

## ESCATOLOGIA EXISTENCIAL

### (El cuarto evangelio)

En la escatología joánica se hallan implicadas múltiples y complejas cuestiones. Cuestiones cosmológicas, literarias y teológicas. El cosmos físico no se ve envuelto en la intervención escatológica de Dios, al estilo sinóptico y paulino, sino que lo encontramos disociado, en el 4º evangelio, de la suerte escatológica que únicamente afecta al hombre. Las representaciones cosmológicas desaparecen de la perspectiva joánica o, como afirma Conzelmann, quedan reducidas a un «punctum mathematicum»: las moradas existentes más allá del mundo visible y la entrada del creyente en ellas<sup>1</sup>.

El 4º evangelio trabaja con categorías distintas al resto del N.T. Y cuando habla del mundo —otros matices y precisiones aparte— establece la contraposición entre el mundo de arriba y el de abajo, el mundo divino y el mundo humano. Más aún, pertenece al mundo divino todo aquel que acepta al Revelador-mediador, que hizo acto de presencia entre nosotros para llevar a cabo la unión entre estos dos mundos tan distantes y distintos. Es el reto lanzado por el evangelio de Juan al mundo circundante de la gnosis, que confiesa la incompatibilidad entre estos dos mundos.

Desde el punto de vista literario la escatología joánica se ve condicionada por las fuentes influenciadoras de su pensamiento en todas aquellas ocasiones en que se aparta de la mentalidad semítica y por la ardua cuestión de los diversos estratos redaccionales o fuentes distintas utilizadas por el último redactor. Particularmente el punto último resulta inevitable al abordar el tema de la escatología en el 4º evangelio. Por eso le dedicaremos un apartado especial en este trabajo dentro de la cuestión que nos plantean las famosas «adiciones».

1 H. Conzelmann, *Eschatologie, IV im Urchristentum*, en RGG, 3 ed., p. 670.

La cuestión más importante en relación con la escatología joánica es, sin lugar a duda, la teológica... Y al mencionar el tema teológico incluimos en él, en primer lugar, la cristología. Pero no solamente ella. El tema trinitario, la pneumatología, la eclesiología, la sacramentología, la mística, la esencia de la vida cristiana... se hallan invadidas por el tema que nos va a ocupar en este trabajo. Esperamos que, a lo largo de este estudio, se hará patente todo lo que, de forma tan genérica, estamos afirmando.

Tal vez fuese excesivo afirmar que la escatología es la nota dominante más caracterizadora del 4º evangelio. No obstante, está fuera de toda duda que figura entre las más acusadas. Por otra parte, la peculiaridad escatológica de Juan no se halla limitada a determinados discursos, palabras o signos, sino que está presente en cada una de sus páginas<sup>2</sup>. Desde el punto de vista de su extensión, y tal vez de su intensidad, es una cuestión central y vertebrante del evangelio de Juan.

El elemento escatológico en el 4º evangelio es algo verdaderamente fundamental, no accidental. Abandonarlo hubiese significado dejar a un lado el armazón bíblico del cristianismo primitivo y correr todos los riesgos a que un cristianismo puramente metafísico, divorciado de la historia, está inevitablemente expuesto. Los peligros del misticismo, del perfeccionismo y antinomismo se hallan contrarrestados en el 4º evangelio por el freno de la escatología cristiana primitiva, que es una constante advertencia de que la Iglesia vive en la fe, no en la visión, y de que está salvada en la esperanza.

#### EL PROBLEMA ESCATOLOGICO

Un denominador prácticamente común a todos los libros del N.T. es que la presencia de Cristo en nuestro mundo introdujo en él algo que debe ser formulado en términos de *lo absoluto, lo último, lo supra-histórico, lo sobrenatural*<sup>3</sup>. La presencia de esta novedad radical en

<sup>2</sup> E. Stauffer, *Agnostos Christos, Joh. 2, 24 und die Eschatologie des vierten Evangelium*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Miscelánea en honor de C. H. Dodd. En la p. 286 dice Stauffer: «Die Eigenart der johanneischen Eschatologie tritt uns fast auf jeder Seite des Vierten Evangelium direkt oder indirekt entgegen...».

<sup>3</sup> C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John, An Introduction with commentary and notes on the greek text* (Londres 1967) p. 56. En la misma línea debe citarse R. E. Brown, *The Gospel according to John* (Nueva York 1966). En la introducción, p. CXVII dice: «His presence (la del Reino) among men was the one and only coming of God».

la experiencia humana puede ser simplemente constatada. Esto no constituiría ningún problema. El único que de semejante afirmación derivaría sería el de la aceptación o rechazo, creer o no creer que tal acontecimiento haya tenido lugar. Un problema de fe-incredulidad. El verdadero problema en nuestra cuestión surge cuando, además de la constatación del hecho, el lenguaje humano tiene que abordar la forma de presentar o describir tal acontecimiento. Lo cual no quiere decir que el problema sea puramente literario o de lenguaje. Pero fijémonos, de momento, en el problema literario.

Hemos hablado de la irrupción de lo absoluto, lo último, lo supra-histórico, lo sobrenatural... en nuestra historia. Las formas humanas utilizadas para la descripción de esta irrupción en nuestra historia necesariamente, por su misma naturaleza, tienen que resultar inadecuadas. Tienen que describir una realidad que trasciende el campo y el horizonte para el que fueron creadas.

Hay más. Para describir lo último, lo escatológico, el tiempo verbal adecuado necesariamente debía ser el *futuro*. Efectivamente, a él se recurrió constantemente mientras la fe cristiana fue expresada con categorías temporal-cronológicas. Pero, al poner de relieve la *presencia*, la actualidad, de esa realidad descrita como venidera, el tiempo verbal futuro entró en la más terrible paradoja: ¿cómo describir con el futuro una realidad presente? Por otra parte, ¿cómo utilizar el presente para hablar de una realidad que, aunque presente, sigue teniendo un esencial aspecto de futuridad? Ciertamente que *el fin* de la historia, lo futuro, ha sido ya experimentado en el curso de la misma, en el tiempo presente. Pero, a pesar de eso, *lo futuro* no puede desaparecer de las descripciones escatológicas, porque *el fin* del que nos habla el N.T. sigue siendo un verdadero fin, algo futuro, y la historia no ha llegado a su consumación última con la aparición de Cristo<sup>4</sup>.

Esta colisión y paradoja intrínsecas, experimentadas en la impotencia radical de los tiempos verbales, es característica de todo el N.T., pero en ningún caso se manifiesta con tanta claridad y radicalidad como en el 4º evangelio. Lo más fácil y tentador era seguir utilizando el lenguaje apocalíptico, esencialmente figurativo, para describir un final que ya había comenzado. Así lo hizo la tradición sinóptica; el epistolario paulino también se conformó, en gran medida, al lenguaje

4 C. K. Barrett, o. c., pp. 56-57.

apocalíptico y el mismo camino ha seguido la predicación tradicional de la Iglesia a lo largo del tiempo. Pero, ¿es esa la única posibilidad?

El fin ya es presente, pero este presente no es el fin. Estamos en el fin desde el momento en que ese fin ha comenzado hasta que llegue a su consumación. Esta es la gran paradoja que el 4º evangelio experimentó en todo su radicalismo. Ofrecer una solución nueva y un nuevo lenguaje para superar la gran paradoja constituye la aportación extraordinaria del evangelio de Juan y el tremendo riesgo de no ser bien entendido. Encontrar el camino no significa haber llegado ya a la meta, aunque ésta se encuentre, sin solución de continuidad, al final del camino. Ser engendrado a la vida no significa poseerla en plenitud. Se tratará, sin duda, del mismo acontecimiento, de la misma vida, pero en ellos habrá que distinguir distintos momentos, matizaciones o intensidades...

*Viene la hora y es ésta* (Jn 4, 23; 5, 25). La frase ilustra la paradoja de la que estamos hablando. Cuando se afirma *viene la hora* se está haciendo referencia al futuro. En la segunda parte de la frase *y es ésta* aquel futuro se considera *presente*. La contradicción no puede ser más flagrante, porque *si viene, no es ésta* y si es ésta no viene, sencillamente porque ya ha venido. La contradicción ha sido explicada recurriendo a los *dos puntos de vista* desde los que escribe el evangelista: durante la realización del ministerio terreno de Jesús *la hora está viniendo*; teniendo en cuenta el punto de vista desde el que escribe el evangelista (que es sencillamente la vida de la Iglesia a partir de la resurrección y Pentecostés) *la hora ya ha venido, es ésta*. Según esta solución Juan pasaría con rapidez, e inadvertidamente para el lector, del uno al otro.

La solución apuntada explica muy parcialmente y poco satisfactoriamente el problema aludido. La verdadera explicación tiene que tener como punto de partida la paradoja inherente a la cuestión escatológica: estamos ante la presencia de la salud y, al mismo tiempo, esta presencia es ausencia si tenemos en cuenta su esencial dimensión de futuridad.

Se ha afirmado muchas veces que el 4º evangelio ha renunciado a una escatología futurista en favor de una escatología actual, presente, realizada<sup>5</sup>. Así es, en efecto, al menos en gran medida. Pero

<sup>5</sup> Estamos ante la tesis que se ha hecho clásica de Dodd. Brown, o. c., en la p. CXVII afirma: «In many ways John is the best example in the NT of realised eschatology».

debe tenerse en cuenta, antes de abordar todo el problema, que no es lo mismo la escatología futurista que el futuro de la escatología. El 4º evangelio ha renunciado a la escatología futurista, tal como la presentan los Sinópticos, Pablo, en gran medida, y la predicación generalizada de la Iglesia. Ha prescindido de todo el andamiaje en que dicha escatología futurista venía montada. Pero no ha renunciado, ni podía hacerlo en modo alguno, al futuro de la escatología.

Estamos diciendo que la palabra *escatología* es, al menos, un término inadecuado cuando se aplica a la descripción figurativa del fin de los tiempos y de la meta última de la historia. Tal como suele entenderse tiene una cierta funcionalidad en orden a describir la obra de Cristo que, en todo caso, es paradójica. Pero el término es mucho más inadecuado cuando, con él se trata de describir el tiempo de la Iglesia, el intervalo entre el fin ya iniciado y el fin que llegará. Ahora bien, era precisamente este tiempo de la Iglesia el que Juan se proponía describir más directamente. La necesidad de describir este período de la Iglesia es lo que le ha hecho penetrar más hondo en las profundidades de la teología cristiana e, inevitablemente, en la escatología. El esquema tradicional no servía para sus fines.

#### PRESENCIA DE LA SALUD

El pensamiento determinante de la escatología joánica arranca de la convicción profunda de que Dios se ha revelado definitivamente en Jesús. No puede ni debe desearse más. Únicamente la decisión personal ante el Revelador, el portador de la salud ya presente. La presencia del Revelador implica necesariamente la manifestación de la gloria (Jn 1, 14). La presencia del Revelador es la crisis y el punto esencial de referencia para el juicio. De ahí que la salud o la desgracia no sean simplemente consecuencia de la fe, sino que se realizan en la fe-infidelidad.

Según el esquema sinóptico, Jesús vendrá al fin de los tiempos en su *gloria*, poder y majestad, para *juzgar* y establecer la separación entre buenos y malos (Mt 25, 23 ss.). La clave joánica para describir esta realidad es distinta. Jesús *apareció en su gloria*; él mismo, su presencia interpelante, produce la separación y el juicio. La recompensa a la actitud positiva ante Jesús aparece como futura en el

esquema sinóptico (Mc 10, 30; Mt 18, 8-9), mientras que es descrita como presente en Juan (Jn 5, 24) <sup>6</sup>.

Los mismos «signos» del evangelio de Juan tienen la finalidad de manifestar la *doxa* de Dios o la de Jesús (2, 11). El *semeion* joánico es una anticipación simbólica de una realidad superior y, al mismo tiempo, una parte de la misma. Esto explica la importancia que los signos tienen en el 4º evangelio en relación con la vida (20, 30-31). Mientras los Sinópticos reservan la palabra «semeion» para aquellos acontecimientos escatológicos, la aproximación de un fin descrito apocalípticamente, Juan los considera a ellos mismos como acontecimientos escatológicos <sup>7</sup>.

R. Schnackenburg ve acentuada esta presencia de la salud en el 4º evangelio en los puntos siguientes:

- a) en lo kerygmático (3, 13-21.31-36; 12, 44-50),
- b) en lo escatológico, cuando gira en torno a la vida y la muerte (5, 20-31),
- c) en el discurso sobre el pan del cielo (6, 39-40.50-51),
- d) en los proverbios «egó eimí»,
- e) en los discursos de despedida.

De modo general toda la teología joánica se halla impregnada de este pensamiento y este pensamiento se demuestra como escatológico en un sentido muy específico: con Jesús ha llegado la hora definitiva de la salud; esto implica la decisión actual ante él y, al mismo tiempo, promete al creyente todo lo que él puede esperar y añorar. Es una escatología presente o, mejor, un pensamiento escatológico dominado por la presencia de Cristo <sup>8</sup>.

Ha sido R. Bultmann quien, sin ningún lugar a duda, ha insistido más en este aspecto de la escatología actual joánica llevando sus afirmaciones a un radicalismo tan exagerado que, a veces, resultan insostenibles. Resumir su pensamiento equivaldría al intento ingenuo de reducir sus múltiples y profundos escritos, y en particular su monumental comentario al 4º evangelio, a unas pocas páginas. Tarea excesiva y que en modo alguno encajaría en este lugar. La actualidad-

<sup>6</sup> R. E. Brown, o. c., p. CXVI.

<sup>7</sup> C. K. Barrett, o. c., p. 64.

<sup>8</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, en *Herders-theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, 1971: «Est ist eine Gegenwartseschathologie oder besser: ein von der Gegenwart Christi bestimmtes eschatologisches Denken», II, p. 530.

presencia de la salud se halla tan puesta de relieve que, aparentemente al menos, desaparece de esta óptica todo aquello que tenga el más mínimo aspecto futurista. Su extraordinaria aportación se ve limitada y condicionada por los principios de la interpretación existencialista que animan todos sus escritos, y muy señaladamente los relativos al evangelio de Juan.

Un intento de sistematización de su pensamiento nos llevaría a distinguir los puntos siguientes:

1º *Jesús, el acontecimiento escatológico.*

a) La misión del Hijo, que comprende la humillación y la exaltación tiene una significación decisiva: la fe en él proporciona la vida. Precisamente por eso la misión del Hijo es el acontecimiento escatológico. De ahí que Juan presente la cristología como una historia escatológica de Jesús. En la misión del Hijo de Dios preexistente ha comenzado ya el acontecimiento escatológico. En las palabras del Revelador habla Dios mismo. Este es, según Juan, el acontecimiento escatológico, el Esjaton mismo<sup>9</sup>.

En el acontecimiento escatológico, que es el Hijo de Dios, se realiza el juicio del mundo. Si la fe en este acontecimiento proporciona la vida, la negación de dicha fe, la infidelidad, motiva la exclusión de la misma<sup>10</sup>.

b) La suerte eterna del hombre se decide en la fe-infidelidad. Por eso, la venida del Hijo es el acontecimiento escatológico. En la decisión frente a su persona, se echa la suerte sobre el futuro<sup>11</sup>.

c) En los discípulos se cumple el acontecimiento escatológico comenzado en Jesús<sup>12</sup>. El proverbio *uno es el que siembra y otro el que cosecha* (4, 37) establece una contraposición: en el trabajo humano siempre cabe una espera; no es siempre tiempo de decisión. No toda «presencia» tiene el mismo valor. La contraposición la tenemos en las palabras de Jesús: *pues yo os digo...* (4, 35). Es decir, el

<sup>9</sup> En las palabras del Revelador habla Dios mismo. Este es, según Juan, el acontecimiento escatológico, el Eschaton mismo. S. Schulz, 'Das Evangelium nach Johannes', en DNTD (Göttingen 1972) p. 67, a propósito de su comentario a Jn 3, 33.

<sup>10</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1959) 16 ed., p. 111 en relación con la escena de la purificación del templo.

<sup>11</sup> R. Bultmann, o. c., p. 121, a propósito de Jn 3, 35-36.

<sup>12</sup> R. Bultmann, o. c., p. 144 ss. Su comentario a Jn 4, 35-38 confirma su punto de vista con estas palabras: la cosecha es una imagen que indica la misión; pero, sobre todo, es la imagen tradicional para describir lo escatológico, por ejemplo el juicio, (Is 27, 12; Joel 4, 13; Mc 4, 29...).

tiempo de la cosecha está ya presente. En relación con el trabajo de la predicación, en relación con el servicio al acontecimiento revelador siempre estamos ante la actualidad decisiva. No hay *un entonces*, sino *un ahora*; sencillamente porque, como lo dice la imagen de la cosecha, y lo confirma el v. 36, el segador recibe su salario y cosecha el fruto *para la vida eterna*, se trata del acontecimiento escatológico.

