

IOANNIS ZIZIOULAS

TEOLOGÍA EN
PERSPECTIVA
ESCATOLÓGICA

El futuro siempre presente

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2024

Tradujo Juan Manuel Cabiedas Tejero
del original inglés *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology*

© St. Sebastian Press & John Zizioulas Foundation, 2023

© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2024

C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2230-1

Depósito legal: S. 374-2024

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

1. EN EL PRINCIPIO ERA EL FINAL	9
1. Apuntes para una historia distinta	9
2. El memorial eucarístico del futuro	14
3. La memoria de Dios	17
4. La luz de la experiencia post-pascual	18
5. La «primicia» del Reino futuro	22
6. La inversión de la dirección del tiempo	24
7. Del Omega al Alfa	30
8. Una ontología epifánica	36
9. Hermenéutica escatológica	38
10. Muerte y resurrección	46
11. Hacia una ética escatológica	54
12. «Tú no morirás para siempre»	72
2. ESCATOLOGÍA Y ONTOLOGÍA	77
1. Dos precisiones necesarias	77
2. El nacimiento de la ontología escatológica	100
<i>Excursus</i> : La escatologización de la historia	126
3. ESCATOLOGÍA Y CREACIÓN	131
1. Introducción: el contenido ontológico de los <i>éschata</i>	131
2. La mortalidad de la creación	134
3. El fundamento de la creación	140
4. El ser eterno de la creación	146
5. Implicaciones existenciales	160
6. Conclusiones	173
<i>Excursus</i> : La historización del <i>éschaton</i> desde una ontología icónica	180
4. ESCATOLOGÍA Y «CAÍDA»	191
1. ¿Desde dónde «se cae»?	191
2. ¿Cuáles son las consecuencias de «la caída»?	202

3. El problema del mal	210
4. La abolición del mal	216
<i>Excursus I: Esclavos de la realidad</i>	223
<i>Excursus II: Una nota sobre la perfección</i>	234
5. ESCATOLOGÍA, INFIERNO Y JUICIO FINAL	239
1. Introducción	239
2. Juicio y existencia	241
3. Infierno y libertad	245
4. El ser y lo demoníaco	248
5. El infierno como presencia del otro	252
6. La eternidad del infierno	257
7. Escatología y <i>Ecclesia</i>	267
6. ESCATOLOGÍA Y TIEMPO LITÚRGICO	275
1. El tiempo como problema existencial	276
2. Hacia una concepción litúrgica del tiempo	284
3. La liturgia como «tiempo escatológico»	293
4. Tiempo litúrgico y existencia cotidiana	332
CONCLUSIONES EN PERSPECTIVA LITÚRGICA	341
<i>Bibliografía selecta</i>	351
<i>Índices de nombres, de referencias bíblicas y de textos</i>	359
<i>Índice general</i>	379

EN EL PRINCIPIO ERA EL FINAL

La escatología es mucho más que una doctrina; es una orientación, una perspectiva, un modo de existencia. La escatología no concierne sólo al futuro, afecta tanto a nuestro pasado como a nuestro presente. Así es como percibió y experimentó la Iglesia desde el principio las «últimas cosas».

Según Georges Florovsky, «más que una parte del sistema teológico cristiano, la escatología constituye su base y fundamento, su principio rector e inspirador; en otras palabras, la atmósfera de todo el pensamiento cristiano. El cristianismo es, en esencia, escatológico. [...] La cosmovisión cristiana es intrínsecamente escatológica»¹. En efecto, los primeros cristianos entendían así su existencia. Y es que «ciertamente la meta estaba ‘más allá de la historia’, pero la historia se hallaba internamente regulada y organizada por esa meta suprahistórica y trascendente, por la espera vigilante de la venida del Señor. Sólo una ‘consumación’ última y definitiva, una reintegración o ‘recapitulación’ de tales dimensiones podía dar sentido al flujo de sucesos y acontecimientos, a la duración misma del tiempo»².

1. APUNTES PARA UNA HISTORIA DISTINTA

La centralidad de la escatología en la teología cristiana –reconocida también por Barth, aunque no surtiese efecto en su método teológico³– ha sufrido un largo eclipse en la historia de la Iglesia. Con el evidente retraso de la parusía, la Iglesia comenzó a asentarse

1. G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age*, 311 (las referencias completas de las notas abreviadas y las traducciones al castellano se ofrecen en la Bibliografía final).

