

Fundamento Veterotestamentario de la Esperanza Cristiana

HORACIO BOJORGE, S. J.

Basis of christian hope in the Old Testament

In the first part of this article the author tries to set hope in the Old Testament in a double relationship. On one side the relationship with the human hopes of the peoples of the Old Orient (Archetype — Utopia). On the other side with the christian hope (Antitype — Parusy).

The analysis of the three forms of hope compared here is done through characterising them under a double parameter: a) the hoped object; b) the basis on which it is hoped to get the object. The peoples of Old Orient hoped the return of a lost state of happiness (goods from earth) based on a mystic conception. (H. Gross, M. Eliade).

From the earliest times there is in Israel the temptation of "being" as in the other peoples (I Sam 8), but there is also a theological criticism of this temptation, according to which Israel, even if adopting the monarchic form, it could put aside the fact of being different. If it would be different it would have to abdicate being guided by God and to present goods on the altars of a politic utopia. The hope of Israel is characterised by hoping for goods that go beyond themselves, grow toward the boundaries of a superlative, projecting the past and walking toward the future that transfigures it and was pre-signed by it. (Von Rad).

In this particular object of the hope in the Old Testament we recognize a basis, antecedent to the old hope; all is expected from Yaveh, and ends up in expecting Javeh Himself.

At the same time its effectiveness depends upon a transformation of the faithful, that makes him able and worthy to follow the miracles of God. The relationship of hope in the O. T. with it of the New Testament is proposed on the basis of texts of the prologue of the Commentary to the Gospel of St. John, by Origenes, and taking as a central concept the one of "evangelium". Only in the name of Christ the O. T. deserves the title of "evangelium". The Christian hope expects the Christ of Parusy (object) based on the Christ possessed by faith.

In the second part of the work an interpretation of Ecclesiastes is made as a criticism of an earthly messianism. This second part wants to be an application of the first one to a concrete text and pretends to show a point of the reflexion of the O. T. on which lies the dome of the christian hope.

(*) Nota da Redação: No N.º 3, 1970, p. 221, o nome do autor da recensão sobre Denyer, C. P.: Concordância de las Sagradas Escrituras equivocadamente apareceu como Borges em vez de Bojorge.

El tema que se me ha propuesto es aparentemente conciso y se presenta como bien delimitado. Sin embargo exige algunas precisiones:

I. PRECISIONES

1) **En Primer lugar** ¿Qué podemos entender por **Fundamento**?

¿Se trata de los **antecedentes** veterotestamentarios de la esperanza?

Es decir: de lo que podríamos llamar las esperanzas veterotestamentarias?

¿O se trata de **algún punto específico** de la fe veterotestamentaria — como podría sugerir el singular: **fundamento** y no **fundamentos** — que ofrezca un punto de inserción, o una base sobre la cual venga a fundarse la esperanza cristiana?

En otras palabras: ¿Se trata de mostrar — optando por una visión evolucionista o evolutiva las formas que la esperanza adoptó en el Antiguo Testamento, de modo que se pueda ver luego cómo aparece la esperanza cristiana en su prolongación?

¿O se trata más bien — optando por una visión que atiende a la **discontinuidad** entre pasado y presente — de encontrar precisamente el **punto de fisura**, la falla en la visión del Antiguo Testamento, que dé pie al aporte nuevo, y que viene a sobrepasar, a superar la deficiencia de lo antiguo? Es decir: ¿de mostrar el límite extremo, la cima trunca del Antiguo Testamento sobre la cual habría de reposar la cúspide cristiana?

2) **En Segundo lugar** Puesto que el Antiguo Testamento presenta formas muy variadas de espectati-

vas y esperanzas, y nos ofrece el resultado de siglos de reelaboraciones teológicas ¿cómo hacer para referirnos a ese fundamento veterotestamentario como a una entidad homogénea? ¿Debemos prescindir de sus evoluciones, cambios y progresos? ¿Podemos pasarles revista en una hora?

Más aún ¿con qué criterio discerniremos lo que puede ser calificado de progreso de lo que puede llamarse una regresión? ¿No estamos inevitablemente tentados a hacerlo usando precisamente un criterio cristiano? Esto no sería en sí incorrecto desde el punto de vista teológico, pero se expone a proyectar en nuestra visión del Antiguo Testamento nuestras opciones teológicas acerca de puntos controvertidos, como son precisamente estos de la esperanza, la escatología y el Reino de Dios.

Es esta segunda precisión, la que nos conduce a una tercera:

3) **En tercer lugar** ¿qué entendemos por esperanza cristiana?

Parecería que desde la óptica específica de mi tema, por ser un tema bíblico, debería o podría entenderse la “esperanza cristiana” como sinónimo de la “esperanza según el Nuevo Testamento”. En esta interpretación, esta ponencia podría titularse: “**Fundamento veterotestamentario de la esperanza neotestamentaria**”.

Y ésta sería quizás una manera de evitar en parte los escollos que pueden significar las opciones teológicas previas.