La predicación de los mensajeros de Jesús es un acontecimiento escatológico, lo mismo que la actividad de Jesús. La cosecha del trabajo misionero es la cosecha escatológica. Recuérdese de nuevo el v. 36: cosecha *para la vida eterna*. Si la venida de Jesús al mundo es el acontecimiento escatológico, todo lo que ocurre como consecuencia de esta venida es acontecimiento escatológico. Para este acontecimiento escatológico no son válidas las reglas del hacer humano. La alegría del sembrador y del segador, es decir, el tiempo de la sementera y de la cosecha coinciden.

La paradoja ante este acontecimiento escatológico se acentúa al establecer la distinción entre el sembrador y el segador: se trata de distintas personas. Así lo afirma el v. 37: en el tiempo escatológico es eliminada la tensión entre el presente y el futuro y, sin embargo, para el tiempo terreno, sigue siendo válida la regla de que uno es el sembrador y otro el segador. No se afirma que el sembrador sea el primero y el segador el último. Parece que se piensa en lo siguiente: la actuación de Jesús y de sus discípulos se suceden cronológicamente, pero en realidad una y otra coinciden. La «venida» del Revelador y su «continuación», separadas en el tiempo terreno, coinciden en el tiempo escatológico.

*Os envió a segar lo que no trabajásteis; otros realizaron el trabajo y vosotros os beneficiáis de él* (v. 38). Estamos ante el mismo pensamiento: el trabajo de los discípulos es tarea de cosecha, es decir, su trabajo no debe entenderse como una sementera para el futuro. En el acontecimiento escatológico no hay preparación y desarrollo, solamente hay un *ahora* decisivo, no un *entonces* y un *más tarde*.

*Los otros* (de los que habla el v. 38) son considerados desde el punto de vista histórico, no escatológico. El acontecimiento escatológico se juega, por tanto, en la historia; los preparativos o precursores no pueden considerarse como creadores o co-creadores de esta historia, sino simplemente que en ella —y en Cristo— se realiza el acontecimiento escatológico.



d) La dimensión escatológica de Jesús se pone también de relieve en la deducción de la gente a raíz del milagro de la multiplicación de los panes (6, 14-15). Sólo que, comenta Bultmann<sup>13</sup>, a Jesús lo entendieron mal. Comprendieron que aquel realizador de milagros era el portador escatológico de la salud (el v. 15 demuestra que «el profeta que tenía que venir al mundo», no era el precursor de la salud, sino el portador de la misma, «el profeta» tenía que ser rey...), pero no comprendieron rectamente la salud escatológica.

e) La actividad de Jesús, en cuanto ejecutora de la acción y de la voluntad del Padre (5, 19-20) es entendida también por Bultmann desde la perspectiva del acontecimiento escatológico<sup>14</sup>... la palabra de Jesús en cuanto palabra determinada (por Dios, se entiende) es palabra de Dios que, en cuanto palabra escatológica, no surge de las condiciones o condicionamientos de aquella situación histórica sino que califica ésta como la situación final. En cuanto tal, dicha palabra escapa al control y crítica humanos y exige la fe.

f) Jesús afirma que su «tiempo»-hora (7, 8-10) no puede ser juzgado con categorías humanas, como hacen sus hermanos. La hora de la gran decisión sólo ocurre cuando se presenta la cuestión de si quieren o no permanecer en la muerte (12, 46), solamente cuando uno vive no según los criterios y motivos humanos sino renunciando al mundo. Así es como actúa el Revelador, que es el acontecimiento escatológico y, por tanto, no vale para él el criterio humano.

g) En lugar del agua, característica de la fiesta de los tabernáculos (7, 39), que era interpretada como símbolo de la bendición del agua del tiempo último, y como una anticipación de la recepción del Espíritu en dicho tiempo último, aparece Jesús como dador del agua de la vida, del Espíritu. La promesa se ha cumplido; el tiempo salvífico se ha hecho presencia en Jesús. Los oyentes, de alguna manera, lo entendieron, como puede deducirse de la afirmación siguiente, *verdaderamente éste es el Profeta* (7, 40)<sup>15</sup>.

h) *Abraham, vuestro padre, se alegró al ver mi día...* (8, 56-59). Evidentemente, comenta Bultmann<sup>16</sup>, no se trata de la aparición de Cristo cronológicamente hablando sino del día escatológico, el día de la venida del Hijo del hombre. Es decir, Abraham fue consciente de

13 R. Bultmann, o. c., p. 158.

14 R. Bultmann, o. c.: sein Reden ist sein Gesendetsein..., p. 191.

15 R. Bultmann, o. c., p. 230.

16 R. Bultmann, o. c., pp. 247-48.

no haber sido la plenitud de la acción salvífica de Dios y la medida de la revelación de Dios, sino que él miraba hacia esa plenitud en el Mesías. Ahora ha llegado ese día; ahora el día escatológico es presencia (para los judíos ese día permanece oculto porque lo consideran con las medidas del mundo...). *Antes que Abraham existiese, Yo soy*. El Revelador no pertenece al devenir del tiempo, como pertenece Abraham. El «YO», que pronuncia Jesús como el Relevador, es el yo del Logos eterno.

i) *¿Crees tú en el Hijo del hombre?* (9, 35 ss.). El paralítico ha llegado a descubrir en Jesús un profeta. Jesús le pide más. Quiere que vea en quien le ha curado al Hijo del hombre, al portador salvífico escatológico<sup>17</sup>. El esjaton, que esperaban para el futuro, es presencia; este hombre, Jesús, es el Hijo del hombre<sup>18</sup>. El paso o cambio de Mesías al Hijo del hombre (Jn 12, 34) demuestra que se introduce la cuestión del Hijo del hombre en cuanto portador escatológico de la salud. El error está en que ellos consideran el acontecimiento escatológico en la dimensión de los acontecimientos mundanos<sup>19</sup>.

j) En relación con la Iglesia (a propósito del texto de 17, 8-11), Bultmann se expresa así: la pertenencia a la comunidad de Dios está fundada en la revelación escatológica de Dios en la historia y en su decisión ante la revelación. Pertenece a Dios en la medida en que pertenece a Jesús, es decir, tiene su origen en la eternidad en la medida en que se adhiere al acontecimiento escatológico que se realiza en Jesús. Su pertenencia a Jesús está fundada en una decisión histórica, pero su decisión es ante el acontecimiento escatológico<sup>20</sup>. La misión de la comunidad es estar en el mundo como la comunidad escatológica. A la esencia de la Iglesia pertenece el ser una comunidad escatológica, desmundanizada en medio del mundo<sup>21</sup>. La comunidad es *una*, porque es una magnitud escatológica. Por eso la invisibilidad de su unidad no es la de una idea sino la del acontecimiento escatológico<sup>22</sup>. La novedad del mandamiento nuevo es tal porque es la ley de la comunidad escatológica<sup>23</sup>.

La actualidad de la escatología joánica se acentúa, en el comen-

17 R. Bultmann, o. c., p. 257.

18 R. Bultmann, o. c., p. 266.

19 R. Bultmann, o. c., p. 270.

20 R. Bultmann, o. c., p. 383.

21 R. Bultmann, o. c., pp. 383, 389.

22 R. Bultmann, o. c., p. 394.

23 R. Bultmann, o. c., p. 404.

tario de R. Bultmann al cuarto evangelio, hasta el extremo de identificar la parusía con la pascua<sup>24</sup>.

El deseo expresado por Pedro de ir a Jesús o seguirlo (13, 36-38), está expresado incorrectamente porque se considera en un nivel intramundano o como una simple posibilidad humana. Pedro no había comprendido que el ir a Jesús es un acontecimiento escatológico<sup>25</sup>.

## 2° La existencia escatológica.

La filiación divina se había convertido en un concepto escatológico (y esto tanto en el judaísmo como en las religiones de los misterios): el hombre es hijo de Dios cuando es colocado en una nueva existencia, sea al final del eón presente —cuando Dios renueve el mundo— sea *ya ahora* a través de la consagración en el misterio; es engendrado *de nuevo* o nace de nuevo. Es claro que, en el evangelio de Juan, el llegar a ser hijo de Dios (1, 12-13) debe entenderse en ese sentido escatológico. Y que este concepto en Juan no procede de la escatología judía sino de la religión de los misterios lo demuestra el texto de 3, 3 ss.: *ser engendrado de arriba*. Es igualmente claro que al hombre le es concedida esta nueva existencia en cuanto que cree en la revelación que le sale al paso en Jesús. La nueva existencia se caracteriza por un comprenderse desde Dios: los hijos de Dios son hijos de la luz (12, 36). El evangelista lo afirma claramente en 1, 12-13<sup>26</sup>.

El ser cristiano es la existencia escatológica fundada en la revelación, hecha realidad a través del Espíritu, en su unión con la verdad y la vida. Este Espíritu es el que «santifica» a los creyentes, es decir, les arranca de la existencia mundana y les coloca en la existencia escatológica (17, 17.19). Los creyentes participan de la filiación escatológica por la fe. Fue precisamente la partida de Jesús de entre los suyos en su retorno al Padre lo que posibilita a la fe la existencia escatológica (16, 14-24). Lo que había de venir se hace presente por medio de la existencia creyente. Las palabras de Jesús, todo lo que él había dicho antes, se hace comprensible en la existencia escatológica<sup>27</sup>.

24 R. Bultmann, o. c.: «Und dass für den Evangelisten der Sinn von Ostern und Parusie der gleiche ist, das zeigt die Kombination der auf Ostern und auf die Parusie bezüglichen Terminologie», p. 448.

25 R. Bultmann, o. c., p. 460.

26 R. Bultmann, o. c., p. 37.

27 R. Bultmann, o. c., pp. 99, 139-40, 435-6, 451, 454.

### 3° *El juicio.*

A propósito de la titulatura cristológica utilizada por los discípulos en su primer acercamiento a Jesús (1, 36-51) destaca Bultmann el título de *Hijo del hombre*. Jesús es el Hijo del hombre, no en el sentido de la apocalíptica judío-cristiana primitiva (que se imaginaba al Hijo del hombre viniendo un día sobre las nubes del cielo...) sino ya en su presencia terrena, en cuanto que él, por su constante comunión con el Padre, permite ver al creyente el milagro de su gloria. De ahí que la venida de Jesús sea el juicio del mundo (3, 18), que en *el ahora*, cuando su palabra llama a la fe, se realice la decisión sobre la vida y la muerte (5, 25).

El juicio y la salud que comenzará después de tres días (está comentando Bultmann, en esta ocasión, la escena de la purificación del templo) es el único semeion legítimo. En el mismo contexto leemos: el evangelista ha dado un nuevo sentido a la escatología; el acontecimiento escatológico no se realizará en el futuro que hay que esperar sino que se realiza ahora en la suerte de Jesús.

El juicio no es, por tanto, un acontecimiento dramático-cósmico que está por venir y debe ser esperado. Más bien, la misión del Hijo, en su descenso-ascensión, es el juicio. Con la misión del Hijo el juicio se hizo actual, presente. Este acontecimiento salvífico es el juicio porque los hombres se cerraron a la luz. El juicio es la gran separación, como la de la luz y las tinieblas (3, 20-23). La acción judicial escatológica del Hijo se realiza en su acción reveladora actual (5, 21-23.24-27). La situación del encuentro con la palabra es, por tanto, la situación del juicio.

La partida de Jesús (7, 32-36) significa el juicio del mundo, no habrá otra revelación para el mundo. En la palabra se actualiza él como interpelación en *el ahora* del tiempo. Pero siempre amenaza el peligro que sea *demasiado tarde*. En este *demasiado tarde* se supone el juicio.

La venida del Revelador a este mundo (9, 39-41) es descrita como un juicio, seguido de un cambio radical: los ciegos ven y los que ven quedan ciegos... Los judíos sabían que el Hijo del hombre, en cuanto portador de la salud, es al mismo tiempo el juez escatológico. Pero no sabían que, al *levantarlo*, le hacían su propio juez. Mientras ellos creían que le juzgaban, le estaban convirtiendo en su propio juez. Esto es lo que ocurre en todos los tiempos con la misma actitud frente al Revelador.

Ahora es el juicio del mundo (12, 30-31). La suerte del hombre se hace definitiva en la dirección en que se pronuncie en este *ahora*, según crea o no. Lo que decide el juicio (2, 21-22) es la lucha entre la revelación y el mundo, que se realiza ahora<sup>28</sup>.

#### 4° *Gloria, luz, alegría.*

La *gloria, doxa*, es epifanía y manifestación de la divinidad. La *doxa* aparece en relación con la epifanía escatológica (Mc 8, 38; Rom 8, 18). Dios manifiesta su gloria o «se glorifica» en el acontecimiento escatológico. Cuando esto ocurre en determinados acontecimientos históricos (Is 40, 5; 59, 19; Ez 39.13.21 ss.) entonces el concepto de gloria se historiciza. Así lo entiende Pablo (2 Cor 3, 7 ss.). Del mismo modo el concepto de gloria escatológica se halla historicizado en el evangelio de Juan.

La *doxa* (17, 1-2) consiste en que, a través de la actividad de Jesús, la historia cuenta con la posibilidad de la fe-infidelidad y, con ella, de la vida-muerte. La «glorificación» consiste en que él es el acontecimiento escatológico ante el cual se decide la vida o la muerte. La *hora* de la decisión es la hora de la glorificación. Toda la vida anterior de Jesús debe entenderse desde la hora en cuanto acontecimiento escatológico.

La fe de la comunidad es su *doxa*... Su gloria consiste en que él es el Revelador y es aceptado como tal. Entonces la comunidad participa de su actividad reveladora.

En el *ahora es glorificado*, «sub specie aeterni», está ya contenido el futuro de *le glorificará* (13, 31-32). Y no hay intermedio entre el *le glorificará* del futuro y el *sarx genómenos* del pasado. Sin embargo hay un intermedio «sub specie hominis»<sup>29</sup>.

La *luz* (comentario de Bultmann al prólogo joánico) tiene un sentido escatológico. Por eso se identifica con la vida escatológica y son términos que se intercambian. Así como pertenece a la vida la auto-comprensión definitiva, así también pertenece a la luz todo lo que el hombre espera para descifrar todo lo enigmático y encontrar la iluminación del propio ser. Cuando con mayor intensidad aparece la luz como el bien escatológico, tanto más se afianza la convicción de que la iluminación definitiva de la existencia no está dentro de las

28 R. Bultmann, o. c., pp. 76, 88, 91, 111-2, 191 ss., 232-3, 266, 435-6.

29 R. Bultmann, o. c., pp. 44, 376-7, 394 ss., 402.

posibilidades humanas sino que únicamente puede venir como regalo divino. De ahí que la luz tenga el sentido de la revelación<sup>30</sup>. Y cuando se habla de un Revelador, puede ser designado como «la luz» o dador de la luz.

En este sentido escatológico es Jesús la luz (así lo presenta el 4º evangelio), como el Revelador que confiere al hombre su propia comprensión en la que consiste la vida. En el prólogo se afirma que esta posibilidad del Revelador es anterior al mundo. Iluminación que consiste en el reconocimiento de la propia creaturidad. De ahí que el Revelador, al ser la luz, regala la vida. En la alegoría del buen pastor (Jn 10) el v. 8 indica el ahora escatológico en el que la luz luce en las tinieblas. Este *ahora* aparece siempre que la palabra de Jesús se hace acontecimiento<sup>31</sup>.

La *alegría* indica el tiempo escatológico. Bultmann lo pone de relieve en la contraposición que establece entre la alegría del Precursor y la alegría de Jesús y los suyos, que es la alegría escatológica, a propósito de 3, 29b-30. Esto implica ya en sí mismo que el tiempo, época, eón antiguos han pasado. Por eso él (Jesús) debe crecer y yo (el Bautista) menguar.

A partir del momento de la partida-separación de Jesús de los suyos, los discípulos entran en la existencia escatológica. Esta se describe diciendo que participan de la alegría: *jará* (17, 13), lo mismo que *eirene* (14, 27; 16, 33), designa la salud escatológica, la del más allá. Al Revelador le es propia esta alegría porque abandona el mundo, ya no está en él (17, 11). Si los discípulos quieren participar de ella plenamente, deben llevar a la plenitud lo que ya han recibido. Es la existencia escatológica que, como tal, nadie les puede quitar (16, 22). Los discípulos no deben esperar un acontecimiento cósmico-dramático. Se trata únicamente de saberse separados del mundo y perteneciéndole a él. La paradoja de la alegría escatológica la acentúa el v. 14 (del cap. 17): tensión-separación de los discípulos en relación con el mundo.

