Escritura, y que constituyen los llamados *midrashim*, no falta la fe bien explícita en una vida sin fin. Según el rabbi Meir, «los que sufren en esta vida heredarán un mundo venidero».

En la rica poesía rabínica (cf. los trabajos de J. M. Millás Vallicrosa),

los testimonios son igualmente elocuentes. Lo mismo puede decirse de su filosofía.

Gonzalo Maeso se refirió también a la Cábala, que alcanzó su mayor desarrollo en el s. XII d. C., como reacción contra la tendencia racionalizante de Maimónides, influida por el aristotelismo²⁹. La cábala enseña no sólo la eternidad de la vida, sino la misma preexistencia del alma humana y de la metempsicosis.

La exposición del docto profesor de Granada, apasionado por las cuestiones del mundo rabínico, resultó un buen complemento al conjunto de trabajos sobre la esperanza en la Biblia. Quizás el excesivo afán catalogador resultó en detrimento de una visión más sintética y crítica de todo el material aportado.

A. SALAS (El Escorial): *Jesús, esperanza de los gentiles, en Mt 2, 1-2.*

El ponente empieza anunciando la problemática y situándola en su planteamiento concreto. La doble escatología neotestamentaria, analizada a la luz de la esperanza bíblica. El enfoque escatológico y eclesiológico de la esperanza en Mt. Los relatos de la infancia y, en concreto, Mt. 2, 1-12, presentan síntomas claros de una perspectiva escatológica. Señala algunas normas y orientaciones impuestas por el método histórico-redaccional.

En un segundo momento, Salas describe el horizonte teológico de Mt. 2, 1-12. El relato de los Magos ante la crítica moderna. Se fija y da una visión crítica del problema literario. Ve la necesidad de un planteamiento teológico para superar esquemas estrechos. Señala los conceptos fundamentales de la perícopa y su relación con la temática teológica de la obra mateana.

El estudio de la relación con la restante temática teológica de Mt. obliga al conferenciante a tener en cuenta dos puntos importantes: la eclesiológica y la escatología. Esto pone al exegeta frente al problema del particularismo-universalismo en el primer evangelista. Los horizontes eclesiológicos de Mt. están estrechamente vinculados con esta visión. El ponente se esfuerza en demostrar que la visión universalista de Mt. 2, 1-12 está muy bien encuadrada en el marco teológico del primer evangelio. Es evidente que la cuestión eclesiológica va estrechamente unida a la escatológica.

Matizando todavía más lo anteriormente expuesto, Salas hace notar cómo este enfoque dado al relato de los magos ayuda uo sólo a una más profunda comprensión del mismo, sino a penetrar mejor en la concepción teológica del evangelista. Jesús es presentado como la auténtica esperanza de los gentiles. Ello implica automáticamente la existencia de un universalismo eclesial en el primero de los evangelios.

²⁹ Pero Gonzalo Maeso no menciona la posibilidad de que la cábala sea pan-teísta, cosa que modificaría un poco la doctrina de la inmortalidad.

El trabajo de Salas reúne todas las condiciones de una bella y clara síntesis de tal como está la cuestión exegética hoy respecto a estos doce versículos del capítulo segundo de Mt. La impresión, sin embargo, es que el ponente aporta poco que sea verdaderamente nuevo.

Algunas cuestiones quedan todavía pendientes de explicación. ¿El «antijudaísmo» mateano se da sólo respecto a la clase dirigente? No parece ser así leyendo textos como Mt. 8, 12. ¿Si los magos fueran monjes de Qumrán se podría seguir hablando de universalismo en Mt.? No se puede distinguir en Mt. entre teología e historia, incluso cuando se dice que los capítulos de la infancia son los menos históricos, como de hecho, según nuestro concepto de historia, así sucede.

J. LEAL (Granada): *La esperanza como objeto y virtud en las dos cartas más antiguas de San Pablo (1-2 Tesalonicenses)*

Después de una breve introducción sobre la antigüedad de las dos cartas a los Tesalonicenses y sobre el lenguaje paulino de la esperanza, Leal entra en el tema de su exposición, que, según reza el título, se divide en dos partes: 1) La esperanza como objeto; 2) La esperanza como virtud.