2. *Ibid.*, 314.

3. «Un cristianismo que no sea del todo escatología nada en absoluto tiene que ver con Cristo» (K. Barth, *The Epistle to the Romans*, Oxford 1963, 314).

en el mundo, a construir catedrales que perdurarían durante siglos y a trazar planes a largo plazo, al mismo tiempo que se reconciliaba a menudo con la influencia del poder social y secular. La escatología quedó así desplazada al final de la historia y, más en concreto, al final de la vida del individuo y al estado de su existencia futura. Como resultado, la teología cristiana dedicó a la escatología el último capítulo de la dogmática (*los novísimos*), haciendo referencia de manera específica a la muerte, al estado después de la muerte, a la resurrección de los muertos, al juicio final, a la consumación del mundo y a la vida eterna. La única influencia relevante que ejercía la escatología sobre la historia y la vida del tiempo presente se restringía al temor al juicio final de Dios y sus implicaciones éticas, o al deseo de obtener la recompensa de una vida «feliz» en el mundo futuro mediante el cumplimiento de ciertas condiciones (de tipo moral, ascético, sacramental, etc.) en la existencia presente.

Todo esto condujo poco a poco a la marginación de la escatología en relación con la naturaleza del Evangelio y el propio cristianismo. La teología liberal protestante del siglo XIX identificaba la «esencia del cristianismo» con la asunción de ciertos principios éticos⁴, mientras que teólogos como Schleiermacher, siguiendo la línea marcada por la tradición, tendían a relativizar la doctrina de las cosas últimas frente a otras verdades de la enseñanza cristiana⁵. Todo esto es lo que lleva a Ernst Troeltsch a reconocer a finales del siglo XIX que «el negociado que se encarga de la escatología suele estar cerrado en estos días»⁶.

Sin embargo, esta situación experimentará un cambio radical en el siglo siguiente. Como advertía Hans Urs von Balthasar en 1957, «si bien la observación de Troeltsch se ajustaba a la realidad del liberalismo del siglo XIX, no es menos cierto que en este negociado se han hecho horas extras desde principios de siglo»⁷.

Este cambio histórico comenzó a finales del siglo XIX. En efecto, Johannes Weiss ya había llamado la atención sobre el lugar central y

4. Por ejemplo, A. von Harnack, *What is Christianity*, London 1958, 54 *passim*.

5. F. Schleiermacher, *Christian Faith*, Edinburgh 1928, 703.

6. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, Munich-Leipzig 1925, 36.

7. H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, en J. Feiner (ed.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403.

decisivo que ocupa la escatología en la enseñanza de Cristo⁸, apreciación compartida por Albert Schweitzer en sus estudios sobre el misticismo de san Pablo⁹. Tanto Weiss como Schweitzer criticaron a los teólogos liberales protestantes del XIX, esforzándose en mostrar que Jesús no estaba interesado en predicar un Dios que sólo reina en el alma de los hombres, o en proponer determinados medios con los que se pudiese dar un progreso moral de la sociedad, sino más bien en proclamar la inmediata intervención de Dios en la historia de acuerdo con la tradición profética y apocalíptica de Israel, que esperaba la llegada inminente del Reino de Dios en el tiempo del Hijo del hombre, del Mesías. Así pues, la «esencia del cristianismo» no se identifica con ciertos principios éticos, como afirmaban Harnack y otros teólogos liberales, sino con la venida del Reino de Dios. Más aún, que esta llegada fuera inminente o se retrasase, se debiese al futuro o se hubiese «realizado», tenía una importancia secundaria. Lo crucial era que la escatología constituía el corazón de las enseñanzas del Señor, lo que representaba en sí una tesis de un extraordinario significado para el conjunto de la teología.