¿Pero es en primer lugar **justo**, y en segundo lugar simplemente **posible**, prescindir de la herencia de reflexión cristiana de muchos siglos y de sus aportes para la

comprensión, interpretación, explicación y penetración de lo que es la esperanza cristiana?

Tratándose de un tema medular, de una de las actitudes religiosas básicas, ¿nos está permitido, en primer lugar; y nos es en segundo lugar simplemente posible abstraernos a nosotros mismos y a nuestro tiempo de la significación conceptual de la "esperanza cristiana"?

Leído, pues, con atención, el título de mi ponencia, era capaz de sumirlo a uno, sobre todo a la distancia y desconectado de la intuición de los organizadores de esta Semana, y en la ignorancia forzosa además del contenido de las demás ponencias, en una perplejidad paralizante. ¿Por cuál de estos enfoques optar? ¿Es posible combinarlos de alguna manera, de modo que satisfagan al mismo tiempo varias exigencias?

Es obvio que el límite del tiempo asignado a este tema, daba ya una pauta — aunque meramente negativa — de cuáles opciones o enfoques serían posibles y cuáles no. Una ponencia como ésta sólo puede aspirar a ser un aporte parcial para la discusión y la reflexión conjunta.

Es en ese ánimo y con plena conciencia de esas limitaciones que emprendemos esta exposición.

II. UBICACIÓN DE LA ESPERANZA VETEROTESTAMENTARIA

Nos parece útil comenzar, aun a riesgo de repetir algo que ya haya sido dicho o de incursionar en terreno ajeno, situando la esperanza veterotestamentaria a partir de lo

que podríamos llamar la esperanza humana a secas. Trataremos luego de caracterizar la esperanza veterotestamentaria en sí misma y a continuación en su relación con la esperanza cristiana. En una segunda parte de esta exposición presentaremos al libro del *Eclesiastés*, como un punto culminante del esfuerzo teológico veterotestamentario, tratando de mostrar cómo prepara o funda la revelación de la esperanza cristiana.

Concepto de esperanza: objeto y fundamento

"La Esperanza no es un acto de voluntad sino un modo de ser" dice P. Schütz en su libro "*Charisma Hoffnung*" (1962). Y J. Pieper, en su libro "*Über die Hoffnung*" (1949) observaba ya que "la Esperanza es como el amor, una de las actitudes más primitivas y elementales del viviente. En la esperanza, el hombre se yergue con corazón inquieto y en confiante expectativa, hacia un bien futuro y arduo, o sea hacia el "todavía no" de su dificultosa autorealización". La Esperanza es pues la actitud humana ante un bien que todavía no se posee pero se espera **fundadamente** poder alcanzar. Como todas las vivencias primitivas, la Esperanza no se deja definir, sino sólo describir por referencia a la experiencia básica.

Paradójicamente, el hombre que espera, es un hombre que alcanza esperando, la plenitud de lo que es. El hombre que espera se realiza a sí mismo en la espera de verse un día realizado. Se hace más plenamente persona en su reconocimiento de que le falta algo todavía para serlo. Pero porque hay algo

que le garantiza que podrá conquistar, alcanzar ese arduo bien, el hombre sortea el escollo de la desesperación, que podría destruirlo. Así como lo habría destruido, haciéndolo presuntuoso, la satisfacción consigo mismo. La Presunción, cerrando a la añoranza del bien que le falta, cierra al hombre el camino de su autorealización.

Toda esperanza humana se define así por un doble parámetro: El bien que se espera, primero; y en segundo lugar, la garantía o el fundamento que se tiene para creer que se podrá obtenerlo un día. Con este doble parámetro, tenemos el instrumento que nos permitirá proceder en nuestro análisis.

A) ESPERANZA HUMANA

En todos los pueblos de cultura del Oriente Antiguo y de la Antigüedad Clásica, los monumentos literarios dan testimonio de **Recuerdos de un tiempo inicial bienaventurado** (felicidad paradisiaca). Se trata de "un pensamiento común a toda la Humanidad y que puede por lo tanto calificarse de "Arquetipo" (Motivo primitivo) de la Humanidad" — nos dice H. Gross (*Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*).

Este recuerdo, despierta la nostalgia de un retorno futuro de aquella felicidad primitiva desaparecida, sobre todo en contraste con un presente lleno de males, de **catástrofes naturales**: sequías, hambres, miseria, pestes y enfermedades; y de **plagas sociales**: guerras, exterminio de pueblos, invasiones, discordias, opresión.

1. Objeto y fundamento

Las esperanzas de las antiguas culturas orientales y de la antigüedad clásica, se mueven, en cuanto a su objeto, en el marco de los bienes que hacen la felicidad intraterrena y toman sus imágenes de la organización socio-política y mítico-religiosa de cada cultura. Pueden variar en esa imaginaria, pero sustancialmente coinciden en la calidad de los bienes que esperan.