La soledad de los discípulos, causa de su tristeza, es al mismo tiempo el fundamento de su *alegría*, porque ella corresponde a su lejanía del mundo. Jesús les volverá a ver (16, 20-22), es decir, en su lejanía del mundo experimentarán la comunión con él y se ale-

30 R. Bultmann, o. c., p. 24, nota 4: «Fos» y «gnosis» son sinónimos. Cita los Escritos Herméticos, el Testamento de Levi, Filón...

31 R. Bultmann, o. c., pp. 24-5, 286-7.

grarán. Esta alegría no se la puede quitar el mundo. La promesa de Jesús, *volveré a veros*, debe relacionarse, no con la apocalíptica tradicional, sino con la experiencia pascual. El «poco» tiempo que transcurrirá hasta volver a verlos se refiere al tiempo intermedio...<sup>32</sup>.

### 5° *Vida-resurrección.*

La fe en el acontecimiento escatológico proporciona la vida (5, 24). En este texto se plantea la problemática de la vida y la muerte ignorando o eliminando esta última. La vida de la que aquí se habla debe tener la peculiaridad de ser una existencia que le es regalada al hombre mediante la iluminación que proporciona la auto-comprensión definitiva. Esto significa que el creyente debe renunciar a los conceptos corrientes de vida y muerte y aceptar como vida la que confiere la fe en el Revelador ya que, en él, se encuentra y se reconoce a Dios (17, 3).

En este contexto de la vida se acentúa (5, 25) el *ahora* escatológico de la palabra reveladora. Lo mismo que en 4, 23 la hora escatológica *que viene*, que era esperada para el fin de los tiempos, es la presente, en la que suena la voz del Revelador; es la hora de la resurrección de los muertos. Aquí aparece un concepto nuevo de muerte, pues *los muertos* de los que se habla son los hombres del mundo que viven una vida inauténtica porque no conocen la luz verdadera (1, 9) y la vida que de ella se deriva.

*Yo soy la resurrección y la vida* (11, 24 ss.). Jesús habla como el Revelador. Es la resurrección y la vida porque, para aquellos que creen en él, es decir, para aquellos que lo aceptan como el Revelador de Dios, la vida y la muerte, tal como las entienden los hombres, ya no son una realidad. La vida, tal como la presenta aquí el cuarto evangelio, es un fenómeno escatológico, es decir, asequible únicamente mediante la resurrección. Los interrogantes humanos hallan su respuesta en Jesús. La vida y la muerte han sido elevadas a otra esfera, de la cual son puras imágenes y referencias la vida y la muerte humanas: el creyente puede morir con muerte natural, pero, al mismo tiempo, tiene *la vida* en un sentido más alto y definitivo. Quien todavía vive la vida terrena y es creyente, para él no existe la muerte en el sentido definitivo.

32 R. Bultmann, o. c., pp. 127, 386 ss., 447-8.

La pregunta *¿crees esto?* interroga al hombre si está dispuesto a considerar como insustanciales la vida y la muerte tal como él las entiende. La respuesta de Marta es la del creyente: evita utilizar la palabra vida, *zoé*, prescinde del «yo» y acepta el «tú», al Revelador de Dios. Ella no ve ni puede ver la *zoé* prometida, pero puede reconocer que en Jesús ha tenido lugar la irrupción escatológica de Dios en el mundo. Los nombres con los que designa a Jesús (11, 27) son títulos escatológicos, el tercero de los cuales es el más importante, porque *el que tenía que venir o ha venido* a este mundo expresa la irrupción del más allá en el más acá<sup>33</sup>.

#### 6° *Espíritu-verdad.*

El Revelador, aunque pide obediencia y sacrificio, es quien responde a los interrogantes del hombre. El culto «local» (4, 20-26) ha perdido su importancia. Ha llegado el tiempo escatológico en el que, según Apoc 21, 22, ya no habrá templo. Cómo debe entenderse este tiempo escatológico y el culto a Dios se nos dice en 4, 23: este tiempo viene y ya está presente. Si junto a la presencia de la hora (como en 5, 24) se afirma su venida, esto ocurre para presentar la hora actual como la escatológica. Pues su venida, aun cuando ya está presente, nunca pasa. De ahí que el Revelador, aunque ya haya venido, sea llamado «el que viene» (2 Jn 7).

El culto verdadero es el que se da *en espíritu y en verdad*. Ambas cosas se aclaran mutuamente: la hora escatológica está presente en el Revelador y su palabra. Su venida es el ahora escatológico (3, 19; 5, 25). A la adoración cultual a Dios no se contraponen la interior, la espiritual... sino la escatológica. El pensamiento joánico entiende la hora escatológica dominada y determinada por *el espíritu y la verdad*. El espíritu, *pneuma*, es el obrar maravilloso de Dios en los hombres que se apropian su revelación. Los que *oran en el Espíritu* son los nacidos del Espíritu, la «palabra» de Dios a través de la cual los creyentes son «santificados», es decir, son arrancados de la existencia mundana y son colocados en la existencia escatológica (17, 17.19). Por tanto, sólo los creyentes, en cuanto nacidos del Espíritu y santificados por la verdad, son los verdaderos adoradores.

*La verdad os hará libres* (8, 32-34). La libertad significa para el creyente, en cuanto don escatológico, la apertura del futuro, de sí

33 R. Bultmann, o. c., pp. 111, 191 ss., 307 ss.



mismo como futuro. Esto se esclarece desde la discusión siguiente. El *somos hijos de Abraham* demuestra que los judíos entendieron de qué libertad se trataba: es la que da al hombre su relación con Dios. Pero no quieren admitir que la libertad sea únicamente don escatológico. Jesús afirma: así como su venida, en cuanto don escatológico, pone fin al mundo, así la libertad, que él promete, el don escatológico, es libertad del mundo, libertad del pasado y libertad de sí mismo<sup>34</sup>.

#### FUTURO DE LA SALUD

El selecto, significativo y relativamente amplio florilegio bultmanniano, extractado exclusivamente de su comentario al 4º evangelio, quería poner de relieve la actualidad-presencia de la salud. No merma la importancia de este florilegio y su significado el hecho de que no podamos estar de acuerdo en algunas o muchas de sus afirmaciones (sobre todo en aquellas que llevan a sus últimas consecuencias los principios de la filosofía existencialista de la que Bultmann es heredero agradecido). Algunas, o tal vez muchas, de las afirmaciones de Bultmann, pueden darnos la impresión de que una acentuación tan desmedida de la actualidad-presencia de la salud cierra todas las perspectivas ulteriores. ¿Queda algo para el futuro?<sup>35</sup>.

Al hablar del futuro en la escatología joánica, es preciso distinguir entre *lo futuro* y *lo apocalíptico*. El aspecto *futuro* de la salud aparece prácticamente en todo el contexto de la predicación de Jesús: el don pleno de la vida no puede tener lugar durante el ministerio terreno

34 R. Bultmann, o. c., pp. 139-40, 335 ss.

35 El pensamiento de Bultmann sobre el particular es muy difuso. A pesar de ello creemos que existen suficientes indicios y afirmaciones en su comentario al 4º evangelio que prohíben acusarlo de cerrar toda perspectiva para el más allá de la muerte. En el florilegio que hemos seleccionado para poner de relieve su acentuación de una escatología presente ya aparecen algunos de los indicios mencionados. De forma más explícita constataremos los siguientes: «tanto la alegría, jará, como la paz, eirene, designan la salud escatológica, la del más allá»: *Bezeichnung des eschatologischen, jenseitigen Heiles...*, pp. 386-7. La comunidad y el creyente viven del futuro. Futuro que no es una ilusión o un sueño. La oración (está comentando la oración sacerdotal) pide que esa espera se cumpla: que los suyos estén donde está él, p. 398. La participación del creyente en la vida no se agota en su existencia histórico-temporal. La vida humana, en cuanto creyente es eterna. Y como esta eternidad está unida a la fe se establece la conexión entre el presente y el futuro: en el regalo del futuro encuentra la fe actual su plenitud. «Darin aber, dass die Gemeinde das vermag, hat sie die Offenbarung und erweist sich als die echte aus der Zukunft lebende eschatologische Gemeinde», p. 432. El creyente se apoya en el pasado porque, en él, fue llamado a la existencia escatológica, «die ständig auf die Zukunft gerichtet ist», p. 448.

de Jesús, sino sólo después de su resurrección. Los hombres tienen la oportunidad de recibir la vida a través de la fe en Jesús, a través del bautismo (3, 5) y de la eucaristía (6, 54), a través del Espíritu (6, 63; 7, 38-39) y el Espíritu es dado después de la muerte de Jesús (7, 39; 16, 7; 19, 30; 20, 22). Aspecto futuro más acentuado cuando se habla de lo que sucede después de la muerte (11, 25).

La muerte no puede destruir la vida eterna, pero hay que contar con el complemento necesario de esta vida eterna, liberada de toda clase de condicionamientos después de la muerte corporal. Un complemento que ahora falta. Jesús habla de *ir a prepararos un lugar* a la casa del Padre donde quiere introducir, con él y en su compañía, a los suyos (14, 2-3). Y si es cierto que el creyente ya aquí puede ver la gloria de Dios, la doxa, o la de Cristo (1, 14), no es menos cierto que hay otra visión de la gloria en el futuro (17, 24)<sup>36</sup>.

Otra cosa muy distinta tenemos con *lo apocalíptico*. Este futuro necesario, del que estamos hablando, ¿lleva consigo la aceptación de una segunda venida —en el sentido clásico-tradicional de la parusía—, la resurrección de los muertos al final de los tiempos, el juicio final, al estilo del descrito en Mt 25, 31 ss.? Hay textos en el 4º evangelio que parecen afirmarlo terminantemente (5, 28-29; 6, 39.40.44.54; 12, 48, son los textos clásicos sobre el particular). De momento dejamos abierto el interrogante ya que estos textos exigen un estudio y tratamiento especiales. Volveremos sobre ellos.

La distinción entre *lo futuro* y *lo apocalíptico* es fundamental en el enfoque de la escatología joánica. Sólo desde ella pueden calibrarse las apreciaciones o razones por las cuales, se dice<sup>37</sup>, el cuarto evangelio tiene que estar abierto a una escatología futurista:

a) La antropología joánica, fiel al pensamiento hebreo-semítico de la totalidad, para la cual no es posible la consumación del hombre sin la resurrección del cuerpo. Una razón muy poco convincente ésta que aduce R. Schnackenburg. Sabe muy bien este célebre comentarista del 4º evangelio que el pensamiento joánico no se halla ligado hasta ese extremo al mundo hebreo-semítico. Existen contactos profundos del 4º evangelio con el mundo helenista, el de la gnosis, ante los cuales el argumento aducido claudica irremediabilmente.

b) No existe en Juan una escatología plenamente realizada. Falta

<sup>36</sup> R. E. Brown, *The Gospel according to John*, p. CXVIII.

<sup>37</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, p. 536.

una visión de la gloria que no es asequible en la tierra. Esta consumación celeste podría apropiarse mediante la parusia, sólo que el cuarto evangelio no considera esta posibilidad. La conclusión no resulta lógica en modo alguno. Estamos de acuerdo en que la escatología joánica no es plenamente realizada. Pero, ¿significa esto que tenga que haber una parusia al final de los tiempos? La mente del evangelista, por lo que a la visión de la gloria se refiere, aparece claramente en 17, 24-26.

c) El pensamiento histórico-salvífico continúa en Juan. Su escatología «personalizada» le permite acentuar la plenitud escatológica de todos los tiempos, los *kairoi*, de la historia salvífica, porque todos están dominados por la persona de Cristo, que es el principio y el fin. ¿Son correctas estas afirmaciones? Lo serían si se tratase de Pablo. Dejan de serlo al tratarse de Juan. ¿Qué punto de apoyo puede aducirse para afirmar que «el pensamiento histórico-salvífico» continúa en el evangelio de Juan? El hecho de que el 4º evangelio haga frecuentes referencias al Antiguo Testamento no justifica en modo alguno la afirmación de que «el pensamiento histórico-salvífico continúa en Juan», sobre todo en orden a justificar una escatología futurista en el 4º evangelio<sup>38</sup>.

Ya hemos dicho que una cosa es la escatología futurista y otra muy distinta el futuro de la escatología. Lo que queda de la antigua esperanza «futurista» son las expresiones ya mencionadas de 14, 2-3; 17, 24-26. Son las únicas afirmaciones posibles, desde el punto de vista de la escatología futurista, en el 4º evangelio. Porque la muerte no es el fin de la fe, sino la fe el fin de la muerte<sup>39</sup>. Según la escatología joánica la muerte no puede quitar a la fe su futuro seguro. Porque la fe permanece, justamente permanece, según la escatología joánica, más allá de la muerte.

Lo que esperan los creyentes del futuro lo dice con absoluta claridad el cap. 17, que es un resumen, a modo de testamento, de todo el mensaje joánico: como el Padre y el Hijo son uno, se espera para el futuro la unión final-definitiva de los creyentes entre sí y con Dios. La voluntad de Jesús, manifestada al partir de este mundo, es que sus amigos y hermanos estén con él (14, 2-3), en el lugar celeste

38 H. Conzelmann, *Eschatologie*, en RGG, o. c., p. 670. Schulz, o. c., «Deshalb kann Johannes gar keine Heilsgeschichte oder zukünftig-apokalyptische Geschichte ausarbeiten», p. 220.

39 S. Schulz, o. c.: «Der Tod ist nicht das Ende des Glaubens, sondern der Glaube das Ende des Todes», p. 221.

de la gloria preparada para ellos. Esta visión permanente de la gloria (17, 24) es distinta de la constatada en 1, 14.

*Padre, quiero que donde yo esté, estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria...* (17, 24). Estamos ante una frase central en la esperanza de la escatología joánica. Este futuro de la salud nunca lo ha abandonado el 4º evangelio. Los acontecimientos finales tienen para Juan el único sentido de que se realizan fuera del mundo, en la gloria, no al final de los tiempos mediante «la venida» del Señor. Todos los suyos van con el Revelador al lugar celeste y contemplan allí su gloria de modo permanente, a salvo ya de toda amenaza terrena y esto es válido aun cuando, para el evangelio de Juan, la salud se realiza en el encuentro con la palabra del Revelador o de la predicación de la comunidad postpascual. Con esta unión celeste se completa definitivamente la obra del Redentor <sup>40</sup>.

#### TENSION ENTRE PRESENTE Y FUTURO

La cuestión escatológica ocupó, en la primitiva comunidad cristiana, un lugar preeminente y acaparó su centro de interés y preocupación. Y esto es válido aun cuando el retraso de la parusía no crease tanto problema y tanta crisis como la investigación moderna ha pretendido muchas veces <sup>41</sup>. Al fin y al cabo, aun suponiendo que Jesús hubiese anunciado el fin como próximo, se habría colocado sencillamente en la línea profética. La mayor parte de los profetas del A.T. habían anunciado como próxima la irrupción del reino de Dios. Sus anuncios no se habían cumplido, tal como eran esperados y, sin embargo, su predicación no había sufrido alteración alguna en cuanto a su validez.

##### a) *El anuncio de Jesús.*

Que Jesús anunció la irrupción del Reino como algo inmediato y vinculado a su persona está fuera de duda. El problema, en relación con la creencia en una parusía próxima, se halla esencialmente condicionado por el lenguaje utilizado. ¿Empleó el lenguaje apocalíptico? En caso de haberlo hecho, como parece lo más probable, es

<sup>40</sup> S. Schulz, o. c., p. 222.

<sup>41</sup> E. Stauffer, *Agnostos Christos...*, p. 281.

necesario descubrir la clave de interpretación de este lenguaje misterioso para nosotros.

La investigación moderna no está de acuerdo en cuanto al proceso seguido en la formulación del mensaje de Jesús. ¿Qué es lo más próximo a la fuente original, a Jesús, el lenguaje apocalíptico o el lenguaje directo? Normalmente se supone, y se acepta como criterio de autenticidad y de mayor proximidad a las palabras de Jesús, el lenguaje apocalíptico. (Es la tesis seguida, como criterio, en el *Jesús*, de Bultmann, y por múltiples autores de la nota de Boismard y otros). Pero este criterio, que aceptamos como más probable, no se halla unánimemente compartido.