No se puede subestimar la relevancia de esta tesis para la teología sistemática. Sus repercusiones fueron evidenciadas y subrayadas en los años sesenta tanto por teólogos católicos como Rahner, Metz y Balthasar, como por autores protestantes como Moltmann y Pannenberg. Entre estos últimos, debemos fundamentalmente a Pannenberg la elaboración de una *Teología sistemática* sobre la base de lo que podría llamarse una «ontología escatológica»¹⁰. Por su parte, el pensamiento de Moltmann gozó de una amplia acogida, sobre todo entre quienes se mostraban más interesados por la relación entre teología y política; de hecho, su *Teología de la esperanza* estaba llena de implicaciones para la vida social (y de manera significativa para brindar apoyo a las víctimas de la injusticia y la opresión en la sociedad)¹¹.

En el siglo XXI, después de una cierta disminución del interés por la sociología y la política, son los filósofos quienes, de diversos

8. J. Weiss, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), Göttingen 21900.

9. A. Schweitzer, *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

10. W. Pannenberg, *Systematic Theology*.

11. J. Moltmann, *Theology of Hope*.

modos, mantienen vivo en Europa y en América el interés por la escatología, alentando de esta forma su centralidad en el pensamiento contemporáneo¹².

Con todo, la teología académica ortodoxa no parece haberse visto afectada por estos acontecimientos. De hecho, sus manuales de dogmática continúan relegando la escatología al último capítulo, y limitando su referencia a temas como la vida después de la muerte, el juicio final, etc. No existe relación alguna entre la escatología y el resto de la dogmática eclesial o su repercusión en la vida de los creyentes.

Como hemos insinuado al principio, en lo que toca a la dogmática se puede encontrar un enfoque diferente en Georges Florovsky y, en lo que respecta a la liturgia, en la obra de Alexander Schmemmann. Ambos apelan básicamente a la experiencia litúrgica de la Iglesia, en la que la escatología ocupa un lugar central. Para estos dos autores, la *lex orandi* y la *lex credendi* deben coincidir y convertirse en fuente y fundamento de la teología dogmática. Sin embargo, ninguno de ellos analiza las implicaciones que podrían derivarse de la integración de estas dos fuentes para la teología sistemática y la existencia cristiana en sus líneas fundamentales.

En el siglo pasado, debemos a Vladimir Lossky el intento de liberar a la teología dogmática ortodoxa del racionalismo occidental y llevarla de vuelta a las fuentes patrísticas. Es importante subrayar el gran influjo que su *Teología mística de la Iglesia de Oriente* ha tenido en el pensamiento ortodoxo contemporáneo. En efecto, Lossky alejó la dogmática ortodoxa del escolasticismo occidental,

12. El interés que despierta la escatología en la filosofía moderna puede retrotraerse a Martin Heidegger. La auto-comprensión del *Dasein* (hermenéutica de la facticidad) siempre se proyecta hacia el futuro y con ello toma conciencia de su finitud («*Vorlaufen zum Tode*»). Véase, por ejemplo, su *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington 1999. Una nueva generación de fenomenólogos como Jean Luc Marion, Jean Yves Lacoste y Richard Kearny, abordan en sus respectivos análisis fenomenológicos –cada uno con un tenor diferente– algún tipo de escatología. Marion, por ejemplo, trata de la relación entre eucaristía y escatología en su *Dieu sans l'être* (Paris 1991, 197-222). El intento más interesante de conciliar el principio fenomenológico de «la vuelta a las cosas» (Husserl) con la escatología («las cosas por-venir») se debe a J. P. Manoussakis, cuya perspectiva reviste especial relevancia para la teología; así, su *The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*; y más recientemente: *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*.

si bien en una dirección marcada sobre todo por el pensamiento de los escritos del Areopagita, en los que la escatología brilla por su ausencia. Lossky hace referencia en su obra al futuro estado escatológico, pero se apresura a explicar que este estado se encuentra ya realizado en los santos que, habiendo sido divinizados, disfrutaban de la luz de la resurrección y no tienen nada *esencial* que esperar de la segunda venida de Cristo. Citando a san Simeón el Nuevo Teólogo afirma que la parusía no tendrá lugar para los santos: «Para aquellos que siempre caminan en la luz, el Día del Señor no llegará nunca, porque ya están con Dios y en Dios»¹³.