En cuanto a la **fundamentación** de estas esperanzas, la garantía se las da la concepción mítica de los ciclos del tiempo y la naturaleza. El ciclo **Felicidad-Desgracia-Felicidad**; **Caos-Cosmogonía**: **Anarquía-Orden**; no sólo **¡ugiere** y promete, sino que es la única sólida razón sobre la cual podría fundamentarse la realización de la Utopía. Porque como observa Mircea Eliade (*El Mito del Eterno Retorno* p. 45) en la concepción ontológica mítica: "un objeto o un acto no es real más que en la medida que imita o repite un arquetipo. La realidad se adquiere exclusivamente por **repetición** o **participación**; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir carece de realidad".

Por lo tanto, en el Oriente Antiguo y la Antigüedad Clásica (remota por lo menos) **el fundamento de la Utopía es el Arquetipo mítico**. Los bienes paradisiacos volverán a darse en un futuro. Y esta repetición es análoga a la de un ciclo natural. Repite en la esfera social lo que es observable en el ámbito de los fenómenos naturales y ha sido expresado en categorías religiosas míticas.

Este tipo de fundamentación de la esperanza está evidentemente dominada por un cierto **determinismo natural**, por un **fatalismo** que implica en lo moral, la ausencia de condicionamiento ético de la realización de la esperanza, (por lo menos para la esfera privada). La realización de la Utopía, no depende en último término de la conducta de los mortales individuales.

Pero la ausencia de una condicionalidad **ético religiosa** no excluye una condición **mítico religiosa**. En el Antiguo Oriente, donde el Estado, por ser una imagen del cosmos, está íntimamente ligado a la esfera religiosa, y donde un estado "desacralizado" o "secularizado" es inconcebible, la realización de la Utopía, de la Paz universal y eterna, se espera como un regalo específico de los dioses, pero a través del **Rey divino**. El Rey es un sumo sacerdote de la utopía intraterrena. El Rey, autoridad y poder político, es la epifanía de la divinidad y es de él de quien se espera — a menudo contra toda la evidencia histórica, — que alcance aquella renovación y restauración de la sociedad que es imagen de la renovación del cosmos.

2. Relación con la esperanza en el Antiguo Testamento

El hecho de que también en el Antiguo Testamento, el añorado estado de Paz y Felicidad sea esperado de las manos de Dios, pero por intermedio de un Rey elegido por Dios, ha inducido a algunos historiadores de las religiones comparadas a **identificar** la esperanza veterotestamentaria con las esperanzas que abrigaban los pueblos del Antiguo Oriente vecinos de Is-

rael. Pero esta identificación no hace justicia a la idiosincrasia de la esperanza veterotestamentaria.

Es cierto que la monarquía desempeña un papel en la economía de la salvación y en la teología de Israel. La esperanza de Israel es una esperanza mesiánica desde muy temprano, y el Mesías es un **Ungido**, es decir un **Rey consagrado** por Dios. Pero también desde el principio de la monarquía en Israel, surge un factor teológico corrector, que señala la diferencia que debe existir entre la monarquía de Israel y las de sus vecinos. Cuando Samuel se hace viejo y los ancianos de Israel vienen a pedirle "un Rey que nos juzgue" (I Sam 8,5), lo que pretenden es ser como **todas las naciones** (8,5). "**Tendremos un rey, y nosotros seremos también como los demás pueblos; nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates**" (8, 19-20).

Ante esta pretensión, no es sólo Samuel el que reacciona con disgusto (8,5) es Dios mismo el que se declara rechazado: "**No te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos**". (8,7) Y este rechazo se alista en el elenco de las rebeldías del pueblo "**desde el día que los saqué de Egipto hasta hoy**".

Israel es víctima del espejismo de sus pueblos vecinos. Cree que un Rey — una autoridad política — será el agente de la felicidad. Pero Samuel, por advertencia y mandato de Dios, les anuncia honestamente cuáles serán los fueros del rey que va a reinar sobre ellos: "**Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos y los hará trabajar para él. Sacará el**

diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. Ese día os lamentaréis por haberos elegido un rey" (8, 16-18).

Alienarse en las esperanzas utópicas y míticas copiadas de los pueblos vecinos, equivale ya para Israel a renunciar a los mismos bienes presentes y enajenarlos en aras de una utopía política.

Por lo tanto, la identificación simplista de la esperanza veterotestamentaria con las esperanzas que abrigaban los pueblos vecinos, (de la que se ha hecho sobre todo culpable la escuela de Upsala), desconoce que en los textos del Antiguo Testamento hay ya una crítica teológica de esa tentación, que fue real en Israel, pero que fue también precozmente denunciada y desenmascarada. La esperanza de Israel no podía ser confundida con las de sus vecinos, sin desvirtuarse y sin renunciar a su identidad. El Antiguo Testamento tuvo conciencia de que Israel no era como los demás pueblos, y que ni aún adoptando la monarquía, podía renunciar a ser distinto.