1. Esperanza como objeto. La venida del Señor es el objeto de esta esperanza, que Pablo ha vivido antes y después de su conversión. Para tratar esta cuestión precisa antes estudiar el vocabulario. Los términos que precisan más de explicación son: parusía, epifanía, apocalipsis, encuentro, «día del Señor». Contrariamente a lo sostenido por Rigaux, el gran especialista de 1-2 Tesalonicenses, Leal afirma la perspectiva unitaria de la parusía: «Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero... (1 Tes 2, 1 s.). La concepción sobre la venida del Señor se entiende mejor teniendo en cuenta el cuadro judío de la parusía. El veterotestamentario *Dies Domini* suena en Pablo como el «día del *Kyrios* resucitado». Se trata de una venida esencialmente liberadora. Ya en Qumrán se encuentra prefigurada esta interiorización de la esperanza en la venida del señor. Respecto al tiempo, la cuestión se hace difícil. Como en la apocalíptica veterotestamentaria, el dolor constituye un preanuncio de la aparición del Mesías o de los tiempos mesiánicos. El tiempo intermedio entre las dos venidas sólo lo conoce Dios. El contenido de esta esperanza es algo más importante: el hecho de vivir o no en el momento de la parusía es cosa de poca monta para Pablo. El Apóstol distingue entre resurrección y transformación³⁰. Como motivación de la esperanza, el disertante presentó el elemento teológico-bíblico (= la fidelidad) y el elemento cristológico-

³⁰ El ponente quiso ilustrar este punto con una serie de consideraciones en las que confundió evolucionismo con poligenismo, y monogenismo con estatismo.

soteriológico (= el hecho mismo de la muerte y resurrección de Cristo). Éste es el elemento angular de la esperanza cristiana: «Pues si creemos que Jesús *murió* y *resucitó*, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que durmieron en él... Consolaos, pues, mutuamente, con estas palabras» (1 Tes 4, 14. 18 b).

2. La esperanza como virtud constituyó la segunda parte de esta exposición. En la lucha entre el bien y el mal, el Apóstol ve que al cristiano se le abren buenas perspectivas por la unión entre la esperanza y la parusía. La tensión celestial es una tensión típica del judaísmo. Satán aparece como autor de los males nacionales; es el anti-Dios y el anti-Mesías³¹.

El trío teologal de la fe, de la caridad y de la esperanza es un trío típicamente paulino, incluso en esta disposición. Esta esperanza se exterioriza en la paciencia y en la alegría.

A guisa de conclusión, se explicita lo que a lo largo de la exposición se ha ido afirmando: El contenido sustancial de la esperanza se resume en la resurrección y transformación de nuestra humanidad a imagen de la resurrección y transformación de la humanidad de Cristo.

La primera cuestión que se plantea el oyente, y ahora el lector, es saber por qué se ha querido unir estos dos escritos para tratar sobre el tema de la esperanza. De hecho, el clima espiritual es muy diferente. En el curso de la exposición se precisó poco sobre lo que podría llamarse la «antropología» de estos escritos. Quedó algo confusa la cuestión de la diferencia entre resurrección y transformación. Leal se refirió a 1 Cor. 15, 51. Pero ya se sabe que en este texto si es cierto que sólo se habla de la resurrección de los justos, la de los pecadores no es negada. El versículo en cuestión sólo puede entrar en el campo de un problema puramente crítico, de crítica textual³². La exposición nos pareció privada de rigor científico, de profundidad exegética y del sentido moderno de los estudios bíblicos.