Stauffer, por ejemplo <sup>42</sup>, acepta como más probable el camino inverso: Jesús utilizó el lenguaje directo. Para expresar su pensamiento, la primitiva comunidad cristiana recurrió al lenguaje apocalíptico, que se introdujo así en la predicación de Jesús. El cuarto evangelio es, desde este punto de vista, un auténtico reformador: acentuó la escatología realizada, precisamente para eliminar los elementos apocalípticos introducidos en el mensaje de Jesús.

Lo que debe afirmarse, más allá de toda discusión, es lo siguiente: Jesús, quisiera él o no, fue considerado como una figura escatológica <sup>43</sup>. Partiendo de este principio indiscutible, la tensión entre presente y futuro resultaba inevitable. Si el reino de Dios estaba presente (y lo estaba!), ¿cómo podía describirse sin el recurso al habitual andamiaje apocalíptico? Por otra parte, ¿este lenguaje apocalíptico no admitía otra clave para ser descifrado el concepto que en él se escondía?

42 E. Stauffer, o. c., p. 282. R. E. Brown, o. c., p. CXIX.

43 E. Stauffer, o. c., p. 285. Stauffer concibe así todo el proceso: los apóstoles se encontraron con el sepulcro vacío y con el Resucitado todavía en la semana pascual (pascua era el tiempo del advenimiento mesiánico). Ante aquel acontecimiento los discípulos anunciaron: ha comenzado la resurrección de los muertos. Surgen las esperanzas, pero en la línea apocalíptico-tradicional (Act 1, 6). Las apariciones pascuales hicieron subir la fiebre apocalíptica a un nivel tan alto como nunca había sido alcanzado. Precisamente por eso Juan es más de fiar que los Sinópticos «in Eschatologicis», lo mismo que lo es «in Chronologicis» (p. 286). Por eso, en la cuestión de la escatología joánica se halla implicada inseparablemente la actitud y significado escatológico de Jesús. La resurrección y ascensión de Jesús excitaron las antiguas esperanzas y la antigua apocalíptica y dogmática mesiánico-judías se introdujeron en los evangelios (p. 298). Pero los hombres morían, los apóstoles se iban uno tras otro, y el cambio de las cosas no llegaba. «Am Ende des apostolischen Zeitalters tritt die grosse Ernüchterung ein, die Neubessinnung auf die Ursprünge, der Rückgriff über die enthusiastische Vulgarapokalytik der Urgemeinde auf die eschatologische Botschaft, Haltung und Bedeutsamkeit Jesu von Nazareth wahrhaft eine Reformatio», p. 298. En este sentido Juan es el reformador entre los apóstoles y los evangelistas.

b) *La venida de Jesús.*

Jesús no sólo fue un o el elemento escatológico esencial (remitimos a lo dicho en el número primero del apartado dedicado a Bultmann, al hablar de la presencia de la salud) sino que, en su mensaje mismo, hubo una tensión, diríamos que esencial, entre la escatología ya realizada y la escatología final o no consumada. Jesús había afirmado que el reino de Dios había hecho su aparición en la tierra. Una aparición vinculada a su persona. Por otra parte, Jesús había hablado de su venida en la gloria, con poder y majestad.

¿Cuándo y, sobre todo, cómo tendría lugar esta manifestación gloriosa? No olvidemos que la respuesta a estos interrogantes resulta más que problemática precisamente por los condicionamientos introducidos en la cuestión por el lenguaje apocalíptico. En los autores del Nuevo Testamento pueden constatarse claras contradicciones si no tenemos presente este lenguaje:

- acontecimiento tan próximo que podrán contemplarlo algunos de los presentes (Mc 9, 1...).
- transcurrirá un lapso de tiempo (Lc 17, 22).
- la fecha es absolutamente imprevisible (Mc 13, 32-33).

c) *Interpretación de los autores del NT.*

Los autores del N.T. no crearon noticias partiendo de cero, sino que se apoyaron en las manifestaciones de Jesús aplicándolas luego a situaciones particulares. Más aún, en el mismo ambiente neotestamentario, en Qumran, en *el libro de la guerra* (1QM), por un lado puede constatarse la convicción y expectación de una intervención final de Dios y, por otra, la participación actual en los dones celestes de Dios, la exención del juicio para los miembros de la secta y la alegría de disfrutar de la compañía de los ángeles.

La confusión y diversidad de enfoque en el tema escatológico es una de las características más acusadas, y menos sorprendentes, del pensamiento cristiano primitivo<sup>44</sup>. La penetración en el misterio de la historia salvífica hizo proclamar a Pedro la presencia de los últimos días que habían llegado con la resurrección de Jesús y la consiguiente efusión del Espíritu (Act 2, 17 ss.).

El pensamiento fundamental puesto de relieve en un primer mo-

<sup>44</sup> R. E. Brown, *The Gospel according to John*, p. CXIX.

mento en este terreno de la escatología fue que todas las cosas prometidas y esperadas se habían cumplido en Jesús, en la presencia del Resucitado. Esta convicción implicaba, a su vez, la garantía de que Dios concedía un tiempo, más bien breve, para que pudiese tener lugar la proclamación de esta realidad escatológica.

d) *Evolución del pensamiento escatológico.*

La proclamación escatológica no tuvo la resonancia y acogida que ellos esperaban. Sencillamente era rechazada, particularmente por los judíos. La constatación de este hecho hizo que aquel pensamiento evolucionase en otra dirección, que derivaba y se veía justificada desde las palabras de Jesús: la venida del Hijo del hombre para llevar a cabo el juicio de los incrédulos. Como es lógico, esta venida fue descrita mediante el lenguaje apocalíptico, al que recurrieron los anunciadores de la palabra como el medio normal para la presentación de estos acontecimientos.

El paso de los años y el consiguiente retraso de la parusía, según muchos creían, hizo que se plantease más agudamente el problema, sobre todo, del cómo tendría lugar. Las cartas de Pablo oscilan entre las esperanzas judías y la descripción apocalíptica de las mismas (ejemplo clásico es 1 Tes 4, 13 ss.), por un lado y, por otro, con la escatología realizada y realizándose. La primera carta de Pedro (1 Pe 4, 7) cuenta con el fin inmediato de todas las cosas.

La destrucción de Jerusalén el año 70 causó un profundo impacto en este terreno. En algunos ambientes se entendió aquella catástrofe como el cumplimiento parcial de las palabras de Jesús sobre la venida del Hijo del hombre para castigar a los malvados (Lc 21, 20). Por otra parte, el castigo de los incrédulos, ¿no debía llevar consigo el establecimiento glorioso del Reino? Esto, sin embargo, no había ocurrido. ¿Cómo seguir creyendo en aquella venida tan esperada? En primer lugar, el tiempo hizo que se fuese enfriando el entusiasmo en una segunda venida como algo inmediato (2 Pe 3, 4; Jn 21, 22-23). Pero la reflexión teológica buscó la solución en la profundización del mensaje cristiano y podemos comprobar las aportaciones siguientes:

1ª Todo cuanto se esperaba —desde la perspectiva judía— para el futuro, ya lo han recibido los cristianos en la persona de Cristo. No debían, por tanto, angustiarse por la preocupación por su segunda venida, ya que el juicio está realizándose aquí y ahora por la reacción de los hombres (fe-infidelidad) ante Jesús y sus exigencias. (Es

la reflexión del evangelio de Juan, que más adelante veremos ampliada; una reflexión parecida nos ofrece Lucas al añadir al relato de su evangelio el de los Hechos, que introduce el tiempo de la Iglesia como solución al problema escatológico, proyectando la segunda venida de Cristo en un tiempo impreciso).

2ª Las dos grandes bendiciones divinas que se esperaban de la parusia, la filiación divina y la vida eterna, eran ya posesión de los cristianos por la fe, el bautismo y la eucaristía. Consiguientemente, en lugar de seguir pensando en el futuro —escatología futurista— es el presente el que se convierte en el centro de gravedad y del interés procurando penetrar vivencialmente la profundidad de estas grandes realidades cristianas; es la escatología actual.

3ª ¿Cómo superar el problema del tiempo intermedio entre la muerte y la resurrección final? Desde el principio establecido anteriormente el interrogante tenía una solución fácil y teológicamente viable: los muertos en Cristo, los creyentes, no necesitaban esperar hasta el último día, en una especie de agonía indefinida, para disfrutar de la vida eterna. La vida eterna, posesión actual del creyente, es vivida, más allá de la muerte, en una continuidad que no es afectada ni por la muerte ni por cualquier otra clase de condicionamientos. La vida eterna, posesión actual del creyente, se continúa en posesión permanente y en una mayor intensidad de comunión con el Padre y el Hijo. (Es la solución característica de Juan).

4ª De tiempo en tiempo, la persecución experimentada en la Iglesia y cualquier otro tipo de adversidad reavivaba el deseo de una vuelta inmediata de Jesús (estamos, también aquí, en la más pura línea del evangelio en su discurso escatológico-apocalíptico, Mc 13 y par.). No obstante, la enseñanza cristiana ordinaria se centraba cada vez más en una escatología realizada. La combinación de una escatología predominantemente realizada con mezcla de la expectación apocalíptica —centrada en la escatología futurista— continuó en la Iglesia a través de los tiempos y hasta el día de hoy.

#### PERSPECTIVA JOANICA

De una forma o de otra hemos hecho ya repetidas alusiones a ella. En este apartado queremos explicitarla y sistematizarla. En muy pocas palabras podría reducirse a lo siguiente: el futuro y lo futuro es, en el evangelio de Juan, presente; un presente prolongado en el futuro sin solución de continuidad. ¿Cómo lo aborda el cuarto evangelio?



a) *Liberación del andamiaje apocalíptico.*

El primer paso dado fue liberarse del clásico esquema apocalíptico con su creencia en un fin inmediato provocado por la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad, en toda su gloria, acompañado de un ejército de ángeles, a son de trompeta... Venida que estaría acompañada de un gran drama cósmico en el que todo lo presente, el sol, la luna, las estrellas..., serían destruidos y sustituidos por un cielo nuevo y una tierra nueva. Y como punto final de este acontecimiento dramático-cósmico la resurrección de los muertos, convocados a son de trompeta, desde todos los confines de la tierra para asistir al juicio universal realizado por el Hijo del hombre, desde su trono de gloria, y el premio o castigo eternos, respectivamente, para los buenos o malos (Mc 13; Lc 17 y par.; 1 Tes 4, 15 ss.).

Nada de esto encontramos en el cuarto evangelio. Para el evangelista Juan todos aquellos acontecimientos futuros se hacen presentes —en su equivalencia— por la confrontación o encuentro personal con el Revelador <sup>45</sup>. La salud o la desgracia están realizándose en el proceso de la fe. En Juan no encontramos apocalipsis al estilo sinóptico (y en gran parte, también paulino), no nos es mencionado el banquete de Sión ni el drama cósmico-apocalíptico que desembocaría en dicho banquete.

b) *Nueva clave de lectura.*

El segundo paso fue trasladar todos estos acontecimientos, que la expresión apocalíptica esperaba del fin, a una nueva clave. El nuevo lenguaje pretendía profundizar el sentido último de todas las esperanzas judío-cristianas que habían sido vinculadas, en su expresión, al lenguaje apocalíptico.

Juan tenía que hablar del *juicio*, pero no lo hará recurriendo al pavoroso escenario cósmico. El juicio se actualiza, se realiza *aquí y ahora*, por la actitud del hombre ante el Revelador, ante su palabra y exigencias (3, 18). Y esto porque la misión del Hijo es el acontecimiento escatológico. Ahora bien, el juicio se realiza precisamente ante él <sup>46</sup>.

<sup>45</sup> S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes, ...sind Gegenwart in der Begegnung mit dem himmlischen Gesandten*, p. 220.

<sup>46</sup> «Das ist eschatologisches Geschehen nach Johannes, ja, das Eschaton selbst, S. Schulz», o. c., p. 67; R. Bultmann, o. c., p. 91...

El poder decisivo, de decisión, de la actitud humana frente al Revelador y su palabra radica precisamente en que la palabra de Jesús no es intramundana y terrena, sino divina. Precisamente por eso coloca al hombre en la situación escatológica y, con ello, en la decisión sobre la vida o la muerte. El Padre ha concedido al Hijo realizar *obras mayores* que los mismos milagros (5, 20). ¿A qué obras alude el cuarto evangelio? Por el contexto en el que se recoge la afirmación (5, 21-26) estas obras mayores que el Padre concede hacer al Hijo consisten en el poder de dar la vida y juzgar escatológicamente. Más aún, la igualdad del Revelador con el que lo envió, la unidad del Padre y del Hijo se demuestra en que Jesús posee este poder exclusivo de Dios: el de dar la vida y realizar el juicio. En 5, 30 Juan resume su pensamiento sobre la unidad de acción del Hijo con el Padre, consecuencia de la igualdad esencial del Hijo con el Padre, diciendo que Jesús es el vivificador y el juez escatológico<sup>47</sup>.

La resurrección escatológica de los muertos debía hacer que éstos fuesen re-integrados en la comunidad de los vivientes y en la comunión con el Padre y el Hijo. Esta es la misión y el consiguiente poder dado al Hijo. Pero como la resurrección de los muertos debe estar precedida del juicio escatológico, la conclusión para el cuarto evangelio es clara: Jesús vivifica o da la vida precisamente en su calidad de juez escatológico.

La razón última de la presencia del Redentor entre los hombres es el amor de Dios (3, 16). Su presencia coloca al hombre ante la única opción posible de fe-infidelidad a su palabra o ante él como palabra. El juicio gira en torno al hecho de que la luz, el Revelador, vino al mundo. Desde ese momento nadie puede sustraerse a él. Todos los hombres deben optar por la luz o las tinieblas. Y en esa opción están realizando su propio juicio. Aquellos que se cierran a la luz, que optan por las tinieblas, se auto-excluyen de la vida decidiendo su propio juicio de condenación y realizando la separación de la vida, como la luz y las tinieblas automáticamente se separan (3, 19-21). Pero recordemos que el acontecimiento escatológico es fruto del amor de Dios. La consecuencia inevitable es que el juicio consiguiente se halla también originado por dicho amor. De hecho, Dios no envió su Hijo al mundo para juzgar al mundo (juzgarlo en el sentido de condenarlo) sino para salvarlo (3, 17). Es precisamente la

47 •Dass Jesus der eschatologische Lebendigmacher und Richter ist•. S. Schulz, o. c., p. 88.

infidelidad humana la que hace que el amor de Dios se convierta en juicio <sup>48</sup>.

La realización del juicio había sido vinculada por la escatología tradicional futurista a la segunda venida de Cristo. La creencia se halla fundada en el discurso escatológico-apocalíptico de Jesús tal como lo refieren los Sinópticos. También Juan recoge las palabras de Jesús sobre su venida: *vendré, volveré a veros* (14, 3.18 ss.). ¿Cómo entiende Juan esta *venida*? ¿Cuándo y cómo tendrá lugar? En la perspectiva joánica esta venida no tendrá lugar al fin de los tiempos ni en el mismo marco del drama cósmico. Esta venida del Hijo del hombre se realiza en la presencia de su palabra interpelante y en la presencia de su Espíritu. Ciertamente que el *volveré a veros* (14, 18 ss.) recuerda la concepción apocalíptica de la venida del Hijo del hombre al fin de los tiempos, pero, teniendo en cuenta todo el evangelio de Juan, en el que falta la esperanza en una venida próxima y el consiguiente drama apocalíptico, esta *venida, volveré a veros*, del Enviado, que ahora se despide, sólo puede ser entendida como la entrada en comunión con los creyentes, con la comunidad nacida desde él en la tierra. El Redentor vuelve a través de su presencia y de la presencia y actuación del Espíritu-Paráclito-Ayudador.

El poder y la presencia de *la gloria* se han manifestado en el Redentor; la salud hizo, en él, su aparición en la tierra. Precisamente por eso Juan puede afirmar que *la vuelta* de Jesús y el juicio del mundo (16, 8-9) se realizan en la venida del Espíritu. La presencia del Espíritu prolonga hasta la eternidad la presencia del Hijo de Dios.