B) ESPERANZA VETEROTESTAMENTARIA

Vamos a detenernos ahora a caracterizar la esperanza veterotestamentaria. Y lo haremos nuevamente valiéndonos del doble parámetro: Primero por su **objeto**. En segundo lugar por su **fundamento**, por la garantía que funda la confianza en obtener dichos bienes.

1. Objeto

Es difícil presentar como un objeto determinado y unívoco el contenido de la esperanza vetero-

testamentaria. Dice von Rad (Die Botschaft der Propheten, p. 276): "El Antiguo Testamento es un libro que no se deja leer de otra manera que como el libro de una expectativa siempre creciente. Esta expectativa se despertó por primera vez con la Promesa de la Tierra a los Patriarcas. Pero curiosamente, ningún hecho histórico fue capaz de responder a esta expectativa y de satisfacerla". 600 años después de la conquista de la tierra, documentada en el libro de Josué, habla en el Deuteronomio un Israel que ya instalado en Palestina se considera sin embargo todavía en los umbrales de la posesión de la Tierra que Dios les había prometido. Entretanto había sido conquistada Sion y había sido elegido David y estos hechos, primero conmemorados como pasados, se convierten en los profetas en profecías de un futuro: Nueva Sión. "La historia de la fe en Javé se caracteriza por rupturas siempre nuevas, por irrupciones siempre renovadas, por intervenciones, por reiniciaciones que abren nuevas eras". Pero esto sucede de tal manera, que lo nuevo y sorprendente, no anula lo anterior. Superándolo aparece como su cumplimiento, y abre, al mismo tiempo, nuevas perspectivas de futuro. Israel aprende, en la escuela de Javé, a esperar lo inesperado, a verse superado en su expectativa, sobrepasado en su esperanza. Javé es siempre capaz de más y mejor.

Por lo tanto, cuando consideramos el objeto de la esperanza veterotestamentaria, tiene más importancia que la enumeración de los objetos esperados sucesivamente, atender a esta misma multiplicidad creciente, que partiendo de objetos

muy terrenos se **acelera** y se orienta en una dirección que siempre se trasciende a sí misma: Un primogénito, una descendencia, un pueblo numeroso, un pueblo más numeroso que las arenas del mar, un pueblo en el cual serán benditas todas las naciones, un pueblo que será la admiración de todos, un pueblo al cual rendirán todos homenaje, un pueblo que dominará a todos. Cada uno de los temas del Antiguo testamento presenta una progresión de este tipo y se convierte en un teologoumenon que se proyecta osadamente hacia un futuro superlativo, y a fuerza de superlativo: trascendente. Dios mismo Ex. 19,4; Ps. 16,5; Ps. 39,8.

La real evolución teológica de estos temas supera incluso los límites del Antiguo testamento como libro y han quedado documentados a menudo en los escritos apócrifos del judaísmo tardío, sobre todo en la literatura apocalíptica. Pueden considerarse sin embargo como fundamento veterotestamentario de la esperanza cristiana en sentido amplio. Si no desde el punto de vista estrictamente literario, sí desde el punto de vista de la economía veterotestamentaria.

En este carácter dinámico del objeto de la esperanza veterotestamentaria, que tiende a trascenderse continuamente a sí mismo y que hace crecer consecuentemente la esperanza hacia las fronteras de lo increíble, transponiendo siempre lo pasado y proyectándolo superlativamente hacia el futuro, debemos reconocer un antecedente de la esperanza cristiana, que la funda en el sentido de que la **hace posible**, ya desde los umbrales del Antiguo Testamento.

Y así lo interpreta la Carta a los Hebreos, cuando después de recapitular largamente la historia de las Promesas y de la fe, nos dice: "pero aunque su fe los hizo dignos de un testimonio tan valioso **ninguno de ellos entró en posesión de la promesa (alcanzó los bienes prometidos y esperados)**. Porque Dios nos tenía reservado algo mejor, y no quiso que ellos llegaran a la perfección sin nosotros" (Heb 11,40).

2. Fundamento

Veamos ahora brevemente cómo se caracteriza la esperanza veterotestamentaria por medio del segundo parámetro: **el fundamento** o garantía de que se alcanzarán los bienes esperados.

En el Antiguo Testamento es **Javé** el que sale garante por el cumplimiento de sus promesas. Dios se revela "como personal, como una existencia totalmente distinta, que ordena, gratifica, pide, sin ninguna justificación racional (e. d. general y previsible) y para quien todo es posible. Esa nueva dimensión religiosa hace posible la fe en el sentido judeocristiano" (El Mito del eterno retorno, p. 124). La fundamentación última de la esperanza veterotestamentaria es Dios, la voluntad gratuita de Dios, que se revela como una fuerza dominadora, imperecederamente justa y que quiere — esa es su voluntad — poner fin a la injusticia sobre la tierra.