Este tipo de escatología se inclina demasiado del lado del «ya» –al menos en lo que respecta a un determinado grupo de creyentes–, obviando o marginando dos aspectos básicos de la fe escatológica cristiana: el *ansia* por la espera de la parusía, que marcó tan vívidamente la experiencia de las primeras comunidades eclesiales (Ap 6, 1; 22, 17.20), y el anhelo de la resurrección del *cuerpo*, que es un don concedido *sólo en el futuro*. Poner demasiado énfasis y complacencia en el estado actual de la unión de los santos con Dios, en su experiencia y contemplación de la luz divina, puede llevar a pensar que la futura parusía no les afectará en sentido ontológico (sólo supondrá algo esencialmente nuevo para el resto del mundo, no para ellos), y que sus cuerpos *incluso en su actual estado de corrupción y muerte* existen ya en la perfección y no tienen necesidad de ser liberados del dominio de la muerte. En esta visión de la escatología, la corrupción y la muerte pierden su carácter trágico, y la futura resurrección del cuerpo –de todos los hombres y de toda la creación– queda privada de significado *ontológico*.

Este debilitamiento de la espera anhelante de la parusía no se ha limitado a la teología, ha permeado también la vida religiosa de las comunidades cristianas, incluida la Iglesia Ortodoxa. La identificación generalizada que se ha hecho en la espiritualidad cristiana del ser humano con su alma –que es inmortal según la visión platónica predominante entre los cristianos–, ha contribuido a depreciar el anhelo de la resurrección del cuerpo y, por tanto, de la parusía esca-

13. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 233, y *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978, 118.

tológica. La oración *Maranatha* («el Señor viene» o «ven, Señor»), que dominó el culto de la primera Iglesia, apenas resuena entre las súplicas de la oración del cristiano de nuestro tiempo. La salvación del alma parece haber absorbido casi por completo la preocupación del creyente, lo que contribuye a atenuar la urgencia existencial de la espera de la parusía y la resurrección *del cuerpo*.

2. EL MEMORIAL EUCARÍSTICO DEL FUTURO

El culto, en particular la eucaristía, es el ámbito de la vida eclesial en el que ha sobrevivido el anhelo por la espera de la parusía, aunque sin plena conciencia de su significado. La *anámnesis*¹⁴ de los acontecimientos de la historia de la salvación por los cuales se ofrecen a Dios los dones de la eucaristía en acción de gracias (εὐχαριστία) no sólo hace referencia a «la cruz, la sepultura, la resurrección al tercer día, la ascensión al cielo, la entronización a la derecha (del Padre)», sino también a «la segunda y gloriosa venida (παρουσίας)»¹⁵. En la celebración de la eucaristía la comunidad eclesial recuerda no sólo el pasado, sino también el futuro.

El memorial de la futura venida de Cristo se halla en todas las plegarias eucarísticas orientales, pero sorprendentemente en *ninguna* de las occidentales¹⁶, al menos hasta donde tengo conocimiento, y desde los primeros tiempos hasta el presente. Una divergencia tan notable no carece de significado teológico: revela el lugar que la escatología ocupa en las dos grandes tradiciones cristianas, confirmando la pertinencia de la observación de Yves Congar acerca de que el cristianismo oriental «está mucho más cerca de la idea, tan presente en los padres y en la liturgia, de ‘epifanía’ o manifestación en la tierra de las realidades celestiales e invisibles. Lo que apunta a una concepción marcadamente sacramental e iconológica de la Iglesia»¹⁷.

14. *Anámnesis* es un sustantivo griego que significa recuerdo o memoria del pasado. Deriva del verbo *anamimneskein*, que significa «ser recordado».

15. Así las Liturgias de san Basilio y san Juan Crisóstomo que siguen vigentes en la Iglesia Ortodoxa.

16. Para los textos de las plegarias eucarísticas, puede consultarse A. Hänggi - I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968.

17. Y. Congar, *Conclusions*, en B. Botte (ed.), *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne - Paris 1960, 287.

El memorial de la parusía en la liturgia eucarística se remonta a los primeros escritos del Nuevo Testamento. Ya Pablo contempla el mandato de la *anámnesis* (ἀνάμνησις) para la celebración de la eucaristía en relación con la expectativa de la parusía: «Pues cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Cor 11, 26). Tras una detallada discusión exegética, Joachim Jeremias concluye que «‘hasta que él venga’ parece aludir al *Maranatha* de la liturgia con el que la comunidad ora por la venida escatológica del Señor. Esto significa que la muerte del Señor no es proclamada en cada celebración de la cena como un acontecimiento del pasado, sino como un acontecimiento escatológico, como el comienzo de la Nueva Alianza [...]. Por tanto, Pablo entendió la *anámnesis* como el memorial escatológico de Dios que ha de realizarse en la *parusía*»¹⁸.