48 El 4º Evangelio presenta la actividad judicial de Jesús en afirmaciones contradictorias: *no ha venido a juzgar*, a condenar, sino a salvar al mundo (3, 17; 12, 47). Esta afirmación, sin embargo, no va en contra de la actividad judicial de Jesús. La finalidad de su misión, efectivamente, es la salvación del mundo, no su condenación. Pero, precisamente por eso, su presencia provoca necesariamente el juicio: el que no cree se auto-excluye del camino de la salud, *opta por el camino opuesto, que es el del juicio-condenación* (3, 19; 12, 48, estamos en el mismo contexto citado anteriormente en el sentido de que Jesús no vino para realizar un juicio). Esta tensión, que encontramos en los mismos textos, afirma que Jesús no es el juez esperado en el sentido de la apocalíptica judío-cristiana primitiva. Pero afirma también que la presencia de Jesús es la causa de que los hombres se juzguen a sí mismos por la actitud mantenida ante él.

La afirmación contraria es que *ha venido al mundo para realizar el juicio* (5, 22; 9, 37). ¿No existe contradicción con la afirmación anterior? No existe contradicción porque la realización del juicio se halla incluida en su propia misión y presencia, como acabamos de ver. Los dos aspectos, de negación del juicio y afirmación del mismo se hallan incluidos en 8, 15-16: *no juzga*, v. 15; su juicio se halla vinculado a su presencia, v. 16. R. E. Brown, *The Gospel...*, p. 345.

c) *El Espíritu-Paráclito.*

Las afirmaciones joánicas sobre el Espíritu las tenemos en los discursos de despedida (14-17). En estos discursos la terminología escatológica aparece en otra forma y se halla re-interpretada: se acentúa su venida (la de Cristo), inmediatamente después de su muerte, en el Espíritu-Paráclito. Del futuro, como ocurre en los evangelios sinópticos, se vuelve al presente. La expresión clásica «aquel día», en la mentalidad común a la Iglesia primitiva, hacía referencia a la parusía; en Juan puede traducirse simplemente por el *venir* o el *volver a veros*. Lo más importante, lo verdaderamente importante, es la comunión de Jesús con los suyos aunque todavía falte la visión definitiva de la doxa<sup>49</sup>. Para comprender el alcance de las afirmaciones joánicas sobre el Espíritu-Paráclito, contenidas en los discursos de despedida, es preciso tener en cuenta las dos observaciones siguientes:

1ª Se hallan entre el final de la actividad de Jesús y el comienzo de la pasión. También en los Sinópticos nos es descrita esta despedida. En Mc 13 y paralelos los acontecimientos escatológicos y apocalípticos: guerras, divisiones familiares, huida de un lugar a otro, la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo... son presentados como teniendo lugar en el tiempo último y dentro del marco del drama cósmico final. La contrapartida en el cuarto evangelio es que las enseñanzas escatológicas tienen lugar delante de los discípulos y en la contraposición entre los creyentes y el mundo (pero en este contexto *el mundo* tiene un significado completamente distinto al que tiene en la escatología-apocalíptica sinóptica). La equivalencia entre la despedida de Jesús en los Sinópticos y en Juan parece clara e incluso nos parece clara la intencionalidad del cuarto evangelio al buscar la colocación de estos discursos en el lugar que lo ha hecho.

2ª El tema de los discursos de despedida gira en torno a dos grandes pensamientos: la vuelta-retorno del Hijo a su gloria preexistente en la comunión con el Padre y su *vuelta-venida* a los suyos. Vuelta-venida que se realiza a través del Espíritu, que llevará a los discípulos a la comprensión de todo aquello que, durante el ministerio terreno de Jesús, no habían entendido (16, 12), hará que descubran en Jesús al Señor, que la palabra de su predicación sea eficaz. De este modo

49 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, II, p. 531.

la venida del Espíritu introduce a los creyentes en la gloria. Aunque están en el mundo, ya no son del mundo. Son introducidos en el Reino eterno. Falta únicamente la consumación definitiva de la unión en la gloria celeste (17, 23-24).

Dentro de este contexto en el que se encuentran los discursos de despedida deben valorarse las afirmaciones sobre el Espíritu en relación con la venida de Cristo, iniciada en su ministerio terreno y que espera su terminación en su venida<sup>50</sup>.

La doctrina de Juan sobre el Espíritu no puede conciliarse con la escatología futurista, pero ciertamente está integrada en ella. Ya en 7, 39 el Espíritu aparece como la contrapartida del acontecimiento celeste: el Espíritu no sería dado hasta que Cristo no hubiese sido glorificado. Las palabras de 7, 39 fueron pronunciadas durante la fiesta de los tabernáculos. Ahora bien, en la sinagoga pre-cristiana, la fiesta de los tabernáculos, con su rito sobre el agua, era interpretada en relación con la recepción del Espíritu en el tiempo último y como el comienzo del tiempo mesiánico-salvífico.

El Espíritu es *ahora* el medio por el cual la vida eterna, don de Dios, se comunica (3, 3 ss.). Puede afirmarse que, para el 4º evangelio, el Espíritu-Paráclito es el equivalente de la escatología realizada. La convicción básica del evangelio de Juan —la presencia divina en el creyente— le viene desde dos ángulos de visión: desde el punto escatológico de la venida-parusía de Cristo y desde el punto de vista de la acción del Espíritu. En la venida o vuelta de Jesús en el Espíritu se hallan comprendidas Pascua-Pentecostés y la próxima venida al fin de los tiempos<sup>51</sup>.

Hemos entrado en el *cuándo*, el tiempo, de esta venida. Se anuncia que la venida tendría lugar dentro de poco y *el mundo no lo verá* (14, 18 ss.). No se trata, por tanto, de la venida visible del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad... (1 Tes 4, 15 ss.; Mc 13, 24 ss.). La frase explicativa, que sigue inmediatamente: *el mundo no me verá, pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis*, alude, sin duda, a la Pascua y los encuentros con el Resucitado, con el que vive y es dador de la vida. Esto quiere decir que, para el evangelio de Juan, la *vuelta-venida* de Jesús, representada en otras tradiciones probablemente más originales, en forma apo-

50 C. K. Barret, *The Gospel...*, p. 76.

51 S. Schulz, o. c., p. 190.

calíptica, se realiza en el acontecimiento pascual entendido en su totalidad <sup>52</sup>.

La venida de Jesús, comúnmente llamada segunda venida o parusía, está determinada y justificada por el juicio que debe realizar. Exactamente en la misma línea, aunque con clave distinta y terminología diversa, se coloca la acción del Espíritu-Paráclito:

1° Existe un gran paralelismo entre el Espíritu-Paráclito y el Hijo del hombre en la apocalíptica judía tardía. Ambos son pre-existentes, pero vienen escatológicamente al fin de los tiempos (15, 26; 16, 7.8.13; comparar con Dn 7, 13; Mc 13, 26...).

2° Juan utiliza una gran carga escatológica cuando habla del Espíritu. Cuando venga el Espíritu *argüirá al mundo...* (16, 7). El verbo que traducimos por «argüir» significa «exponer», «sacar a la luz del día», «mostrar una cosa con sus verdaderos colores». Exactamente la actividad específica del juez y de su consejo asesor para que el pleito en cuestión pueda ser dirimido con justicia. Dicho con otras palabras: el Espíritu colocará al mundo en la situación en que, según la descripción apocalíptica, se encontrará en el juicio final <sup>53</sup>.

3° El Espíritu-Paráclito aparece como acusador y condenador en un proceso de dimensiones cósmicas, en el gran proceso del mundo ante el tribunal de Dios (16, 8). Pero, evidentemente, este proceso no es un acontecimiento apocalíptico que tendrá lugar al final de los tiempos, sino que comienza inmediatamente después de Pascua, con la venida del Espíritu a la historia de la humanidad y terminará con la unión perfecta de todos los «amigos»-creyentes con el enviado celeste (17, 23-24). Cristo habló de *un poco* tiempo... (16, 17-24). Ese poco tiempo, del que Jesús está hablando, no lo entienden los discípulos sencillamente porque no comprenden que la partida de Jesús signifique su vuelta a ellos en el Espíritu-Paráclito. El *volver a verse* en el Cristo resucitado y en el Espíritu-Paráclito les proporcionará la verdadera alegría. Ese día de la venida de Jesús en el Espíritu no será el fin del mundo, pero será el final de todo preguntar. No tener más preguntas que hacer significa haber llegado a la comprensión total de sí mismo con el total desciframiento del misterio de la existencia humana a la luz de la posesión de Dios.

52 S. Schulz, o. c., p. 190.

53 C. K. Barrett, *The Gospel...*, p. 76.

4° Las cuestiones que trata el Espíritu en su venida son las que la apocalíptica tradicional reservaba para el juicio final al fin de los tiempos: pecado, justicia, juicio. Y en este contexto, y por esta razón, vienen a continuación las palabras siguientes: *os anunciará las cosas venideras* (16, 13). Quiere decir esto que el Espíritu proclamará lo que un día será manifestado —que Jesús es el Señor, el Enviado, el vencedor de la muerte y del pecado, realizador de la justicia... y el juicio que será ejecutado.

Al hacer esto, el Espíritu no es independiente de Cristo. No debe entenderse su misión en el sentido de continuar una obra comenzada por Jesús y después abandonada por él. La vida, muerte y resurrección de Jesús constituyen el acontecimiento escatológico y la manifestación completa de la verdad de Dios. El vino al mundo para un juicio (9, 39), anuncia que *ahora* es el juicio de este mundo, que *ahora* el príncipe de este mundo será arrojado fuera (12, 31). La fe en él o la negación de la misma es el criterio para que el juicio se realice. El Espíritu dará testimonio de Cristo (15, 26). Por eso, repetimos, el Espíritu-Paráclito es el *continuum escatológico* en el que la obra de Cristo, iniciada en su ministerio terreno y que espera su terminación a su vuelta, se realiza.

5° Las afirmaciones sobre el Paráclito tienen su Sitz im Leben en la Iglesia que puede ser descrita también, y de otro modo, como el *continuum escatológico* en el que se realiza el propósito de Dios. Hemos incidido en el tema de *la Iglesia* o de la comunidad escatológica. La gran característica de esta comunidad escatológica tiene que ser el amor mutuo. Ahora bien, si los «hermanos» o «amigos» de Jesús pueden amarse mutuamente es porque ellos, a través de la palabra aceptada del Revelador, pertenecen ya a la esfera celeste, la de las realidades divinas, y han dejado tras de sí el juicio y el mundo. Esto explica también que el cuarto evangelio sólo pueda hablar de la eclesiología cristológicamente <sup>54</sup>.

6° Al tratar la perspectiva joánica en la cuestión escatológica el tema del Espíritu es tan esencial que tiene que volver una y otra vez. El Paráclito es llamado *Espíritu de verdad* y, consiguientemente, debe llevar a los discípulos a la verdad completa. El Espíritu proporciona *un más* en relación con la verdad y el conocimiento de la palabra de Jesús. Pero todo ese más no es cuantitativo —lo dijimos hace un

<sup>54</sup> ...«so kann Johannes auch von der Kirche nur christologisch reden». S. Schulz, o. c., p. 181.

momento— sino cualitativo. Está en relación íntima con la palabra y el misterio de Jesús. Gracias a este Espíritu de verdad ha podido ser comprendida y reformulada la autorevelación que Jesús hizo de sí mismo.

d) *La auto-revelación «Yo soy».*

El *Yo soy* (los célebres «egó eimi» del cuarto evangelio) implica una serie de cuestiones acerca de su procedencia, estructura literaria... Aquí queremos fijarnos únicamente en su dimensión escatológica. En esta fórmula teofánica aparece Jesús como el cumplidor-consumador de todas las esperanzas escatológicas. Los motivos escatológicos, simbólicamente expresados en los *Yo soy* con la precisión correspondiente, se han actualizado en la persona de Jesús, el Revelador: el pan verdadero, la luz, la resurrección y la vida, el camino... en cuanto bienes escatológicos, que eran esperados de ese futuro en el que Dios actuaría, han sido anticipados en la persona de Jesús<sup>55</sup>.

Jesús es:

1° *El Revelador*, el Enviado del Padre, manifestador de su amor (3, 16), ofrecimiento de la salud para el mundo y, precisamente en cuanto todo eso, el *acontecimiento escatológico*, principio de juicio y de vida (5, 21 ss.). Y exactamente la misma misión cumple en su venida en y a través del Espíritu. La salud y el juicio de los hombres se realizan en la confrontación del hombre con la palabra del Revelador *ahora* lo mismo que entonces.

2° *El Hijo del Hombre*. El cuarto evangelio justifica la acción judicial del Hijo, no por ser el Hijo sino por ser el Hijo del hombre (5, 27). La escatología apocalíptica tradicional había descrito el juicio que llevaría a cabo el Hijo del hombre dentro del marco dramático-cósmico, al que tantas veces hemos hecho referencia, y que tendría lugar al fin de los tiempos. La perspectiva joánica afirma que el juicio futuro del Hijo del hombre se realiza *ahora* en la confrontación con

<sup>55</sup> S. Schulz, o. c., pp. 129-30. A propósito de 11, 25-26 comenta Schulz: El que está ante Marta es, ante todo, el dador escatológico y divino de la vida. La «resurrección» y la «vida», originariamente, eran bienes salvíficos apocalíptico-futuros, que han sido radicalmente actualizados a través de la palabra escatológica de los «Yo soy». El creyente participa ya ahora en la resurrección escatológica y en la vida. Desde este punto de vista 11, 25-26 es la frase central dogmática de la escatología joánica.



su palabra <sup>56</sup>. Prescindiendo de las representaciones cosmológicas que son esenciales a la escatología apocalíptica tradicional.

Para el cuarto evangelio (en lo específico de la tradición joánica, es decir, en todo aquello que no representa o depende de otras tradiciones y representaciones de la Iglesia primitiva) el Hijo del hombre es sencillamente el Hijo o el Hijo de Dios con quien se encuentra el hombre, en inevitable confrontación, en Jesús de Nazaret. Es este encuentro con el Hijo el que posibilita al hombre la comunión salvífica con el mundo celeste. El Hijo del hombre es, para Juan, el Dios celeste y pre-existente, que descendió a la esfera humana de las tinieblas y la mentira, llama a los suyos a la filiación divina y, después de un breve período de actividad redentora vuelve a su reino de gloria y, después, introducirá a los suyos, a los renacidos, en las moradas celestes preparadas por el Padre para ellos <sup>57</sup>.

Esta visión o presentación del Hijo del hombre hace que la hora de la pasión, en cuanto glorificación del Hijo del hombre, sea el juicio del mundo y el juicio sobre su auténtico dominador, el príncipe de este mundo. En este juicio va igualmente implicada otra de las clásicas representaciones de la apocalíptica: la reunión de los hombres de entre los cuatro puntos cardinales (Mc 13, 27).

Esta realidad, descrita apocalípticamente en el texto citado de Marcos, la hallamos en Juan en clave nueva: la obra del Redentor se completa definitivamente en la unión y comunión de los redimidos con el Revelador. Es entonces cuando los hombres dejan de *estar dispersos en el mundo*, donde actualmente se hallan debatiéndose entre las célebres antítesis joánicas: arriba-abajo, luz-tinieblas, verdad-mentira, Dios-mundo... Sencillamente porque entonces, al hacerse creyentes, se hallan unidos a la gloria y atraídos hacia el punto esencial de reunificación (12, 32).

e) *Los bienes del futuro están presentes.*

En la perspectiva escatológica específica de Juan destacan como ya actuales las bendiciones que la apocalíptica esperaba del futuro. *La vida y la luz* son los bienes escatológicos salvíficos. Así nos lo

<sup>56</sup> Esto explica la importancia que la fe tiene en el cuarto evangelio, como respuesta a la palabra: el creyente está en el mundo, pero no es del mundo (17, 11.14.16), ha superado favorablemente el juicio (5, 24-25), ha dejado la muerte tras de sí (11, 25-25), tiene la vida eterna (3, 36), está libre del pecado (8, 31 ss.), está purificado por la palabra de Jesús (13, 10).

<sup>57</sup> S. Schulz, o. c., p. 64.

presenta el cuarto evangelio en el prólogo (1, 1-18), que es la apertura himnico-confesional del evangelio y, con ella, la introducción teológica a la historia escatológica del Hijo de Dios (20, 30-31). La vida y la luz son plenamente identificables con la existencia, no sólo iluminadoras de la misma. El derecho y el poder de comunicar esta vida y esta luz se ejercitaría al fin de los tiempos, según la apocalíptica. Pues bien, el Hijo del hombre ejercita este poder y derecho *aquí y ahora*, porque en él estaba la vida y la luz (1, 4-5; 3, 15) y ha venido para que el hombre participe plenamente de ellas (10, 10).