M. NICOLAU (Salamanca): *La esperanza en la carta a los Hebreos*.

El primer punto de la disertación es presentar la esperanza como una de las ideas-clave de este escrito. En 1, 5-10, 18 se describe la excelencia de la condición cristiana; en 10, 19-12, 29 se habla de la

³¹ Leal dice que «después del Concilio Vaticano II se hace más difícil distinguir entre contenido teológico y ropaje científico». No entendemos qué significa esta afirmación. ¿Es que para el ponente la cuestión de los géneros literarios es algo que ha sido ajustado científicamente sólo después de dicho Concilio? Si el conferenciante quería citar solamente documentos eclesiásticos, olvidando el trabajo de tantos sabios que dilucidaron esta cuestión, podría haber partido, por lo menos, de la *Divino afflante Spiritu* del año 1943.

³² Cf. F. RAURELL, *Transformació dels justos de l'última generació*. 1 Cor. XV, 51 (Roma, 1958), p. 50.

perseverancia de la fe, fortalecida por la esperanza. El sacerdocio de Cristo es motivo de esperanza. La *teleiosis* tiene por objeto la esperanza ³³.

Las exhortaciones a «mantener firme la esperanza», según Hebr., constituyó el objeto del segundo punto de la ponencia. Aquí las expresiones son bellas y profundas. El autor de la carta a los Hebreos se sirve de imágenes fuertes para catequizar a sus destinatarios: «Cristo está como hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza» (3, 6). 4, 16; 10, 35: «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa». Aquí la palabra «confianza» traduce el término griego *parresía*, que significa ante todo confianza filial. En cierto sentido, la *parresía* es una consecuencia de la esperanza. Cf. 2 Cor. 3, 12: «Teniendo, pues, tal esperanza, procedemos *metá parresías* (= «con plena libertad», traducen NACAR-COLUNGA). Participar de la realidad que es Cristo exige participar de su esperanza: «Porque hemos sido hechos participantes de Cristo en el supuesto que hasta el fin conservemos la firme confianza del principio». Hebr. 10, 19-25 constituye la síntesis más completa de todo el conjunto de exhortaciones a la esperanza.

Los motivos y los fundamentos de la esperanza, según Hebr., forman el tercer punto del trabajo de Nicolau. El primer fundamento es la palabra de Dios: porque Dios ha hablado por su Hijo, la esperanza es una posibilidad y una exigencia. El segundo fundamento hay que buscarlo en las promesas de Dios: «Deseamos que cada uno de nosotros muestre hasta el fin la misma diligencia por el logro de nuestra esperanza, no emperezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe y la paciencia han alcanzado la herencia de las promesas» (6, 11-12; cf. 10, 10-23). El tercer fundamento está en la persona de Jesús como pontífice y abogado. 4, 14 s.: «Teniendo, pues, un gran pontífice que penetró en los cielos, Jesús, mantengámonos adheridos a al confesión... Acercuémonos, pues, confiadamente (*metá parresías*) al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar la gracia para el oportuno auxilio». El pensamiento de este texto está muy próximo al de 1 Jn 2, 1 s. «Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo Él es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo». El oficio sacerdotal de Jesús constituye la base de tal confianza. Otro elemento, el cuarto, señalado por el po-

³³ Semejante afirmación de Nicolau quedó un poco ambigua, puesto que la *teleiosis* define más lo que se ha hecho que lo que se ha de hacer. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Roma, 1931) la describe como: «hominum ad perfectionem adductio i. e. justificatio». Y cita Hebr. 7, 11. Quizá la afirmación del ponente cuadre mejor con el sustantivo *teleiotes*, definido por Zorell como: «Christus est nobis fidei auctor et consummator, per eum enim factum est ut ad fidem veniremus, per eum fiet olim ut fides nostra consummetur, praemio afficiatur, in visionem beatam transeat», y cita Hebr. 12, 2.

nente como base de esta esperanza, es la sangre de Cristo (cf. 9, 13-15). Finalmente, y como último fundamento de la esperanza, cabe señalar el pasado de los mismos hebreos: «Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimiento; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los resos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa» (10, 32-36).