Según Jeremias, Pablo no es una excepción a la hora de integrar la escatología en el mandato de realizar la *anámnesis*¹⁹. Así, en otro texto eucarístico de la Iglesia primitiva, la *Didajé*, la perspectiva escatológica domina la acción eucarística, hasta el punto de que el recuerdo de la parusía ocupa un lugar central: «Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal y perfeccionarla en tu amor, y reúnela desde los cuatro vientos [...] en el Reino que has preparado para ella»²⁰. En cada celebración eucarística, pues, la comunidad no sólo pide la venida del Reino futuro, sino que, al mismo tiempo, *anticipa* y *celebra* su llegada. Dios recuerda a la Iglesia en su Reino y, al mismo tiempo, la comunidad «recuerda» la venida del Señor en su Reino. El «todavía no» se vive y se celebra como un «ya».

Por tanto, la eucaristía fue desde el principio una representación y celebración de la venida del Reino futuro en el aquí y el ahora (Jn 4, 23; 12, 31; 13, 9). Podría incluso afirmarse que «la eucaristía es más un himno que una oración. Es la celebración de la alegría triunfante, de la Pascua continua, una anticipación sacramental, un adelanto de la resurrección, una imagen de la misma»²¹. Ese

18. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 235s.

19. *Ibid.*, 254.

20. *Didajé* 10, 5, traducción propia.

21. G. Florovsky, *Redemption*, 158.

y no otro es el motivo de que fuese celebrada desde el principio «con alegría de corazón» (Hch 2, 46).

En las celebraciones eucarísticas, tanto en Oriente como en Occidente, quedan vestigios de esta comprensión de la eucaristía, aunque ya sin conciencia del carácter escatológico del sacramento, como atestigua la forma en que normalmente se celebra hoy la eucaristía en la Iglesia y el modo en que la presenta la teología sacramental. De hecho, en las celebraciones actuales de la eucaristía no predominan ni el júbilo ni la alegría que caracterizaron las primitivas liturgias eucarísticas. Exclamaciones como «hosanna» y «bendito el que viene», que originalmente se utilizaban en la liturgia para saludar la venida escatológica del Señor, han sobrevivido en los textos litúrgicos como restos de una doxología que no despierta en el corazón de los fieles el ansia por la espera y la anticipación de la parusía. En no pocos casos –aquí pienso en lo que suele suceder entre los ortodoxos–, la eucaristía se celebra en templos oscuros con vistas a crear cierta atmósfera favorable a la contrición y al «misticismo»; e incluso el esplendor de la iconografía y las vestimentas clericales heredadas de Bizancio tiende a ser considerado como una ofensa a la humildad mostrada por Cristo en su vida terrena. Hoy la Iglesia ya no «recuerda» principalmente en la eucaristía al glorioso Rey escatológico, sino al Jesús humilde y crucificado; o sea, recuerda más el pasado que el futuro.

Esto también influye en cómo se entiende y presenta la eucaristía en la teología sacramental, particularmente desde la Edad Media, y no sólo en Occidente sino también en Oriente. Maurice de la Taille constituye un buen ejemplo, pues al describir fielmente esta teología señala que *el significado último* (es decir, la *res tantum*) de la eucaristía y del resto de los sacramentos es nuestra unión con *el sacrificio de Cristo en la cruz*²². No en vano, en la época de la Reforma fueron numerosas las discusiones que intentaban responder a la pregunta sobre cómo debería relacionarse la eucaristía con el sacrificio de Cristo en el Calvario. Y este ha sido desde entonces el tema dominante en todos los manuales dogmáticos que tratan so-

22. M. de la Taille, *Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento*, Paris 1921, 581.

bre la eucaristía (ortodoxos, católicos y protestantes). Sin embargo, la relación de la eucaristía con el Reino escatológico que reflejan los textos eucarísticos bíblicos y litúrgicos antiguos parece haberse diluido en el curso de la historia. De hecho, la conciencia que tienen los creyentes sobre la eucaristía es hoy más un recuerdo del pasado que una *anámnesis* del futuro.