Esta vida introduce al hombre en la familia de Dios; le hace su hijo. *La filiación divina*, como existencia escatológica, es el don y la finalidad de la actividad salvífica del Logos en la creación, en cuanto propiedad suya que es (1, 11). La filiación divina considerada como la nueva y última creación. En ella se reasume la creación antigua y es llevada a su consumación.

#### EL FUTURO DE LA FE

La escatología no sólo es inseparable del futuro de la fe, sino que es el futuro mismo de la fe. ¿Cómo lo responde el 4º evangelio? Un interrogante inevitable después de haber puesto de relieve el aspecto *presente-actual* de la fe. La primera impresión de despreocupación por el futuro radica en lo que hemos expuesto al hablar de la perspectiva escatológica joánica: con la fe el creyente entra en posesión de la vida eterna y supera el juicio (3, 15 ss.; 5, 24). Los «hechos salvíficos», resurrección, ascensión al cielo y parusía de Cristo se resumen en el hecho unitario de que él es la resurrección y la vida (11, 25; 14, 6) <sup>58</sup>.

Aunque Juan ha renunciado a la escatología futurista, el futuro de la escatología es lo que verdaderamente da sentido a su perspectiva específica. La despedida de Jesús tiene su sentido soteriológico en el re-encuentro, en la comunión de vida más perfecta, permanente y sin ninguna clase de condicionamientos que Cristo ha prometido a los creyentes. Si él se va de entre los suyos es para prepararles un lugar donde esta vida de comunión esté a salvo de toda contingencia (14, 2-3). Ciertamente que *los suyos* han visto ya su gloria (1, 14), pero esta visión fugaz y transitoria de la gloria apunta y exige la visión permanente y el disfrute sin límites de la misma.

58 H. Conzelmann, *Eschatologie*, RGG, p. 670.

La frase central para la comprensión de la escatología joánica es la siguiente: *quiero que donde esté yo estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria...* (17, 24). Esta visión de la gloria es idéntica y, al mismo tiempo, distinta de la de 1, 14. El evangelio de Juan no abandona, ni podía hacerlo en modo alguno, este futuro de la fe y de la salud. Únicamente lo presenta desde categorías nuevas, las categorías dualistas y espaciales desde las que él trabaja habitualmente. El pensamiento del tiempo, al fin del cual tendría lugar la consumación, es sustituido por el del espacio; el espacio de arriba, el de lo divino, será el lugar de esa consumación de la salud. Un espacio en el que el creyente se encuentra ya ahora porque, a pesar de estar en el mundo, ya no le pertenece.

El 17, 24 nos sitúa en el futuro mismo de la fe. Pero no utiliza ni el lenguaje ni las esperanzas mesiánico-apocalípticas que cuentan con la exaltación de Sión. No estamos ante el triunfo mesiánico-apocalíptico de las doce tribus de Israel que tendría lugar cuando el Hijo del hombre viniese sobre las nubes del cielo. Lo que aquí se promete y espera es la visión futura de la gloria del Revelador más allá de la existencia temporal-terrena de los creyentes.

No se trata de la visión actual de la gloria que le proporciona al cristiano su misma existencia escatológica (a ella aluden los vv. 9-19 del cap. 17). El sentido de la petición del v. 24 va más allá: el estar donde él está sobrepasa con mucho el *estar con él*. En el verso 24 se trata de la visión del mundo celeste de la luz al que retorna el Hijo después de llevada a cabo su misión. Los suyos verán su ser divino; algo parecido al *le veremos tal cual es* (1 Jn 3, 2). En todo caso se trata de una gloria que Jesús posee desde antes de la creación del mundo. Se promete, por tanto, a los creyentes una vida de comunión con el Revelador más allá de la muerte.

Desde este punto de vista, el interrogante sobre lo que el creyente debe esperar del futuro, el cuarto evangelio lo contesta así: el creyente no debe esperar del futuro algo distinto de lo que ya posee. Pero esto no significa una debilitación o merma de su esperanza sino, más bien, una re-afirmación salvífica positiva. La escatología joánica tiene como punto fundamental de partida un concepto profundo de revelación en cuanto automanifestación de Dios para introducir al hombre en el misterio de su vida y comunión. Esto significa que la presencia del Hijo es la plenitud de la revelación y que la adhesión a su persona es el acontecimiento escatológico decisivo. Lo único que

falta es que esa adhesión se haga definitiva y se hace tal en el momento en el que la unión ya no puede ser rota por las incidencias del mundo, sin necesidad de esperar al último día con el drama cosmológico en que ese día es presentado en la apocalíptica.

Aparentemente esto significa una reducción radical de la esperanza al individuo. Un individualismo exagerado. Pero este individualismo ha sido evitado por el cuarto evangelio con la acentuación de la existencia de los creyentes en el mundo, la existencia de una comunidad escatológica fundada por el Hijo desde el amor (3, 16), y cuya característica mayor debe ser el amor. El Redentor en los creyentes y el Padre en el Hijo (17, 23). Así es como la unidad es llevada a su consumación escatológica futura. La unión celeste, más allá de la tierra, se consumará en la unión definitiva de la comunidad escatológica en el mundo de la gloria y de la luz donde ellos, con su Señor, estarán libres del odio del mundo y de toda clase de división. Esto es lo que hizo que Juan no optase por la solución de Lucas (que resuelve el problema último de la escatología desde la presencia y actuación de Cristo y el Espíritu en la Iglesia enviando el acontecimiento final hacia un tiempo indefinido) ni por la de Pablo (que ve el acontecimiento último como determinante de la urgencia de la misión a los gentiles con la libertad frente a la Ley). El 4º evangelio interpreta la venida de Jesús como teniendo lugar *aquí y ahora*, en la interpelación incesante de la palabra que provoca la decisión de la fe-infidelidad.

En esta presentación escatológica se conserva algo que es absolutamente intangible: el futuro de la fe. Nunca afirma Juan, no podía hacerlo en modo alguno, que todo ha terminado con la muerte<sup>59</sup>. ¡Al contrario! Precisamente a través de la muerte, el discípulo entra en la comunión eterna con el Resucitado, más allá del mundo y de la carne, en el lugar preparado para él por el amor del Padre y la misión de Hijo (14, 3; 17, 24).

#### VESTIGIOS DE LA ESCATOLOGIA TRADICIONAL

El futuro de la escatología que acabamos de mencionar, se pone igualmente de relieve en todas aquellas frases o palabras que, de algún modo, son como el eco de la escatología apocalíptica futurista.

<sup>59</sup> «Der Tod ist nicht das Ende des Glaubens, sondern der Glaube das Ende des Todes», S. Schulz, o. c., p. 221.

Una de estas expresiones es *en aquel día* (14, 20). El evangelio de Juan ofrece una nueva interpretación de esta fórmula típicamente apocalíptica. Para él significa no el comienzo de los acontecimientos finales cósmico-dramáticos, sino el comienzo del conocimiento profundo del Revelador y de su relación con el creyente (él está en el Padre, los creyentes en él y él en ellos). ¿Qué es lo que ese conocimiento da a «conocer»? La unión del Padre y del Hijo; la unión del Padre, del Hijo y de los creyentes; que esta unión tiene su fundamento y su plenitud-consumación en la unión celeste de la gloria.

*Llega la hora...* (16, 25). La «hora», en el uso apocalíptico, significa el último día. Juan lo interpreta en una clave nueva: la hora comienza en el tiempo inmediatamente posterior a la partida de Jesús de entre los suyos, cuando él vuelva a ellos en Pascua-Pentecostés y, como ya hemos dicho, en el Espíritu-Paráclito. Será entonces cuando los creyentes le conozcan sin necesidad de utilizar enigmas ni imágenes. Esta *hora*, proveniente del mundo apocalíptico, es, al mismo tiempo, el fin del lenguaje apocalíptico y el comienzo de un anuncio claro y perceptible.

Precisamente por eso, la hora que viene ya ha llegado (5, 25). En esta sección (5, 24-27) suena todo el argot de la escatología judía tardía y también cristiana: «hora», «oír la voz», «muertos»... evocan la actuación judicial del Hijo del hombre. Los muertos son los hombres que viven en el mundo y le pertenecen. La vida en la infidelidad, la que ha negado la fe al Revelador es llamada aquí muerte. La vida verdadera, la escatológica y divina, consiste en *oír la voz*...

*Sobre él permanece la ira de Dios* (3, 36). La *ira* de Dios, que en la concepción apocalíptica se pondría de relieve en el juicio del último día, está ya en acción sobre aquel que rehusa creer. Dos cosas acentúa el cuarto evangelio al recurrir a esta expresión: en primer lugar que, en modo alguno, renuncia a la esperanza del futuro y, además, que renuncia a describir el futuro de la fe con la terminología apocalíptica. La esperanza de la apocalíptica judía tardía, y también cristiana, es interpretada en forma radicalmente nueva y elaborada en una escatología presente<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Es el comentario de S. Schulz, o. c., p. 71 a Jn 3, 36.

## EL PROBLEMA DE LAS «ADICIONES»

De forma obsesiva, R. Bultmann ve un reto, desafío e incluso lucha contra la escatología apocalíptica en todos aquellos pasajes que, de una forma u otra, junto a la escatología sinóptico-paulina aparece la joánica <sup>61</sup>.

El problema está planteado con suficiente claridad: existen pasajes en el cuarto evangelio que contradicen su escatología específica y se manifiestan a favor de la escatología apocalíptica tradicional. Es un fenómeno que ha ocupado la atención de los investigadores desde hace mucho tiempo. Bultmann, con gran aparato científico, introdujo en el 4º evangelio el célebre *redactor eclesiástico* al que habría que atribuir todo aquello que no responda a la mentalidad de un evangelio puramente espiritual. Entre este material atribuido al redactor eclesiástico figura todo lo relativo a los pasajes que presuponen una escatología futurista (5, 28-29; 6, 39.40.44.54; 12, 48). Se trata de «adiciones» del redactor eclesiástico, que se ven justificadas desde la

61 A propósito de la «huida» de Jesús cuando quisieron hacerlo rey, como reacción normal de la gente a raíz del milagro de la multiplicación de los panes, comenta Bultmann: en el simbolismo de la escena aparece esto con suficiente claridad: *Jesús se marchó de entre ellos*. Es la protesta contra la antigua escatología lo que significa esta huida de Jesús, «Der Protest gegen die alte Eschatologie soll dargestellt werden» (p. 158). En relación con el juicio: la función judicial escatológica del Hijo se realiza en su acción reveladora actual. Que junto a Dios, o en su lugar, el Mesías o el Hijo del hombre tuviese este oficio judicial era una creencia generalizada en la apocalíptica judía y cristiana primitiva. Pero del drama escatológico al fin de los tiempos... ya no se habla en Juan. Los vv. 24-27 (se refiere al cap. 5) corrigen la antigua escatología en el sentido de 3, 19. Esta presentación del juicio pretende eliminar una escatología excesivamente ingenua y pueril, «Damit ist die naive alte jüdisch-christliche wie gnostische Eschatologie preisgegeben...» (p. 112). El doble *amen* introduce lo nuevo.

La diferencia o eliminación de la antigua escatología la tenemos en la frase, *el creyente ha pasado de la muerte a la vida*. Los conceptos de muerte y vida de la antigua escatología han sido superados... (p. 191 ss.). Lo mismo se afirma en relación con el concepto de la resurrección escatológica: Jesús corrige a Marta (11, 24 ss.)... (p. 307 ss.) y con el juicio del mundo, que se realiza ahora (12, 28-31). Con ello pretende el evangelista eliminar la escatología tradicional (p. 330). Ningún futuro en el devenir del mundo traerá nada nuevo y las imágenes apocalípticas del futuro son sueños vanos, «Keine Zukunft des Weltgeschehen wird Neue bringen, und alle apokalyptischen Zukunftsbilder sind nichtige Träume» (p. 330). El mismo rechazo de la escatología cristiana tradicional tenemos en el concepto de la visión de la gloria en el sentido corriente (Mc 8, 38) (p. 402). El mismo pensamiento reaparece en la consideración del significado de *volveré a veros* (16, 20-22) (pp. 447-8).

En el mismo sentido que Bultmann se manifiestan otros comentaristas del 4º evangelio, por ejemplo S. Schulz, «la esperanza próxima apocalíptica del último día... (1 Tes 4, 16-17) se halla rechazada en el cuarto evangelio y, en lugar de ella, se elabora una escatología gnóstizante» (p. 6).

necesidad de armonizar la escatología actual de Juan con la escatología apocalíptica tradicional, para que el evangelio pudiese ser aceptado en la Iglesia <sup>62</sup>.

¿Puede resolverse este problema con la simple referencia al redactor eclesiástico, como hace Bultmann? La tesis del redactor eclesiástico ha sufrido críticas muy duras <sup>63</sup>. Por otra parte, el proceso redaccional, bien sea a nivel de ediciones diversas o estratos sucesivos no puede negarse <sup>64</sup>.

El planteamiento de la cuestión, en orden a una solución viable, ha sido presentado por Schnackenburg con singular acierto: ¿estas perspectivas escatológicas futuras están en contradicción con el pensamiento del evangelista o simplemente carecen de interés, porque toda su atención está fijada en el presente? <sup>65</sup>.

Planteado así el problema, la clave de solución ha sido ya utilizada en las páginas anteriores de este trabajo. Queremos exponer, a continuación, de forma sistemática, los principios a tener en cuenta:

1º Ha quedado ya suficientemente claro que renunciar a una escatología futurista, no significa hacerlo al futuro de la escatología. El creyente todavía espera algo, mucho, del futuro, aunque sea en línea de continuidad con su posesión del momento presente y sin necesidad del andamiaje cósmico-dramático de la tradicional escatología futurista.

2º El cuarto evangelista no es un pensador cristiano aislado elaborando teorías escatológicas desde su gabinete de investigador. Algo claramente *adicional*, dentro de la gran escuela joánica, lo tenemos en una serie de textos (21, 22; 1 Jn 2, 28; 3, 2; 4, 17: textos que presuponen la escatología apocalíptica tradicional...). Estos textos —lo mismo que los mencionados anteriormente como específicos de la

62 El refrán «Yo le resucitaré en el último día»..., que va en contra de la escatología del 4º evangelio procede de la pluma del redactor eclesiástico (p. 162). Y a propósito de 5, 28-29: la escatología realizada (5, 24-25) se halla ahora contrapuesta con la escatología futurista tradicional. La mano del redactor eclesiástico es clara, aunque es difícil decir en qué sentido ha podido imaginarse la compatibilidad entre ambas. Podría imaginarse así: la crisis que se realiza en la actividad actual de Jesús es una anticipación del juicio último (p. 191 ss.).

63 Smith, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (Yale 1965).

64 M.-E. Boismard, 'L'évolution du thème eschatologique dans les traditions joh.', RB 68 (1961) 507-24. En el mismo sentido se manifiestan los comentarios últimos al 4º evangelio: Schnackenburg, Brown, Schulz...

65 «Theologisch bedeutsam ist nur das eine, ob jene Zukunfts-eschatologischen Ausblicke im Widerspruch zum Denken des Evangelisten stehen oder lediglich kein Interesse für ihm haben, weil er ganz und gar der Gegenwart zugewandt ist». R. Schnackenburg, o. c., p. 532.

escatología futurista— tienen, sin duda alguna, un gran peso en cuanto procedentes o, al menos, pertinentes a la misma escuela joánica. ¿Es pensable que estos textos pudiesen ser introducidos en el evangelio, o en los escritos procedentes de la misma escuela joánica, si supusiesen una oposición tan radical al pensamiento del evangelio original?<sup>66</sup> El hecho de figurar yuxtapuestos con los específicamente joánicos debe hacernos pensar en una compatibilidad entre los mismos. De hecho, el mensaje del cuarto evangelio sobre la concepción escatológica se nos ofrece actualmente, en la situación en que os encontramos, con los textos de matiz apocalíptico, aunque esto no nos exima de estudiar el proceso evolutivo por el que han llegado así hasta nosotros.

3° Los cristianos de aquellas primeras generaciones estaban persuadidos de poseer todo aquello que la apocalíptica tradicional esperaba o consideraba reservado al futuro: la filiación divina y la vida eterna. Desde el momento de la muerte se entraba en el reino de la resurrección y la vida sin necesidad de la espera agónica del último día. Hay una continuación de la vida eterna, ya poseída, en una mayor unión con el Padre y el Hijo. Ocurría, sin embargo que, de tiempo en tiempo, las dificultades, la persecución, los signos anunciadores del fin... (al estilo sinóptico-paulino) hacían revivir el deseo de una vuelta inmediata de Jesús y de una liberación divina extraordinaria (Apoc 12-22). Pero la enseñanza cristiana ordinaria se centraba cada vez más en una escatología realizada. La combinación de una escatología predominantemente realizada con mezcla de expectación apocalíptica continuó entre los cristianos hasta el día de hoy. No puede, por tanto, resolverse esta mezcla-fusión partiendo únicamente de un principio literario.