Pero los bienes prometidos y esperados, no vienen fatalmente, independientemente del comportamiento del hombre. Los bienes esperados sólo puede recibirlos el hombre si cumple ciertas condiciones. No son bienes de los que uno

se apodera, sino bienes que en cierta manera se apoderan de uno ya que para obtenerlos es necesario convertirse en un hombre nuevo. Y esta transformación es también obra de Dios, que vuelve a plasmar a su creatura y le crea un corazón nuevo, para hacerlo capaz de seguirlo en su escalada de maravillas. Esta interiorización del objeto de la esperanza y esta **condicionalidad** de su fundamento, no debe interpretarse como un vuelco hacia una esfera moral, como si se tratara sólo de "bienes del alma", "puramente interiores". Se trata sólo de la condición **subjetiva**, del fundamento **subjetivo**, necesario también para alcanzar el objeto esperado.

La fundamentación de la esperanza veterotestamentaria equivale a una superación del mito y de sus ciclos. La progresión de la expectativa veterotestamentaria tiene algo de escalada irreversible, que quiebra los esquemas míticos. Aunque muchos de esos elementos míticos sobrevivan en la liturgia de Israel y en la religiosidad del pueblo, el testimonio de sus élites religiosas funda suficientemente lo dicho.

C) RELACIÓN ENTRE ESPERANZA VETEROTESTAMENTARIA Y ESPERANZA CRISTIANA

Vamos a analizar ahora la relación entre la esperanza veterotestamentaria y la esperanza cristiana. Y lo haremos tratando de situar recíprocamente ambas esperanzas a la luz de algunos pasajes de Orígenes. El concepto central que nos permitirá hacerlo es el de

Evangelio. Un concepto que por contener la idea de anuncio de un bien deseado y esperado, está en estrecha relación con la esperanza.

Dice Orígenes en el Prólogo de su Comentario al **Evangelio según San Juan** "que el **Antiguo Testamento no es un Evangelio, porque no nos muestra (deiknuousa) lo que ha de venir (to erjómenon), sino que (sólo) lo prenuncia (prokerússousa)**" (I, 17). Orígenes nota que los evangelios son los que anuncian el bien que esperaba la economía del Antiguo Testamento. Es el Antiguo Testamento el que está interpelando a Jesús, por boca de Juan Bautista, cuando éste le manda preguntar: "Eres tú el que debe venir? ¿o esperamos a otro" (Mt. 11,3)? "Cristo era el bien que esperaba el pueblo y que habían anunciado los profetas. Todos tenían puesta su esperanza en su venida, todos los que estaban bajo la ley y los profetas" (Ibid).

Antes de la venida de Cristo, el Antiguo Testamento no merecía el nombre de Evangelio, porque aunque anunciaba algo que debía venir, lo hacía todavía en figura y en misterio, sin revelar a Cristo. Es recién desde que Cristo viene y se revela, "porque vino y encarnó el evangelio, es que Cristo hizo de todo el Antiguo Testamento como un Evangelio" (VI, 33). "Levantando el velo que recubría la Ley y los profetas, él (Cristo) mostró el carácter divino de todas (las escrituras) haciendo comprender claramente a los que quieren hacerse discípulos de su sabiduría, cuáles son las realidades ocultas en la Ley de Moisés y a Quién rendían culto los antepasados, un culto que no es más que una imagen y una

sombra, y cuál es el sentido verdadero de los acontecimientos relatados en los libros históricos: estas cosas sucedían a los judíos en figura y han sido consignados para nosotros, que hemos llegado al fin de los tiempos (Rom 7,6)" (VI, 34).

"Por lo tanto, antes del evangelio que nació con la venida de Jesucristo, ningún escrito del Antiguo Testamento era evangelio. Y es recién el Evangelio de Cristo, Alianza nueva, el que habiéndonos liberado de la vetustez de la letra, hizo brillar en la luz del conocimiento la novedad jamás envejecida del Espíritu, novedad propia de la nueva Alianza y que estaba depositada en todas las escrituras. Por eso convenía que este Evangelio, creador hasta de aquello que puede llamarse evangelio dentro de la Antigua Alianza, recibiera con exclusiva propiedad el nombre de Evangelio" (VI, 36).

Jesucristo, se presenta así como el bien que esperaba el Antiguo Testamento en términos con los que Orígenes parece amplificar la idea central de Hebreos 11,40, ya citado.

No correspondé entrar aquí en una caracterización más detallada de la esperanza cristiana. Su objeto parece indiscutiblemente el Cristo Resucitado de la Parusía (Nuestra esperanza es Cristo — dice Pablo). El Cristo Resucitado y glorioso, que ha de volver, es objeto de la esperanza del cristiano y a la vez el Cristo vivo en la fe es el fundamento de que será alcanzado plenamente un día por el que cree en él. En la esperanza Cristiana, fundamento y objeto de la esperanza se identifican: "La fe (en Cristo) es la substancia (upostasis) de los

objetos esperados y el fundamento (elenjos: argumento) de los invisibles". (Hebr. 11,1)

RESUMEN

Llegados a este punto creemos haber situado la esperanza del Antiguo Testamento en una doble relación. Por un lado con la esperanza humana a secas, por otro lado con la esperanza neo-testamentaria.