3. LA MEMORIA DE DIOS

¿Qué significa *anámnesis* o «memoria» en un contexto eucarístico? En el lenguaje cotidiano, «recordar» evoca, por lo general, una acción de carácter psicológico, que remite a un acto de nuestra imaginación en el que la mente actualiza la realidad bien de una persona, de una cosa o de un acontecimiento. Como tal, carece de significado *ontológico*, es decir, no remite a algo real, sino a un pensamiento o a un sentimiento personal. De hecho, recordar algo o a alguien no provoca su *presencia*, no los hace actuales y verdaderamente existentes.

Los estudios bíblicos modernos señalan que el verbo «recordar», al que se recurre con frecuencia en la Biblia, alude a algo más que a una mera actualización de tipo mental. Recordar conlleva, de hecho, la intención de *realizar* algo, de *crear un acontecimiento*²³. Este es el sentido que tiene el verbo cuando se usa sobre todo en referencia a Dios, aunque también se aplique al hombre en su relación con Dios.

El Antiguo Testamento, y de modo particular el libro del Deuteronomio, desarrolla lo que podría llamarse una teología del recuerdo²⁴. Y algo similar ocurre en el Nuevo Testamento: Dios recuerda su alianza (Lc 1, 72) precisamente al llevar a cabo su cumplimiento en Cristo, y cuando recuerda las iniquidades de Babilonia (Ap 18, 5) lo hace llevando a cabo el juicio escatológico; la apelación a la memoria de Cristo por parte del ladrón que está en la cruz supone nada menos que su entrada en el Reino (Lc 23, 42); de la misma manera, cuando Dios no se acuerda de alguien o algo –por

23. O. Michel, *Μνήσκειται*, en G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Grand Rapids MI 1967, 675-678.

24. Por ejemplo, Dt 5, 14; 7, 18; 8, 2, etc.; además, O. Michel, *Μνήσκειται*, 675.

ejemplo, de los pecados de una persona (Heb 8, 12)—, los declara inexistentes. El recuerdo divino siempre tiene un significado ontológico, no psicológico (lo que, aplicado a este caso, equivaldría a un antropomorfismo).

El mismo sentido ontológico revierte sobre la acción de recordar cuando el sujeto es el hombre en su relación con Dios. La conmemoración de la Pascua ordenada por Dios a su pueblo (Ex 13, 8) significa que, cuando cada generación de israelitas la recuerda, debe considerarse liberada de la esclavitud²⁵. Del mismo modo, y con un sentido más dramático, la celebración de la Pascua cristiana por la comunidad eucarística no se asocia a un simple acto psicológico o mental de sus miembros, sino a «un acontecimiento eficaz y creativo» en el que aquellos que participan de él experimentan la acción redentora de Dios²⁶. Ya sea que aceptemos la tesis de Joachim Jeremias de que en la *anámnesis* eucarística el sujeto que recuerda es *Dios* (Dios que se acuerda en su Reino de Cristo el Mesías)²⁷, o entendamos que es la comunidad el sujeto que recuerda (el recuerdo de la muerte, resurrección y segunda venida de Cristo *por parte de la Iglesia*), estamos hablando de algo que sucede *aquí y ahora* y que afecta ontológicamente a nuestra existencia. Recordar, en este caso, *puede crear y de hecho crea una realidad que afecta existencialmente*.

4. LA LUZ DE LA EXPERIENCIA POST-PASCUAL

En la *anámnesis* eucarística, el recuerdo no se dirige, pues, sólo al pasado sino también *al futuro*: es un memorial del pasado *mediante* el recuerdo del futuro. Algo tan crucial, que parece haber sido obviado por la teología, constituye una de las claves de este estudio.

Comencemos señalando algo obvio: la eucaristía es *anámnesis* de la muerte de Cristo, es decir, *del pasado*. Ahora bien, no podemos olvidar que lo que en ella se celebra *no es el día de la crucifixión, sino el de la resurrección*. Y aunque la muerte de Cristo nunca

25. Por ejemplo, N. A. Dahl, *Anamnesis, mémoire et commémoration dans le Christianisme primitif*: Studia Theologica 1 (1947) 83.