4° Es preciso contar con el proceso evolutivo en la composición del evangelio de Juan. Partiendo de este elemental principio es preciso presuponer, ya a priori, la existencia de lo que llamaríamos las dos corrientes escatológicas del cristianismo primitivo. Bultmann, Dodd, Blank...<sup>67</sup> afirman, con plena razón, que el énfasis principal lo pone el cuarto evangelio en la escatología realizada. Había buenos motivos para ello: a fines del siglo primero, en que fue compuesto, las esperanzas apocalípticas se habían enfriado (volveremos sobre ello); por

<sup>66</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, p. 540.

<sup>67</sup> J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur joh. Christologie und Eschatologie* (Friburgo in Br. 1964).



otra parte, Jesús era sencillamente la fuente y la base de la vida eclesial. El 4º evangelio consideró, por tanto, la venida de Jesús como el acontecimiento escatológico por excelencia, el que verdaderamente marcaba el cambio de los eones (esperanza vinculada para el tiempo último en la imaginación apocalíptica). Si el evangelio de Juan comienza con la frase *en el principio...* es porque quiere hablar de la creación nueva y última (que también la apocalíptica corriente reservaba para el fin de los tiempos). El soplo de Jesús en 20, 22 evoca el del Gen 2, 7. Dios ha re-creado a los hombres dándoles la posibilidad de llegar a ser sus hijos (1, 12-13) <sup>68</sup>.

5º El acento apocalíptico se halla íntimamente unido a la predicación de Jesús. ¿Cómo podía romperse tan radicalmente con él, aunque sólo se tratase de la cuestión del lenguaje? Los pasajes «futuristas» se hallan, a veces, yuxtapuestos a los «actuales», como ocurre en 5, 19-25 (escatología realizada) y 5, 26-30 (escatología apocalíptica). Esta *yuxtaposición* de dos concepciones radicalmente opuestas, al menos en apariencia, ¿no significa que no se trata de una eliminación o lucha contra la antigua escatología, sino de una nueva interpretación o nueva clave desde la cual debe leerse la antigua? ¿Es que el redactor eclesiástico *no se dio cuenta* de la contradicción? ¿No pretendería acentuar el futuro de la escatología sirviéndose de expresiones que, por su misma carta de naturaleza, hablan o presuponen esa futuridad? Quitándoles, por supuesto, su carga apocalíptica.

6º El redactor final del evangelio no debe ser imaginado como un censor que dictaminase sobre lo publicable y lo no publicable. El evangelista-redactor recogió el material joánico e intentó ofrecer una colección tan completa como fuese posible de la escuela de discípulos que representaba. El material perteneciente a la escatología final, que él añadió, no era necesariamente un material más tardío. Seguro que las afirmaciones «futuristas» circulaban también en la escuela joánica como material pertinente a la tradición original. Si había sido omitido en la primera edición del evangelio él juzgó que debía incorporarse a la versión o edición última, sencillamente porque pertenecía al tesoro de la tradición.

7º ¿Qué pretendía con aquella «adición» o incorporación de un material que las ediciones anteriores no habían recogido o habían abandonado? El interrogante se halla ya contestado, al menos en

· 68 R. E. Brown, *The Gospel...*, p. CXXI.

parte. No hay verdaderas pruebas que justifiquen que lo hizo para que su evangelio pareciese más ortodoxo y fuese mejor aceptado por la Iglesia <sup>69</sup>. Además de la necesidad de conservar un material original hay que contar con el *Sitz im Leben*. Cuando a fines del siglo primero el evangelio fue puesto por escrito la Iglesia vive en la situación difícil de la persecución. ¿No sería también ésta una buena razón justificativa de la reincorporación del material que acentuaba el aspecto de la escatología final en orden a estimular el ánimo decaído de sus lectores? <sup>70</sup>.

#### CAUSAS DETERMINANTES DEL CAMBIO EN JUAN

¿Está justificado hablar de *cambio* en el tema escatológico tal como lo aborda el cuarto evangelio? ¿No podría justificarse su singularidad hablando simplemente de diversa *acentuación* o *matización*? En relación con el juicio se ha dicho <sup>71</sup> que Juan no ha pretendido cambiar el juicio futuro por el presente, sino que lo único que se ha propuesto el 4º evangelio ha sido acentuar la misión de Jesús, determinada por la salud, no por el juicio. La respuesta no nos parece satisfactoria, porque el aspecto positivo de la misión de Jesús se destaca poniendo de relieve el significado salvífico de su persona y el juicio que la actitud y decisión ante ella necesariamente implica. Los interrogantes sobre cambio o acentuación pueden ser contestados,

<sup>69</sup> Este pensamiento, que es el de Bultmann, se halla recogido, casi literalmente, por Schulz: los textos futuristas (5, 28-29; 6, 39.40.44.54; 12, 48) provienen de la misma mano de la redacción eclesiástica, que añadió también la doctrina sacramental del cap. 6. La adición obedecía a la necesidad de hacer aceptable el evangelio para aquellos que consideraban irrenunciable, como perteneciente a la fe, la concepción corriente de una esperanza apocalíptica del fin... Aparte de la hipótesis del redactor eclesiástico, Schulz afirma que las declaraciones del evangelista sobre el futuro (6, 27; 12, 25.32; 14, 2-3; 17, 23-24) no se hallan en contexto apocalíptico sino gnostizante. Y aun cuando los textos futuristas, las «adiciones», perteneciesen al texto original del evangelio hay que suponer que se hallan interpretadas por Juan en el sentido y línea de 3, 18; 5, 24-25; 11, 25-26... S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 223. Una versión completamente distinta de estas «adiciones» nos ofrece Barret: «es completamente arbitrario considerar esta frase (*Yo le resucitaré en el último día*, 6, 39.40.44.54) como una inserción dentro del discurso con el cual es incompatible una «escatología futurista». No hay razón alguna para pensar que no se trate del propio pensamiento de Juan, y como tal debe ser interpretado. Más aún, Juan expresa así los dos aspectos de la vida cristiana, su posesión presente y su esperanza futura; y tampoco hay razón para pensar que un pensamiento sea más importante que el otro. C. K. Barret, *The Gospel according to St John*, p. 244.

<sup>70</sup> R. E. Brown, *The Gospel...*, p. CXXI.

<sup>71</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, p. 532.

desde lo dicho hasta aquí, en el sentido de verdadero cambio. Aquí nos preguntamos por las causas que lo han determinado. Y enumeramos las siguientes:

1ª *El esquema joánico.*

Juan tiene delante nuevas categorías de pensamiento. Nos encontramos ante una forma de ver *vertical*, en contraposición con la horizontal-temporal. En el cuarto evangelio tenemos categorías espaciales, no temporales, que son determinantes de su pensamiento. Stauffer<sup>72</sup> lo presenta así: Los Sinópticos escriben sobre la sencillez histórica y la gloria escatológica de Jesús. El evangelio de Juan es el de la gloria oculta y misteriosa del Jesús histórico, cuya plenitud únicamente es asequible a la fe y cada día se manifestará con mayor claridad.

Donde está Jesús allí está Dios (2, 25; 14, 9). En él se ha eliminado la oposición entre el acá y el más allá (1, 14.18.51). También ha sido superada la oposición entre la muerte y la vida (5, 24; 11, 25); entre el tiempo y la eternidad; se ha relativizado la distancia entre el presente, el pasado y el futuro (1, 5; 8, 58; 12, 31; 16, 11). En la epifanía de Jesucristo, en el encuentro con él, se abre una dimensión «sui generis», que se halla oculta a los hombres que no tienen este encuentro con Cristo. A través de esta epifanía se agudiza una oposición que está por encima de toda otra oposición. Es la oposición entre revelación y ocultamiento<sup>73</sup>.

Siguiendo la densidad de pensamiento del 4º evangelio la revelación del Mesías se desarrolla conforme a un esquema que consta de tres partes: a) el Mesías *absconditus* (escondido-oculto en el cielo; es el pensamiento de la preexistencia de Cristo); b) el Mesías *incognitus* (desconocido o no reconocido por los hombres; es el pensamiento del rechazo que el mundo hace del Revelador, que es tan frecuente en el cuarto evangelio); c) el Mesías *revelatus* (manifestado en todo el poder y gloria en medio de los hombres)<sup>74</sup>.

72 E. Stauffer, *Agnostos Christos*: «Johannes gibt deshalb die Zukunftserwartung nicht preis... Aber die Zukunft, die Johannes erwartet, ist nur die sichtbare Entfaltung der geheimen Herrlichkeit, die in dem historischen Jesus erschienen ist», p. 298.

73 E. Stauffer, *Agnostos Christos...*, p. 299.

74 Este esquema presentado por Stauffer lo ve él suficientemente justificado por el entorno evangélico: el Targum de Jonatán sobre Miq 4, 8; el diálogo de Justino con Trifón (*Dial.* 109-10, sobre el texto de Miq 4, 1 ss.); el 4º libro de

Teniendo en cuenta este esquema, válido en cuanto a lo fundamental, la revelación comienza en el reconocimiento-aceptación y culmina en la plena comunión con él, sin necesidad de que exista un nuevo acto cósmico-dramático que abra al creyente el misterio del Mesías.

## 2ª Nueva concepción cristológica.

Seguimos en la línea apuntada en el apartado anterior. De forma más consciente que sus predecesores Juan establece la plena identificación entre Jesús y el evangelio: Jesús es el evangelio y el evangelio es Jesús. Se acentúa el significado del Hijo del hombre como mediador entre el cielo y la tierra; pasa del uno a la otra y, a través de su estancia terrena, confiere a los hombres el conocimiento revelado y la vida eterna. Así pueden los hombres llegar a participar de la vida divina <sup>75</sup>.

La idea de la mediación implica una más amplia y más profunda relación de Jesús con los hombres. El es el Revelador. El 4º evangelio presenta a Jesús como el Logos, y esto significa presentar a Dios mismo en el proceso de su auto-donación; no sólo llegando a la plenitud en la comunicación de un conocimiento superior, sino en la autocomunicación de sí mismo. La relación entre el Logos y el hombre que lo acepta, es, fundamentalmente, soteriológica <sup>76</sup>.

Los Sinópticos ven a Jesús a la luz de la crisis escatológica que él mismo precipitó. Juan lo libera de una interpretación puramente apocalíptica y, al mismo tiempo, sigue utilizando el lenguaje escatológico e incluso, a veces, el apocalíptico. Jesús es el comienzo y el fin; el creador primero y el juez último; la verdad última de Dios y

Esdras: «Revelabitur enim filius meus Christus cum his qui cum eo (in coelo) sunt... et erit post annos hos et morietur filius meus Christus», 4 Esd 4, 28 s.); tenemos el mismo esquema en la esperanza judía tardía sobre el Mesías. El texto de Damasco cuenta con que el Maestro de justicia, muerto, volverá en poder y gloria mesiánicos. La misma esperanza puede constatarse fácilmente en los tiempos de Cristo (Mc 6, 14 ss.; 8, 28). El 4º evangelio adopta este esquema: preexistencia (absconditus), presencia (incognitus), manifestación (revelatus). Nadie conoce a Jesús. El conoce a todos (2, 24-25). Es la experiencia que tiene todo hombre al ponerse en contacto con Jesús: que es conocido por él mejor que él se conoce a sí mismo. Así únicamente conoce Dios. Dios ve y no es visto, era el axioma judío. Dios es invisible, Jesús es visible y, sin embargo, Jesús ve y no es visto. Ecce Deus!

<sup>75</sup> C. K. Barret, *The Gospel...*, p. 61.

<sup>76</sup> C. K. Barret, *The Gospel...*, p. 61.

del hombre. Estamos diciendo que la cristología es una de las causas más profundamente determinantes de la escatología joánica <sup>77</sup>.

Juan piensa desde un concepto de revelación que ha llegado a su plenitud en Cristo y desde la dimensión histórico-salvífica de su persona. En Cristo se halla presente la plenitud de la revelación y de la salud; es ofrecida de modo permanente, en él, a todos los hombres, que deben aceptarla por la fe. De ahí que, en la decisión presente, se realice la salud y el juicio y, con ello, se abarca todo el futuro, todo aquello que la apocalíptica tradicional esperaba del futuro.

### 3ª *Decadencia de la apocalíptica.*

En el momento en que el 4º evangelio fue puesto por escrito, la apocalíptica judía había desaparecido, salvo raras excepciones. El lenguaje apocalíptico como medio de expresión de la fe había cumplido su misión <sup>78</sup>. Este fenómeno, constatable en el judaísmo, puede apreciarse también en el cristianismo, aunque con menos radicalismo. Una serie de factores había contribuido a que el lenguaje apocalíptico llegase a una fase de plena decadencia que exigía que comenzase a ser sustituido:

— Dios no había intervenido, de la forma que imaginaba la apocalíptica, con ocasión de la crucifixión de Jesús.

— La esperanza de que la parusía del Hijo del hombre tendría lugar al fin de la primera generación cristiana tampoco había sido cumplida. Los «padres» habían muerto y la venida del Señor se retrasaba indefinidamente (2 Pe 3, 4).

— Resultaba, pues, evidente que el lenguaje apocalíptico no podía seguir siendo el medio adecuado y, por supuesto, no podía ser el medio único para expresar la fe cristiana.

Cierto que la apocalíptica no desaparece radicalmente. La composición del libro del Apocalipsis, por la misma época en que fue escrito el evangelio, es un buen testimonio de ello. Una de las reacciones ante la decadencia de la apocalíptica fue la incorporación de otra categoría de pensamiento: la gnosis. Es otra de las causas determinantes del cambio en Juan.

<sup>77</sup> «Die Christologie ist keine Funktion der Eschatologie, sondern umgekehrt, die johanneische Eschatologie ist eine Funktion der Christologie», J. Blank, *Krisis...*, p. 38.

<sup>78</sup> C. K. Barrett, *Das Johannesevangelium und das Judentum* (Stuttgart, Kohlhammer, 1967) p. 59.

#### 4ª Nueva cultura y destinatarios.

Ya antes del año 70 las ideas gnósticas habían comenzado a penetrar en el judaísmo. El caso de Qumran es un buen ejemplo de ello. La gnostización del judaísmo continuó particularmente en aquellos círculos que estaban en contacto con el cristianismo, como lo demuestra el caso de Ignacio de Antioquía <sup>79</sup>.

Otra de las realidades constatables a fines del siglo primero es la influencia de la filosofía platónica. La filosofía platónica no tanto como sistema filosófico cuanto como la atmósfera que se respiraba. Con su clásica distinción entre los dos mundos, el mundo real, invisible y eterno, del cual es una copia imperfecta y transitoria el mundo presente. Con su clásica concepción de la mente-espíritu muy superior a la carne, y el ideal de una vida de abstracción y contemplación en la cual el alma, libre ya de la materia, se unía con Dios... En el 4º evangelio hay bastante influencia de este platonismo popular puesto por Juan al servicio del anuncio del mensaje cristiano. Jesús dice que no es de este mundo, sino de arriba... (8, 23; 18, 36). Estos contrastes no proceden del judaísmo, sino de otro entorno cultural que el 4º evangelio tiene delante.

En el tiempo en que el cuarto evangelio fue puesto por escrito están de moda las religiones de la salvación. El hombre vive como atraído y determinado, dentro de un círculo, por las divinidades o los demonios. Para romper este círculo y remontarse a la esfera de lo divino y entrar en contacto con Dios era necesario un revelador o redentor (el hombre no podía romper por sí mismo este círculo determinista). Este proceso de liberación sólo puede ser completo después de la muerte, pero ya en esta vida el hombre puede ser liberado del fato...

Juan se sirve de las ideas circundantes —en las que abundaban los salvadores y reveladores, tanto en la religión como en la filosofía helenista— para poder ser comprendido por aquel nuevo mundo de sus lectores. Existe un contacto, al menos terminológico, entre el cuarto evangelio y la religión de los misterios. La importancia concedida a los sacramentos en el evangelio de Juan ha podido ser estimulada también desde este *Sitz im Leben*. Los sacramentos son para Juan medios para incorporarse a la obra salvífica de Cristo, participando así en el descenso del Redentor a una muerte obediente

79 C. K. Barrett, *Das Johannesevangelium und das Judentum...*, p. 59.

y en su ascensión, a través de la muerte, a la gloria que participaba con el Padre ya antes de la creación del mundo. Son extensión del hecho sacramental fundamental, de la vida encarnada del Hijo de Dios, y, al mismo tiempo, interpretación del acontecimiento escatológico original.