El cuarto apartado de la conferencia trata de la relación entre fe y esperanza, según Hebr. El c. 11 constituye el punto central de este apartado: «Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos, pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos» (11, 1 s.). A partir de este texto Nicolau intenta descubrir la proximidad entre *pistis* y *elpis*. La fe es el fundamento de la esperanza: se espera aquello que se cree y se espera en Aquel en quien se cree.

Nicolau creyó conveniente reservar un apartado especial, el quinto, a la esperanza definida como «ánкора» del alma en 6, 18-19: «... Para que por dos cosas inmutables, por las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos una potente exhortación los que nos acogemos a asirnos de la esperanza propuesta. La tenemos sólida y firme como ánкора del alma, y que penetra hasta lo interior del velo...». *Asphalé te kai bebaian*, bella imagen, propia del cristianismo, con que se declara la firmeza de esta esperanza. De hecho, *asphalé* indica «algo que no resbala», mientras que *bebaian* describe la seguridad que ofrece la esperanza. La ánкора constituye la mejor garantía de una ruta segura, que anteriormente ha hecho ya Cristo, como el gran *Pródromos* (= precursor) de la esperanza salvadora. La esperanza del cristiano, simbolizada en el ánкора, es unida a la dignidad sacerdotal de Cristo.

Finalmente, y dentro del tema estricto de la esperanza, el ponente habló de la condición peregrinante del cristiano, que va a la búsqueda de la ciudad verdadera: «... no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (13, 14).

Después de lo expuesto, Nicolau concluye diciendo que la carta a los Hebreos puede ser considerada como un tratado sobre la virtud teológica de la esperanza. En esta exposición el autor no hizo sino recoger y destacar algunos puntos que se encuentran dispersos y afirmados en su comentario a los Hebreos, publicado por la BAC³⁴. Quizás el análisis demasiado esquemático resultó en detrimento de una síntesis profunda de la materia.

³⁴ M. NICOLAU, *Carta a los Hebreos*. Nuevo Testamento, III (Madrid, 1962), páginas 1-191.

R. CRIADO (Granada): *¿Mesianismo en Ezequiel 21, 32?*

El interrogante no prejuzga negativamente una determinada interpretación, sino que significa simplemente la necesidad de estudiar seriamente el texto en cuestión, y que, según la versión de Nácar-Colunga, reza: «Ruina, ruina! A ruina kas reduciré!, y no serán más mientras no venga aquel a quien de derecho pertenece, y a éd se las daré».

El trabajo del docto conferenciante tiene en cuenta los estudios de W. Moran y de H. Cazelles, cuyas conclusiones no comparte. El primero⁸⁶ de estos dos autores estudia el valor de *shilo* en Gen. 49, 10 y la alusión que de este versículo se hace en Ez. 21, 32. Según Moran, el citado texto de Gen. («hasta que venga *shiloh*») indica de alguna manera un límite para la historia de Judá, de la misma manera que Ez. 21, 32 indica el término de la historia del reino de Judá. Estructuralmente se da la semejanza del «hasta»; se dan los mismos elementos en *yad* y *bô' / yabô'*. El advenimiento previsto en Gen. no resulta del tributo y de la sujeción del universo a Judá, sino del juicio de Judá por obra del representante principal de aquel mundo que tenía que estar supeto a Judá.

Según H. Cazelles⁸⁶, *mishpat* no significa juicio punitivo, sino el conjunto de bienes mesiánicos. Para ello se detiene en el estudio de la palabra *shaphat*, que, según él, significa una acción política de gobierno. *Mishpat* significaría restituir el derecho, la regla del derecho. Cazelles se sirve de textos hititas de origen hurri.

Criado denuncia el error metodológico de Cazelles, puesto que para estudiar un texto hay que empezar por el mismo texto que se examina. El ponente analiza unos cuantos textos de Ez. en los que *mishpat* reviste sentido punitivo, y acaba diciendo que el texto en cuestión contiene un oráculo desolador. La alusión sería por antítesis: «vendrá uno que acabará con vosotros».