Al considerar la esperanza humana hemos encontrado arquetipos míticos y utopías intraterrenas. Al considerar la esperanza del Antiguo Testamento hemos visto cómo se trasponían los motivos del pasado hacia un futuro abierto, y cómo Dios se revelaba como una fuerza imprevisible e incalculable y el punto hacia donde convergían las esperanzas. Esos motivos (A. T.) que se trasponen son los tipos de un proceso trascendente, de tendencia escatológica. El Nuevo Testamento proclama la llegada del Antitipo que es cumbre y culminación de todos los tipos anteriores y queda abierto en la esperanza de la Parusía.

III. EL ECLESIASTES COMO CRITICA DE UN MESIANISMO INTRATERRENO

El libro del Eclesiastés nos ofrece un midrash hagádico sobre la figura de Salomón. Es lo que podríamos llamar una reflexión o meditación teológica sobre una figura de la historia de salvación.

La significación teológica de Salomón para los judíos se desprende de su historia. Salomón es un "tipo", es la figura proverbial del

judío sabio, rico, poderoso, feliz. Y como sucede con las figuras **proverbiales** — piénsese en el uso de la figura de Napoleón en nuestra cultura — no se exige mayor rigor histórico en los detalles de su vida, mientras se respeten sus grandes rasgos significativos que lo elevan al nivel de un “concepto”, en este caso un concepto teológico, que por ser hebreo es especulativo pero a la vez muy vital.

Salomón es el hombre de la paz, como lo sugiere ya su nombre. La Paz y el Reposo, objetos de viejas promesas, se vieron realizadas dentro y fuera de las fronteras de su Reino (Ex 33,14; Eccle 4,6; 6,5; 9,7). Su reinado fue muy duradero. Amado de Dios, de su pueblo y de los hombres, en él se cumplen las promesas, hechas a David su Padre. El profeta Nathan lo llama Jedidía: el amado de Jahvé (2 Sam 12, 24-25) y el Midrash Qohelet, recogiendo el dicho de Rabi Joshua, recoge una tradición según la cual se llamó también “Ithiel”: Dios conmigo. Este nombre hace sin duda alusión al hecho de que fué a este Hijo de David, a quien le tocó el honor de construir el Templo, que junto a su Palacio lo cobijaba casi bajo el mismo techo de la Morada del Omnipotente Aliado de su Padre.

¿A qué cosa podía aspirar un judío, que Dios no le hubiese concedido en abundancia a Salomón? Larga vida; mujeres, entre ellas la hija del Faraón! hijos incontables; tesoros y riquezas; poder, honores; y el respeto admirativo, no sólo de sus súbditos y de numerosos y capaces administradores que le ayudaban en el gobierno de las doce tribus unificadas, sino tam-

bién la admiración de poderosos reyes, tanto vecinos como lejanos. Su nombre era conocido y respetado en todo el orbe. Tenía sabiduría para gobernar; tenía ciencia para disertar sobre los animales y las plantas y para escribir libros; dones artísticos; auténtica piedad que le valió precisamente el don de sabiduría y una justicia para juzgar a su pueblo con reconocida sagacidad y equidad. Piedad, que él, por otra parte — y como correspondía a un buen Rey de Israel — propagó entre su pueblo, apartándolo del culto de los altos y atrayéndolo al Templo de Yavé, construido por él, con pompa y fausto inigualados.

Todos los bienes deseables, gozados al máximo, durante una vida larga. El Hijo de David y el Hijo de Yavé: **“Tu Hijo será mi Hijo”**. En Salomón se cumplían con evidencia que rompe los ojos, las promesas de Dios a su Padre. Cuando los evangelistas (Mt 6,29; Lc 12,27) nos transmiten el dicho de Jesús: **“Ni Salomón en el apogeo de su gloria se vistió como uno de éstos”**, nos están revelando que el uso proverbial de la figura de Salomón era de uso corriente y presumiblemente muy popular en tiempos de Jesús.

Sabemos también qué extendida estaba la expectativa de un Mesías terreno entre las tendencias nacionalistas de esa época. ¿No es obvio que cuando los judíos soñaban con un estado ideal, con la Salvación futura, con un reino mesiánico, etc. echaran mano, como naturalmente, del este maravilloso Rey y del maravilloso pedazo de la historia nacional que él protagonizara; a esta isla feliz en la ator-

mentada historia de su pueblo, como si hubiera sido un adelanto de la gloria futura, o simplemente como una cantera de buena piedra para construir con ella sus fantasías?