26. O. Michel, *Μνήσκονται*, 675.

27. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 255.

ÍNDICE GENERAL

1. EN EL PRINCIPIO ERA EL FINAL	9
1. Apuntes para una historia distinta	9
2. El memorial eucarístico del futuro	14
3. La memoria de Dios	17
4. La luz de la experiencia post-pascual	18
5. La «primicia» del Reino futuro	22
6. La inversión de la dirección del tiempo	24
7. Del Omega al Alfa	30
8. Una ontología epifánica	36
9. Hermenéutica escatológica	38
10. Muerte y resurrección	46
11. Hacia una ética escatológica	54
12. «Tú no morirás para siempre»	72
2. ESCATOLOGÍA Y ONTOLOGÍA	77
1. Dos precisiones necesarias	77
a) Ontología y teología	77
b) Ontología y escatología	86
2. El nacimiento de la ontología escatológica	100
a) Del «de principiis» al «ex nihilo»: la voluntad como «causa» del ser	101
b) De la teleología a la escatología: el fin como causa del ser	117
<i>Excursus</i> : La escatologización de la historia	126
3. ESCATOLOGÍA Y CREACIÓN	131
1. Introducción: el contenido ontológico de los <i>éschata</i>	131
2. La mortalidad de la creación	134
3. El fundamento de la creación	140
4. El ser eterno de la creación	146
a) Escatología y encarnación	146

b) El significado ontológico de la resurrección	148
c) Escatología y Espíritu Santo	151
d) La creación como eucaristía	158
5. Implicaciones existenciales	160
a) Escatología y ecología	160
b) Escatología y ciencia natural	164
La idea de relacionalidad	164
El principio cosmológico antrópico	166
c) Escatología y arte	168
6. Conclusiones	173
<i>Excursus</i> : La historización del <i>éschaton</i> desde una ontología icónica	180
a) La concepción griega y bíblica de <i>eikon</i>	182
b) <i>Eikon</i> y ser	183
4. ESCATOLOGÍA Y «CAÍDA»	191
1. ¿Desde dónde «se cae»?	191
2. ¿Cuáles son las consecuencias de «la caída»?	202
3. El problema del mal	210
a) La respuesta de la psicología	212
b) La respuesta de la vindicación	212
c) La respuesta ontológica	213
4. La abolición del mal	216
a) El juicio del mal	217
b) La purificación de la historia	219
<i>Excursus</i> I: Esclavos de la realidad	223
<i>Excursus</i> II: Una nota sobre la perfección	234
5. ESCATOLOGÍA, INFIERNO Y JUICIO FINAL	239
1. Introducción	239
2. Juicio y existencia	241
3. Infierno y libertad	245
4. El ser y lo demoníaco	248
5. El infierno como presencia del otro	252
6. La eternidad del infierno	257
7. Escatología y <i>Ecclesia</i>	267
a) La ontología de la persona	270
b) La ontología del amor	271
c) La ontología de la misericordia	272

6. ESCATOLOGÍA Y TIEMPO LITÚRGICO	275
1. El tiempo como problema existencial	276
2. Hacia una concepción litúrgica del tiempo	284
3. La liturgia como «tiempo escatológico»	293
a) La evidencia bíblica	295
b) La venida del Reino, causa y arquetipo de la eucaristía	298
c) La práctica litúrgica concreta	301
d) La asamblea congregada «en un mismo lugar»	301
e) El paso por la experiencia de la ascesis y el bautismo	303
f) El carácter dinámico y progresivo de la eucaristía	304
g) El sacrificio del Cordero pascual	306
h) Una fiesta de la resurrección	311
i) Memorial (ἀνάμνησις) del futuro	316
j) La estructura de la «institución» de la Iglesia	325
k) La comunión del Espíritu Santo	330
4. Tiempo litúrgico y existencia cotidiana	332
CONCLUSIONES EN PERSPECTIVA LITÚRGICA	341
<i>Bibliografía selecta</i>	351
<i>Índice de nombres</i>	359
<i>Índice de referencias bíblicas</i>	365
<i>Índice de referencias a textos cristianos y de la Antigüedad</i> ..	371
<i>Índice de términos griegos</i>	377