El trabajo del P. Criado resultó el estudio de más alto nivel científico que fue leído en la Semana Bíblica. Sin embargo, por tratarse de una materia en la que el análisis filológico ocupaba un puesto importante, no pudimos beneficiarnos debidamente de todo su contenido. Por todo ello pedimos disculpa al lector por esta síntesis incompleta y quizá no del todo fiel. Esperamos que la publicación de la ponencia pueda subsanar estos inconvenientes.

⁸⁶ El trabajo de este autor, al cual se refiere Criado, es W. MORAN, *Gen 49, 10 and Its Use in Ez. 21, 32*, en «Biblica», 39 (1958) 405-425. Al inicio de su artículo dice: «we hope to show that there are good reasons for proposing another and quite different interpretation».

⁸⁷ H. CAZELLES, en *Proclamation and Presence* (Londres, 1970), pp. 239-251.

⁸⁸

F. DE LA CALLE FLORES (Poyo): *La esperanza de la creación según el apóstol Pablo (Rom. 8, 18-22)*.

La dificultad del tema explica la diversidad de opiniones en torno a él: a) El pecado de Adán influyó físicamente en la creación, encadenándola a la corrupción; saldrá de ella en el último día. b) El pecado de Adán hizo que la criatura sirviera para usos profanos del hombre pecador; al fin de los tiempos quedará libertada de esta asociación moral al pecado. c) En el presente relato no se habla de la creación en cuanto contrapuesta al hombre.

El ponente pasa inmediatamente al análisis literario. Presenta las diversas estructuraciones del texto. Según él, los vv. 16-20 constituyen una unidad literaria. El tema es: el Espíritu testimonia que somos hijos de Dios; los vv. 16-17 contienen la tesis principal; el v. 18 es una transición; los vv. 19 (20). (21). 22-23 contienen el tema de la esperanza, conexa con la tesis principal; los vv. 24-25 son la conclusión del tema.

De la Calle examina el sentido de la esperanza de la criatura: «Sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (v. 22). *Oidamen* denota siempre una observación personal. El conocimiento puede tener origen humano o divino, revelado. Aquí se refiere a las ansias de redención existentes en todos los hombres. Estos gemidos tienen un límite: «hasta el presente» (*achri tou nyn*). Pablo anota un dato en su momento histórico. Este modo de estar la criatura se expresa con aquel otro *apekdéchomai* del v. 19: «porque el continuo anhelar de las criaturas *ansía* la manifestación de los hijos de Dios». Los diccionarios le dan normalmente el significado de «esperar». Este verbo, sin uso en los 70, aparece sólo ocho veces en el N. T.; en el epistolario paulino se une siempre a un contexto escatológico, menos en Rom. 7, 25. Su sentido está íntimamente unido a la escatología y expresa la espera radical de salvación. Su sentido puede corresponder al castellano «aguardar», «aguardar por», descartada la incertidumbre. Pablo no dice que la «criatura aguarda», sino la «esperanza de la criatura aguarda», objetivando así la postura de las criaturas y dándoles mayor énfasis. Las criaturas todas, pues, piedras, vegetales, animales y hombres que todavía no han recibido el Espíritu, con su espera, que Pablo reconoce ser dura, están dandof undamento a la aserción del v. 18: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros».

El ponente estudia ahora el objeto de la espera. Este punto constituye el nudo central del problema. Los exegetas están de acuerdo sobre el objeto: revelación de los hijos de Dios (v. 19). Pero los pareceres se dividen cuando llega el momento de aquilatar en qué consiste esta participación. El punto discriminante está en el modo de entender el término *a quo* de la liberación de la que se habla en el v. 21: «... también ellas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción

para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios». Unos hablan de un estado de esclavitud de cambio y muerte, en la que la criatura cayó por influencia del pecado de Adán; otros dicen que fue sometida por el hombre, que así la asocia a su pecado. Un problema previo a resolver es el oficio y conexión del v. 21, que empieza con la partícula *oti*. Existen dos opiniones: una considera la partícula como introductoria del objeto de la esperanza del versículo anterior («pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza»); la otra le da un sentido causal, y se uniría a la proposición del versículo anterior, dando la razón del designio de Dios: «fue sometida con esperanza, porque también será librada». Gramaticalmente, ambas son posibles. Ahora bien, de ser objeto de la esperanza, al ponente le parecería una construcción mucho más lógica *elpís* sencillamente como infinitivo y artículo (esperanza de ser salvados), como aparece en muchos lugares (Act. 27, 20: *elpis pasa tou sodzesthai*). A La Calle le parece mucho más probable la segunda sentencia, que da un sentido causal a la partícula. Une el *oti* causal con el versículo 19. Según esto, el v. 20 vendría a ser un paréntesis explicativo, lo que supone, naturalmente, dejar en el aire *ep'elpidi* (= «ha sido sujeta en la esperanza»), pero así se encuentra también en el v. 24: «hemos sido salvados en la esperanza» (*te gar elpidi esóthemén*). Así el sentido sería: «Las criaturas todas están aguardando por la manifestación de los hijos de Dios, porque también la misma criatura será librada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios». Esta liberación de la criatura tiene claramente dos puntos: uno de arranque y otro de llegada. La Calle analiza ahora el término *ad quem*. La criatura parte para su liberación *apó tes douleias te phthorás* (= «de la servidumbre de la corrupción»). Dos opiniones se dan en relación a la palabra *phthorá*: unos la entienden en sentido moral. La naturaleza con el pecado del hombre quedó violentada en lo más íntimo de su ser, dado que el hombre la está profanando y prostituyendo al no darle el justo sentido que ella tiene. Las razones son dos: La primera es identificar *phthorá* con *mataiotes*, dándole el mismo sentido que se cree ver en esta última palabra. La segunda es reinterpretar el presente pasaje desde el pecado del Génesis. La razón de fondo parece ser que no se puede admitir una corrupción en sentido físico, que haya sido causada por el pecado de Adán, puesto que la creación no sufrió inmutación física alguna a causa de este pecado. Otros entienden la corrupción en sentido físico. Las razones son el sentido de corrupción física que tiene la palabra en el contexto bíblico, y que no puede ser igualado con el de *vanidad* y, sobre todo, por la ideología apocalíptica de una tierra nueva y un cielo nuevo, sumada a la idea de que el pecado de Adán influyó en el mundo sensible. La Calle cree que *phthorá* no es paralelo de *mataiotes* sino de *doxa*, de donde su significado no depende

de aquél. Por otra parte, en el epistolario paulino, *phthorá* tiene siempre y exclusivamente el sentido de corrupción física (1 Cor. 15, 42-50; Gal. 3, 8, etc.). De ahí que para el ponente la palabra expresa el estado actual de todos los seres, exceptuados siempre los poseedores del Espíritu, en su radical finitud. A esta radical finitud la llama Pablo *douleia* (= esclavitud). En el contexto se contraponen a *eleuthería*. De donde se llama esclavitud no porque haya sido hecha la criatura esclava, que haya caído de un estado primitivo, sino sencillamente porque aún no ha llegado a esta liberación (*eleuthería*), a la meta impuesta por el Creador. Esta aserción queda avalada por el hecho de que Pablo, en los cuatro únicos lugares que usa esta expresión, la contraponen siempre a un bien salvífico, jamás a otro motivo o cosa antecedente que fuera causa de ello, de tal esclavitud: en Rom. 8, 15 («Que no habéis recibido el *pneuma tes douleias* para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: Abba, Padre!») se contraponen espíritu esclavitud con espíritu de filiación; en Gal. 4, 24; 5, 1, el sustantivo *douleia* se aplica a la antigua ley en contraste con la nueva, la de Cristo. La conclusión del ponente es que el término *a quo* de esta liberación no es sino el estado actual de la criatura, si bien Pablo lo considera desde una perspectiva de los bienes escatológicos. El término *ad quem*: la creación llegará a la *ten eleutherian tes doxes ton téknon tou Theoú*. Se trata de una participación, cuyo grado no es fácil medir. Unos apelan a los nuevos cielos y a la nueva tierra y a un nuevo estado de cosas; otros precisan el nuevo estado como el de una sujeción total de la criatura al hombre, proceso ya incoado desde los inicios. La expresión «gloria de los hijos de Dios» no vuelve a ser usada por Pablo en ningún otro lugar. Ahora bien, por el contexto parece tener el mismo valor *apokálypsis ton yión tou Theoú* del v. 19 y la gloria que está por hacer eclosión en nosotros del v. 18, puesto que todas estas expresiones se ponen como el término de la primera comparación de la esperanza y de la realización. La Calle no cree que Pablo repita el concepto judío de los nuevos cielos y de la nueva tierra, ni siquiera la noción neotestamentaria tal como aparece en 2 Pe. 3 y en el Apocalipsis, al menos la terminología es muy distinta y la criatura tiene un sentido más amplio. Tampoco cree aceptable la segunda opinión, al menos en cuanto a su vinculación con el más aquí. La razón que aduce el ponente es que según Pablo el final está caracterizado por un ser Dios todo en todo. La salvación es un venir de Dios y Dios ha venido por ahora y en su Espíritu solamente en el Resucitado. La tercera opinión parece más adecuada. Se puede concluir que se trata de un estado superior en el que se encuentran actualmente, haciéndose participantes de los que actualmente poseen el Espíritu. No se puede precisar más sencillamente porque Pablo no lo ha hecho. En síntesis: Todas y cada una de las criaturas del universo, desconocidos los poseedores del Espíritu, están continuamente suspirando y