¿No hay motivo para pensar que el Eclesiastés quiso criticar precisamente alguno, o muchos de esos "sueños dorados" de sus contemporáneos judíos? El carácter polémico del Eclesiastés no se le ha escapado a von Rad, aunque no se ha detenido — que yo sepa — a investigar contra quién o contra qué ideas polemiza. A nuestro juicio, una de las líneas principales de su polémica se orienta contra un cierto mesianismo intraterreno, soñado en figuras de restauración nacional-salomónica. Si podemos traducir su argumentación polémica y resumirla en términos contemporáneos, diríamos que les objeta: **Si la historia se repite, entonces a la repetición de la gloria salomónica seguirá la repetición de las desgracias.** Supongamos que viene un nuevo Salomón y que la historia se repite. Creéis que sólo se repetirá parcialmente, en lo que tiene de gloriosa? ¿Creéis que no se repetirá también la decadencia que siguió a esa gloria? **"Nada hay nuevo bajo el sol. Lo que sucedió antes, eso volverá a suceder; lo que fue, eso será. Y si hay algo de lo cual se dice: mira, esto es nuevo; ese algo ya existía en los siglos antes que nosotros".** El hombre no aprende de la historia: **"Nadie piensa en las gentes de antes; y una generación no permanece en la memoria de las que le siguen"** y con estas palabras introduce el Eclesiastés el ejemplo de Salomón. Salomón, lo dice. No un pobre o un necio, sino el hom-

bre que puede tener conocimiento de causa. Su amarga conclusión no es una frase inventada arbitrariamente y que pudiese sonar inverosímil en tales labios. Los motivos que Salomón tenía para poder hablar así son tan conocidos que el Eclesiastés no necesita mencionarlos. La gloria de su reinado no le sobrevivió largo tiempo. Casi apenas fallecido comenzó el reino a desmoronarse, presa de internas tensiones ante las cuales su sucesor se mostró inepto: **"¿Qué hará el sucesor del Rey"** (2, 12. 19)? Desde entonces comenzó la cadena de desgracias: discordias, rebeldías, cismas, guerras, dominación extranjera, cautividad, destierro... ¿y qué quedó del apogeo de Salomón y su gloria?

Es en vano esperar la salvación de un rey a lo Salomón. La salvación no puede consistir en una vuelta al pasado, ni en una nueva versión política del hijo de David. El mismo Salomón, si viviese hoy diría sabiamente: **me desalienta ver el fruto de mis fatigas** (2,20). ¿Qué motivo tenemos para creer que un Rey mesiánico a lo Salomón no se vería obligado a decir lo mismo al hacer el balance de sus logros?

La tentación de un mesianismo regio, de dimensiones políticas y exclusivamente intraterrenas, era la tentación más obvia para el Israel rodeado de vecinos en que la esperanza de los pueblos no conocía otras formas. Aunque fundaran en Javé su esperanza, el objeto mismo de dicha esperanza no difería demasiado de los vecinos.

Lo que está en juego en el uso polémico de la figura de Salomón, es más que la figura del Rey: es el

destino del pueblo de Israel. Un pueblo oriental puede mirarse a sí mismo, mirándose en su rey como en un espejo. En la suerte del rey experimenta su propia suerte. Pueblo y Rey son solidarios como cabeza y miembros. Sedekías, hecho prisionero en una fuga cobarde, arrancados los ojos por orden de Nabucodonosor, es arrastrado en cadenas a la prisión de Babilonia, convertido en símbolo del pueblo cuya suerte no había querido compartir. Un rey ciego y derrotado para el "pueblo que marcha en las tinieblas". En la añoranza de un nuevo Salomón se encerraba la añoranza de un apogeo nacional. Esta esperanza estaba fundada en Dios, pero por su objeto era exclusivamente intraterrena. Su objeto está "bajo el sol". El Eclesiastés hace la crítica de todas las realidades que hay bajo el sol y concluye que ninguna es digna de ser objeto de la esperanza del hombre. Todas son vanas, huecas, inconsistentes, incapaces de hacer su felicidad. Con esta radical ofensiva contra la autosuficiencia y autoseguridad del hombre, anidado en sus cosmovisiones, aún piadosas, el Eclesiastés no pretende sembrar porque sí la angustia existencial y la desesperación. En su búsqueda de la verdadera Paz, del verdadero objeto de una esperanza, desmascara todos los posibles refugios de la presunción y de las falsas esperanzas.

Así, El Eclesiastés funda y prepara el aporte cristiano. Lo hace negativamente, mostrando dónde no se debe buscar, y de dónde no se debe esperar: debajo del sol, en la esfera de lo intraterreno e inmanente, en la esfera de la obra de

mano de hombres. Si hay un bien digno de fundar una esperanza de realización humana, éste no puede venir del hombre. Debe venir de Dios (ver Ps. 391). El Eclesiastés sienta así el postulado de la trascendencia del objeto de la esperanza. y con esto, alcanzando una cumbre de reflexión de fe veterotestamentaria, queda abierto al aporte cristiano, que vendrá a responder a las preguntas que dejaba abiertas.

Objeciones

Podrán hacérsele el reproche de que su crítica de la vanidad de las cosas que se hallan bajo el sol, está en lo que se considera un elemento alienante de la esperanza cristiana: la referencia que ésta hace a un más allá y a un después.