Junto a los sacramentos aparece el conocimiento, la *gnosis*, como medio de salvación. Los escritos Herméticos hablan del conocimiento como del medio único para la salvación del hombre (C. H. 10, 15)<sup>80</sup>. La expresión anterior la tenemos, casi idéntica, en el 4º evangelio (17, 3). Ciertamente que en el cuarto evangelio nunca es utilizada la palabra *gnosis* (omisión intencionada, sin duda, para poner de relieve que el cristianismo no es una *gnosis* más), pero la importancia que en su evangelio se da al «conocer» está provocada por el mismo *Sitz im Leben*.

La vieja cuestión de la posible influencia a que el 4º evangelio ha sido sometido no puede abordarse desde la elección radical entre el mundo judío o el helenista. Ninguno de los dos mundos mencionados tiene la exclusiva en esta dependencia, influencia o frente que el cuarto evangelio pueda tener delante. En el evangelio de Juan constatamos la presencia indiscutible del mundo judío, pero los elementos helenísticos son igualmente indiscutibles. Más aún, ambas corrientes del pensamiento se hallan íntimamente unidas. No puede pretenderse separarlas mediante el recurso a distintas fuentes. Se hallan fusionadas dentro de la presentación unitaria de la significación universal de Jesús<sup>81</sup>.

Juan no ha podido ni querido sustraerse al mundo en el que vive. Lo tiene en cuenta como la atmósfera que respiramos y a la cual no podemos ni debemos sustraernos. Aunque sea inconscientemente estamos sumergidos en ella. Estos dos mundos que Juan tiene delante han podido influir, en mayor medida de lo que se ha apreciado —otras causas aparte— las dos corrientes escatológicas que en él constatamos.

En el contexto histórico cultural en que vive y en el que es anunciado el evangelio de Juan, el evangelista intenta describir el tiempo de la Iglesia en términos cuasi-escatológicos<sup>82</sup>. En 14, 23, por ejemplo, habla de la doble *parusía* del Padre y del Hijo en el creyente; pero

80 C. K. Barrett, *The Gospel...*, p. 31.

81 C. K. Barrett, *The Gospel...*, p. 32.

82 C. K. Barrett, *The Gospel...*, p. 57.

es evidente que no se conforma con ella, lo mismo que no se resigna a repetir el relato de Jesús en términos escatológico-apocalípticos. Era necesario encontrar una nueva forma de expresión que recogiese la afirmación esencial de la fe cristiana: en Cristo comenzó la nueva era, el tiempo último, la nueva creación, pero de tal modo ha comenzado que todavía tiene que venir. Resulta que, una vez más, nos encontramos ante la esencial paradoja que toda vida cristiana implica: el cristiano vive en este tiempo y, simultáneamente, también en el tiempo que ha de venir.

El contenido esencial cristiano tiene que vaciarlo Juan en los moldes existentes de su mundo acerca de la salvación. Pero las ideas existentes al respecto eran múltiples. En el judaísmo existía una tendencia general según la cual la salvación sería fruto de un acto futuro de Dios, en el que los hombres creían y esperaban, pero que no estaba todavía ante sus ojos. Esta visión futurista tampoco era desconocida fuera del judaísmo, pero no era la predominante. La salvación, según esta forma nueva de presentarla, era una experiencia presente dada por Dios al hombre bien fuese a través de los sacramentos bien a través de la mística o del conocimiento. Estas creencias, procedentes del mundo no judío, incluían la venida de un dios redentor al mundo abandonado de la carne, del pecado, de la ignorancia y la muerte. A su regreso al mundo celeste, desde el que había bajado, dejó unos medios (sacramentales o intelectuales) gracias a los cuales el hombre le podía seguir, escapar al círculo fatalista del destino y llegar al mundo divino. En esto consistía la salvación.

La historia que Juan recoge en su evangelio es precisamente la historia de la actividad salvífica y amorosa de Dios (3, 16; 12, 47...): Dios envía su Hijo al mundo; los que creen en él tienen la vida eterna (20, 31); aquéllos que lo reciben llegan a ser hijos de Dios (1, 12).

### 5ª *El individualismo.*

Otra de las causas motivadoras del cambio en el evangelio de Juan es su acentuación del individualismo<sup>83</sup>. Individualismo al que nosotros ya hemos hecho referencia y que, a veces, ha sido exagerado. Pero el 4º evangelio se plantea la cuestión de la salvación a nivel de la situación de la existencia individual y la suerte del individuo.

<sup>83</sup> «Das Fragen richtet sich starker auf die Existenzsituation und das Heilsschicksal des einzelnen Menschen». R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, p. 541.



Esta preocupación por el individuo se halla provocada, una vez más, por el entorno, el *Sitz im Leben*. Una de las preocupaciones más acentuadas de los movimientos gnósticos tenía su centro de gravedad en la explicación del sentido de la vida humana: el «de dónde y el adónde», la añoranza por la plenitud interna del ser humano, la plena realización de la existencia, como diríamos hoy. Si Juan contrapone al mito gnóstico del Redentor el mensaje cristiano del Redentor venido verdadera e históricamente a nuestra existencia, la consumación de la misma existencia humana debía presentarla desde esta misma perspectiva.

Desde este punto de vista el interés por el fin del mundo y la forma en que tendría lugar (aspecto particularmente querido por la apocalíptica) desaparece. Incluso la suerte que correrá la comunidad cede en interés frente a la suerte individual. Esto no significa, como dijimos más arriba, que Juan se desentienda de dicha comunidad. No puede hacerlo porque el creyente individual crece en ella y desde ella.

Este interés por el individuo concreto exigiría del cuarto evangelio una mayor preocupación por el problema que plantean la muerte y el juicio. Pero precisamente la concepción escatológica específicamente joánica hace que esto no sea una verdadera preocupación. Los interrogantes abiertos al creyente por el pensamiento de la muerte y del juicio se hallan ya contestados desde la entraña misma de la vida cristiana: la certeza de haber entrado en comunión con el Señor resucitado y de poseer la vida eterna hace que la muerte no sea considerada ya como frontera, y el hecho de haber optado por la fe en el Revelador, el Enviado del Padre, resuelve el interrogante del juicio. Ante ello pierde interés el pensamiento de la *parusia* en su sentido tradicional y es interpretado en una nueva clave. Es más importante hablar de la visión permanente de la gloria en las moradas celestes... Este centro de interés determina la existencia de elementos místicos, no de una mística propiamente dicha, en el 4º evangelio: la habitación del Padre y del Hijo en el creyente (14, 23). El único místico verdadero es Cristo<sup>84</sup>. La mística cristiana deriva y se fundamenta sobre la relación esencial de Jesús con el Padre (17, 23).

84 «The Johannine Christ may rather be described as himself the one true mystic», C. K. Barrett, *The Gospel...*, p. 73.

#### 6ª Otros motivos apuntados.

Uno de los motivos más acentuados en otro tiempo, y que hoy ha dejado de polarizar la atención de los investigadores, fue el retraso de la parusía. Ya hicimos alusión a ello.

Se ha apuntado también la razón de una adquisición de naturaleza de la Iglesia en el mundo, algo parecido a lo que ocurre en las cartas pastorales. Esta explicación carece por completo de fundamento ya que la exigencia más radical impuesta a la Iglesia y al creyente en el cuarto evangelio es precisamente la «desmundanización».

E. Kaesemann considera que el cambio puede considerarse en la línea de espiritualización de una tradición apocalíptica más antigua. Esto sería fruto de la situación interna de la comunidad joánica. Este posible cambio tiene en contra suya que se imagina a la comunidad joánica en un excesivo aislamiento del resto del mundo cristiano.

### LA CUESTION TERMINOLOGICA

Una vez constatada la especificidad de la escatología joánica se hacía necesario encontrar un nombre que la definiese como tal. Pronto se la contrapuso a la escatología futurista y apocalíptica. La escatología joánica no es ni lo uno ni lo otro. Aunque, particularmente al hablar de la escatología «futurista» sea necesario precisar. La escatología joánica no es futurista en el sentido técnico que se ha dado a esta palabra, en su relación con la escatología sinóptica. Es futurista en el sentido de su esencial referencia y apertura al futuro.

Uno de los apelativos que más eco suscitaron y mayor audiencia lograron fue el de *escatología realizada* (C. H. Dodd). Con esta fórmula pretendía Dodd definir el mensaje central del N.T. Aplicada, en concreto, a la escatología joánica tiene unas limitaciones que han sido puestas de relieve muchas veces. La terminología aceptada por Dodd parte del hecho de la irrupción del tiempo final en el momento presente. Pero, por otra parte, resulta excesivamente imprecisa a la hora de valorar dicha irrupción. ¿Ese tiempo final ha irrumpido en el presente de tal modo que ha logrado ya su «realización» total? ¿Qué espera el creyente del futuro si su esperanza está ya «realizada»? Estos y otros interrogantes han sido y pueden ser explicados satisfactoriamente desde la fórmula de Dodd. Son necesarias, no

obstante, aclaraciones y precisiones: escatología realizada y realizándose, escatología realizada pero no consumada, escatología realizada pero no final... La necesidad de estas u otras explicaciones y precisiones hablan de la insuficiencia de la fórmula de Dodd utilizada de forma absoluta.

*Escatología actual y presente.* Otros dos calificativos que han proliferado frecuente e indistintamente. Pretenden definir la escatología joánica acentuando su especificidad en contraposición con la escatología sinóptica y, en parte al menos, paulina, que tanto esperan de ese drama cósmico-apocalíptico del futuro. Creemos que tampoco esta terminología hace justicia a la escatología joánica. Es cierto que en el cuarto evangelio se acentúa la presencia de la salud de una forma que no tiene precedentes en el cristianismo de los orígenes. No obstante, esto no justifica el calificativo de «presente-actual» dados a la escatología joánica. Los calificativos serían sencillamente inadecuados. Equivaldrían a cerrar las perspectivas en relación con las afirmaciones del futuro. Remitimos, en cuanto a este futuro se refiere, a lo expuesto en el apartado correspondiente. Es cierto que el acento principal de la teología joánica no recae en el futuro y su concepción del mismo nada tiene que ver con las concepciones del cristianismo primitivo sobre el futuro del mundo y de la comunidad creyente. Pero no puede discutirse que Juan conoce no sólo el pasado de la Palabra hecha carne, ni sólo el presente del Señor exaltado viviendo y actuando en la comunidad cristiana y en cada creyente, sobre todo, a través del Espíritu, sino que también conoce la esperanza de un futuro que comenzó en Jesús, el Hijo de Dios, y se desarrolla constantemente en el cristianismo, en la Iglesia como un *continuum escatológico* y se consume en la visión clara y permanente de la *doxa*. Más aún, difícilmente podría negarse una intencionalidad de protesta en el evangelio de Juan contra una excesiva acentuación del futuro y una minusvaloración del presente.

*La escatología personalizada* de P. Ricca<sup>85</sup> puede resultar más adecuada en orden a definir la especificidad de que hablamos. El calificativo nace del significado verdaderamente central que la persona de Cristo tiene en la escatología joánica. Precisamente dijimos, al hablar de las causas determinantes del cambio en Juan, que su concepción cristológica había sido decisiva en el nuevo enfoque de

<sup>85</sup> P. Ricca, *Die Eschatologie des vierten Evangelium* (Zürich 1966) p. 90... donde llama a la escatología joánica «eine personalisierte Eschatologie».

la escatología. La deficiencia, notable a nuestro modo de ver, de este calificativo está en su parcialidad. La centralidad de la persona de Cristo en el cuarto evangelio está fuera de toda duda. Pero esta centralidad puede constatarse igualmente en el resto de la literatura neotestamentaria. Es preciso tener en cuenta otros aspectos que en la escatología son esenciales.

Nos hemos decidido por una *escatología existencial*. Evidentemente, también en este calificativo resulta fácil descubrir limitaciones y dificultades. Creemos, no obstante, que es el que más adecuadamente comprende los dos aspectos esenciales de la escatología joánica: Cristo como el acontecimiento escatológico prolongado en el *continuum escatológico* de su presencia en la Iglesia y en el creyente, de manera particular a través del Espíritu-Paráclito y el hombre en su confrontación con él. El acontecimiento escatológico y la existencia escatológica colocados frente a frente. En esta confrontación, la decisión humana resulta determinante y constitutiva de su existir escatológico: la posesión de la vida, la superación del juicio, la pertenencia al mundo de la luz, la visión de la gloria, la filiación divina, la resurrección y la vida... todo aquello que constituye la existencia escatológica se decide cada día y en cada momento por la actitud mantenida frente al acontecimiento escatológico. Este ejercicio diario de la fe en confrontación con el acontecimiento escatológico es lo más característico y acentuado del cuarto evangelio. Estamos, por otra parte, en la más pura línea bíblica que destaca constantemente una necesaria conjugación entre la acción de Dios y la del hombre.

La palabra «existencia» puede interpretarse acentuando lo humano hasta tal extremo que resulte condicionante de la revelación en cuanto tal. Ya dijimos que la palabra tiene sus dificultades y limitaciones. Se presupone, al utilizarla, la existencialidad del mensaje revelado, que se dirige, afecta y compromete esencialmente la existencia humana, que la desborda y trasciende, que no se limita a contestar sus interrogantes sino que ofrece mucho más de lo que el hombre puede preguntar. Si calificamos de *existencial* la escatológica joánica presuponemos, para justificar el calificativo, que estamos hablando no sólo de la existencia humana sino de la existencia cristiana como tal. Una existencia que se realiza aquí y ahora —como toda existencia verdaderamente humana y no simplemente cósmico-fáctica— en una incesante relación con el acontecimiento escatológico hasta que llegue el momento del estar definitivo con El viviendo en su gloria... (17, 24-26). Creemos que el

adjetivo «existencial» comprende los matices diversos puestos de relieve en otros calificativos que hemos apuntado: no es una escatología apocalíptica, conserva el aspecto real, no técnico, de la escatología futurista, es una escatología realizada, presente y actual y personalizada. Todos los aspectos destacados en cada uno de estos adjetivos creemos que se hallan incluidos, evitando las posibles limitaciones que cada uno por separado pueda tener, en el calificativo de existencial dado a la escatología específicamente joánica.

### CONCLUSION

No resulta difícil, al llegar al final de esta reflexión sobre la escatología joánica, formular unos cuantos puntos a modo de conclusión.

1º) La representación apocalíptica del futuro no es considerada por el autor del 4º evangelio como constitutiva de la fe cristiana.

2º) Juan utiliza los recursos del AT y de las esperanzas judías para describir la salud, pero se sirve también de otros medios procedentes del mundo helenístico y gnóstico.

3º) La insuficiencia del lenguaje escatológico tradicional se pone de manifiesto en el 4º evangelio en la profundización del acontecimiento escatológico y en las correspondientes implicaciones de exigencia que tiene para el hombre en su confrontación personal-existencial con él.

4º) La escatología joánico-existencial apenas ha sido utilizada en el catolicismo y lo mismo ha ocurrido en el protestantismo. La tradición eclesial y la sucesión ministerial eclesiástica se unen más fácilmente con un concepto teleológico de la historia, al estilo de como nos la presenta Lucas, que camina hacia el final del mundo y de la historia con un juicio necesario sobre el pasado.

5º) La escatología existencial acentúa el presente, pero de tal modo que mantiene la necesaria tensión entre el presente y el futuro y la esencial abertura al momento de la unión consumada y permanente en que la existencia cristiana halle su plena realización lejos de todo riesgo.

6º) Los vestigios de la escatología tradicional y el problema que planteamos al estudiar las célebres «adiciones» tienen por objeto acentuar el momento futuro y no desenraizarlo de la historia hasta el punto de convertir la escatología joánica en una abstracción gnostizante.

7º) La presentación escatológica del 4º evangelio supone un gran esfuerzo «desmitologizador» en el sentido de haber superado las representaciones apocalípticas y haberlas considerado, por tanto, como no pertenecientes a lo esencial de la fe cristiana.

8º) Como toda formulación de la fe cristiana la teología joánica está también condicionada y limitada históricamente. Su formulación sigue siendo válida precisamente por la acentuación del elemento existencial, pero, lo mismo que el 4º evangelio ha demostrado que la concepción sinóptica no era la única posible, algo parecido deberá afirmarse de la presentación joánica.

**Felipe F. Ramos**