gimiendo en un estado de esclavitud que es su condición actual de existencia. Pero aguardan la manifestación de la gloria de los hijos de Dios, de la que van a participar en el futuro, lo cual está demostrando la enorme grandeza de este futuro en relación al cual nuestros padecimientos de cada día son pura insignificancia.

En un cuarto apartado, La Calle estudia la razón de la espera.

a) Lo que el texto dice (v. 20): *hypetage*, un pasivo teológico; «vanidad» como frustración; el *hypotaxas*; unión de *ep'elpidi* con *hypetage*: la esperanza de los hijos de Dios razón del «sometimiento» a la vanidad.

b) Conexión del versículo y sus relaciones con el siguiente: un paréntesis explicativo del v. anterior, que finaliza con *ep'elpidi*.

c) Relaciones con el Génesis: el ponente cree que no existen, sino que la verdadera relación se da con 1 Cor. 15, 25-28. Los que sostienen la relación con el Génesis no presentan jamás ninguna razón, sólo apelan a Gen. 3, 17 como algo demostrado: «...Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida». Este texto genesiaco no habla de ninguna sujeción sino de una maldición de Dios por la cual la tierra se vuelve en contra del hombre, dando espinas y abrojos. Tampoco tiene nada que ver con el pecado de Adán Gen. 1, 28 («Dios los bendijo diciendo: procread y multiplicaos y henchid la tierra; *sometedla y dominadla* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve»), y menos con Rom. 8. En primer lugar se refiere a un dominio y no a una sujeción, y en segundo lugar porque no se dice que después de la caída el hombre perdiera este dominio. El querer relacionar Rom. 8 con Génesis se debe a la tendencia de interpretar el texto a la luz del pecado original, o bien a una reinterpretación del texto paulino a la luz del relato del paraíso. Más bien parece que Rom. 8 tiene que ser interpretado a la luz de 1 Cor. 15, 25-28, que es anterior a Rom. En 1 Cor. 15 se considera la obra de Dios como un progresivo ponerlo todo bajo el dominio del Hijo hasta que al fin de los tiempos el mismo Hijo se ponga bajo el dominio del Padre. Pablo se funda en Ps. 90, 1, y 8, 7.