En un artículo titulado "La categoría de lo Nuevo en la Teología Cristiana", Jürgen Moltmann critica al Eclesiastés:

"Nada nuevo hay bajo el sol" — dice el Eclesiastés — "Por tanto todo es vanidad". Al afirmar esto — comenta Moltmann — manifestó aquella sabiduría resignada que vuelve al hombre melancólico en su serenidad. Pero, si no puede haber nada nuevo en el mundo, significa que no hay ningún futuro real. Y, si no hay futuro, no hay historia, y si no hay historia, nuestro mundo no está abierto, sino cerrado, y el hombre no es un ser abierto y lleno de preguntas y esperanzas ante el futuro, sino encerrado y aprisionado en sí mismo" ("El futuro como presencia de una esperanza compartida").

La crítica de Moltmann al Ecle-

slastés es injusta. La afirmación **“de que no hay nada nuevo bajo el sol”** no es una conclusión teológica del libro, sino una premisa, una observación a partir de la cual se reflexiona teológicamente. No hay en el Eclesiastés melancolía serena, sino invitación a la medida posible de alegría en una fe que es esperanzada. No hay cerrazón del futuro, ni de la historia ni del hombre, sino precisamente una búsqueda de la verdadera posibilidad de salida a una situación que parece cerrada. Hay la invitación a no darse de narices contra las puertas cerradas de aparentes salidas, sino a buscar una salida por donde se debe buscarla. El Eclesiastés no busca encerrar al hombre en sí mismo, sino mostrarle que si no hay salidas **“bajo el sol”** hay Alguien que puede abrirlas, y esa posibilidad transforma radicalmente la aparente condición de cárcel de este mundo.

Al Eclesiastés podrá reprochársele su crítica de la radical inconsistencia de las cosas que se hallan bajo el sol. Se le podrá reprochar este elemento de su pensamiento como alienante, y como fundamento de un aspecto de la esperanza cristiana que se considera a menudo como alienante: a saber, la referencia que ésta hace a un más allá, a un después, a una Parusia, a la Resurrección, a la trascendencia, a lo sobrenatural, o como quiera llamársele.

Pero el Eclesiastés sería el primero en asombrarse y quedar sorprendido ante esta acusación. Porque dentro de su lógica, es precisamente su crítica radical de las realidades terrenas, la vía por la cual cree liberar al hombre para el auténtico goce de las realidades terrenas, incluso del trabajo y las fatigas. Porque el Eclesiastés le reprocha precisamente a las utopías — que esperan demasiado y sobrevaloran las posibilidades intraterrenas — de desconocer la naturaleza de la historia. La utopía, como idealización de las cosas que hay bajo el sol, distrae al hombre de una parte de la realidad. Pero además proyectándolo hacia un futuro incierto, le impide enfrentarse con las certidumbres presentes y lo aliena por eso, ni más ni menos que una escatología vivida utópicamente.

El Eclesiastés aparece así como un momento de la reflexión teológica del Antiguo Testamento, que pretende conducir al hombre hacia una más auténtica forma de esperanza, aunque no sepa aún claramente qué objeto pueda proponer a su expectativa. Sabe sí cuál **no debe ser** el objeto de una esperanza. Pero sobre todo ha descubierto que la esperanza es un modo de ser del hombre **“en esta vida bajo el sol”** y que debe guiarlo **“en su vida bajo el sol, sobre la tierra”**.

Es así, cómo preparando el camino de la esperanza cristiana, la fundamenta.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

LIBROS

- Charles, R. H.: *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity* Reed. Schocken Books, NY, 1963.
- Ellade, M.: *El Mito del Eterno Retorno* Emecce, Bs. As., 1952; *Mito y Realidad* (Punto Omega 25) Guadarrama, Madrid, 1968.
- Gross, H.: *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (Trierer Theol. Stud. 7) Theol. Fak. Trier, Paulinus Verlag, Trier, 1966.
- Nigg, W.: *Das ewige Reich*, (Siebenstern Taschenbuch 105/106) München-Hamburg, 1967.
- Pleper, J.: *Über die Hoffnung* Kösel Verlag, München.

Origenes: *Commentaire sur Saint Jean* (S. Chr. 120) Du Cerf, Paris 1966.

Von Rad, G.: *Théologie des Alten Testaments* Chr. Kaiser Verlag, München Band II.

ARTICULOS

- Bojorge, H.: *Verkenning in de gedachtenwereld van het Boek Prediker* Bijdragen 28 (1967) 118-145.
- Bultmann, R.: *Art.: Elpis* ThWNT II, 515-531.
- Cooppens, J.: *Le prémessianisme vétérotestamentaire en: Aux Grands Carrefours de la Révélation et de l'Exégèse de l'Ancien Testament. (Recherches Bibliques VIII) in Memoriam R. de Langhe; Desclée de Br., Louvain, 1967.*
- Moltmann, J.: *La categoría de lo nuevo en la teología cristiana en: El Futuro como presencia de una esperanza compartida, (Col. Teología y Mundo Actual 15) Sal Terrae, Santander, 1969.*