Después de esta larga exposición, el ponente presenta las conclusiones de su estudio. En el contexto, Pablo ha llegado a un punto culminante de su teología: lo que son los hombres con el Espíritu. Ya no existe para el hombre condena alguna por parte de Dios porque el Espíritu se ha constituido en el gran libertador que arranca al hombre de su pecado y de su muerte (Rom. 8, 1-2). La consecuencia es que no se puede seguir a la carne que ha sido vencida por el Espíritu. Los cristianos son hijos de Dios. Es el testimonio del Espíritu Santo que lo asegura. El cristiano ha sido salvado radicalmente en la esperanza. La postura radical del cristiano es este aguardar por un cuerpo nuevo. Y no es sólo el cristiano, son todos los seres del universo los que están aguardando continuamente por esta heredad divina que van a recibir

los ya poseedores del Espíritu. Todos van a participar de esta *doxa*, cada uno según su escalón: Cristo, que ya está participando totalmente; los cristianos, que están iniciando esta participación, y todos los demás seres actuales, incluso los hombres no cristianos. La originalidad del pensamiento desarrollado por Pablo nace del hecho histórico de la resurrección de Cristo. No existe alusión alguna a Adán. El *hypotaxas* muestra a Dios como «Coordinador» de su salvación. La razón de la sujeción a la vanidad es la esperanza de los hijos de Dios. Es imposible precisar el grado de participación de las criaturas en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

El ponente demostró haber trabajado el tema y haberlo trabajado con método. En todo momento apareció como un exegeta liberado de una serie de condicionamientos «teológicos» que dificultan una lectura realmente bíblica del tema. Su exposición se beneficia de unas miras mucho más abiertas en cuestiones lindantes con el llamado «pecado original». Sus conclusiones se integran con lo más serio que sobre la esperanza ha logrado la exégesis moderna. Creo, sin embargo, que hay dos puntos insuficientemente tratados por el ponente: a) el valor de la *doxa* en la teología de la esperanza. Nos encontramos frente a uno de los conceptos capitales de toda la teología paulina sobre la resurrección y la maduración del cosmos en Cristo; b) la función del *pneuma* en toda esta consumación escatológica. Quizás una más profunda consideración sobre el valor de la *doxa* le hubiese descubierto la función especial que juega en la aparición del segundo Adán, no sólo en Pablo sino también en la literatura intertestamentaria. El mismo Ps. 8 dice que si el hombre es rey de la creación se debe a que ha sido revestido de *kabod*.

CONCLUSIÓN

Hemos querido presentar un resumen crítico únicamente de los trabajos que se ajustaron al tema central de «La esperanza en la Biblia». La falta de espacio no nos permite ocuparnos de los temas libres, alguno de ellos muy bien trabajado: J. GUILLÉN, *El Deuteronomio, obra de una tradición viva*; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda de Dios según el profeta Amós*; L. CUNCHILLOS, *Qôl Yhwh en el Antiguo Testamento*; B. CELADA, *Himno de Amenofis IV y Salmo 104. Monopolio del culto en Amarna y monoteísmo bíblico*; M. HERRANZ, *La presentación del bautista en el Evangelio de San Marcos*; J. SALAVERRI, *Norma dogmática de interpretación bíblica del Vaticano I*.

Según puede verse, el programa era denso. El lector habrá podido también apreciar la diversa calidad de los trabajos. Estoy convencido de que a más de un teólogo la XXX Semana bíblica española le habrá parecido pobre. Pero es que a los exegetas no les está permitido hacer

proclamaciones deslumbrantes. Tienen que sujetarse al austero método del análisis del texto. Después de haber oído cosas tan bellas sobre la esperanza en congresos de otra índole, la decepción es posible. Sigo creyendo, sin embargo, que a los exegetas españoles les falta valentía para servirse con más libertad de los métodos modernos de investigación. Falta una visión nueva sobre los criterios hermenáuticos.

Llegar a la XXX Semana bíblica significa haber recorrido un largo camino lleno de esfuerzos y también de realizaciones. Las cifras tienen siempre un influjo mágico sobre el hombre. Es de augurar que de ahora en adelante esta cifra se convierta en una fuerza cuestionante para seguir trabajando con más vitalidad científica.

FREDERIC RAURELL

Barcelona

