

## JESUCRISTO “ESCHATON” DE LA HISTORIA.

### Una lectura del Comentario a la Carta a los Hebreos<sup>1</sup> de TOMÁS DE AQUINO

**Dietrich Lorenz Daiber**

*D. Phil; D. Sc. Med; Mag. Theol. Past; D(c) Theol.  
Dogm.*

«El redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia», con estas palabras el Papa JUAN PABLO II daba inicio a la primera encíclica de su pontificado, la *Redemptor hominis*<sup>2</sup>. Esto significa que aquello que le da al hombre, y a su historia, el tan buscado sentido de plenitud, no es una cosa, sino una persona: respuesta y realidad misma que es Cristo, centro de la historia<sup>3</sup>. No se trata de un hecho o de un

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante citado como *IaH* (*In ad Haebreos*).

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, n.1.

<sup>3</sup> La historicidad ha alcanzado de este modo su vértice último, definitivo, insuperado e insuperable: el “de una vez para siempre”. La carta a los Hebreos acentúa que “de una vez para siempre” Cristo se sacrificó a sí mismo, ganó una salvación eterna y santificó a los creyentes: *IaH*, VII, lect. 4, n. 376; IX, lect. 3, n. 439; X, lect. 1, n. 491. Esta conjunción histórica de tiempo y eternidad, iniciativa divina y respuesta humana, constituye el momento central de la historia.

evento más, entre tantos otros, sino que es el hecho y el evento por excelencia: aquel definitivo y total, en el cual la historia se define y alcanza su vértice. Por eso, Cristo es el evento final y definitivo, lo último y el “*eschaton*” ya alcanzado<sup>4</sup>. Con él el tiempo ya se ha realizado y el Reino de Dios está cercano<sup>5</sup>. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo se convierte en “una dimensión de Dios”, que, en sí mismo, es eterno<sup>6</sup>. Lo eterno entra en el tiempo, lo infinito se esconde en lo finito, y Dios asume el rostro del hombre. La Palabra divina, el Verbo encarnado, no es una especie de meteorito caído del cielo. Tampoco se la puede alcanzar por medio de una especie de “despegue” del horizonte terreno para elevarse a experiencias estáticas y místicas. La Palabra y la iniciativa divina han sido depuestas como una semilla en el terreno de la historia humana, y se desvelan en acontecimientos situados en coordinadas espacio temporales concretas; y, con el cristianismo, se manifiestan en Jesús de Nazaret, en el cual el Verbo divino y eterno se hace carne, es decir, frágil y contingente como el hombre mismo.

Si la Revelación pasa a través del fluir del tiempo, inevitablemente se expresa a través de un proceso condicionado por algunas variables<sup>7</sup>. Es propio, por lo tanto, del cristianismo presentar a Dios buscando al hombre en el tiempo y en la historia<sup>8</sup>,

---

<sup>4</sup> Cf. A. DI GIOVANI, “Escatología come termine, o come pienezza, della storia?”, en: *Aquinas* (1971) 609, 613. La escatología señala la diferencia con el mesianismo hebreo, con el de K. MARX y el de E. BLOCH: para ellos todo permanece en un futuro que todavía no es, y se trata además de una tendencia secularizada hacia un futuro utópico, siempre terrestre y socio-político, en contraste con las condiciones del presente percibido por ellos como un presente de opresión. El cristianismo, en cambio, es escatología de principio a fin, y no solo en apéndice o al final; Cf. N. CIOLA, “Escatología e Cristologia”, en: *Lateranum* 49 (1983) 401.

<sup>5</sup> Cf. *Mc* 1,15.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 10 de noviembre de 1994, n. 10.

<sup>7</sup> El capítulo 11 de *Hebr* aparece significativo en este sentido.

<sup>8</sup> Cf. *Jn* 1,14; *Fil* 2,5-7; *1Tim* 3,16. No tiene nada que ver con esta visión cristiana la opinión de PLOTINO quien afirmaba que, si es cierto que Dios vino a la tierra, no ha sido ciertamente para estarnos cercano, Cf. *Enneadas* VI, 12, 25; J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano 2001, pp. 26-27.

porque allí fue situado por el Creador: «le asignó a los hombres días contados y un tiempo limitado»<sup>9</sup>.

En el NT el tiempo es dividido siempre en relación a Cristo como su centro. La historia se divide en un antes, *ante adventum Christi*<sup>10</sup>, y en un después de Cristo.

SAN AGUSTÍN se había expresado del mismo parecer cuando escribía en su *De vera religione*: «Lo principal de esta religión es la Historia y la profecía de las disposiciones temporales que la providencia divina había adoptado para la salvación del género humano, que debe ser configurado y reformado para la salvación eterna»<sup>11</sup>.

Pero no solo el calendario, sino que también la revelación se divide en la antigua y en la nueva<sup>12</sup>: «*Doctrina ergo de Veteris Testamenti est doctrina Christi loquentis de terra propter duo. Primo, quia ibi sub figura terrenorum traduntur caelestia. Item ibi promittebantur terrena. Sed doctrina Novi Testamenti est Christi loquentis de caelo, quia terrena convertimus in significationem caelestium, per intellectum mysticum. Item in ipso promittuntur caelestia (Matth. V, 12; Io III, 12). Consequenter comparat ad invicem utrumque testamentum quantum ad efficaciam locutionis*»<sup>13</sup>.

Así pues, la doctrina del AT también es la doctrina de Cristo, que nos habla desde la tierra: porque allí, en figura de cosas terrenas, se nos enseñan las cosas celestes, aún cuando se prometían también bienes terrenos; pero la doctrina del NT es la de Cristo que nos habla desde el cielo, pues por el sentido místico, las cosas terrenales suben en categoría a celestiales; en el NT se prometen también los bienes celestiales. Y del evento de la

<sup>9</sup> *Ecles* 17, 1.

<sup>10</sup> *IaH*, XI, lect. 2, n. 576; Cf. R. FABRIS, "La lettera agli Ebrei e l' Antico Testamento", *Rivista Biblica* 32 (1984) 237-252 (p. 237 bibliografía).

<sup>11</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, c. 7, n. 13.

<sup>12</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6; A. HAYEN, "Le Thomisme et l'histoire", *Revue Thomiste* 62 (1962) 54: «Considérée selon le deuxième, la fides incarnationis Christi, la révélation progresse, si l'on ose dire, de façon à la fois progressive et régressive: l'Ancient Testament monte vers le Christ; le Nouveau remonte, reflue vers lui».

<sup>13</sup> *IaH*, XII, lect. 5, nn. 717-718.

encarnación del Verbo se va hacia el pasado o hacia el futuro: «*Sed sciendum est, quod omnes conceptus miracolosi, qui fuerunt in Veteri Testamento, fuerunt quasi figura illius maximi miraculi, quod fuit in Christi incarnatione. Oportuit enim nativitatem eius ex vergine per aliqua praefigurari, ad praeparandos animos ad credendum. Non tamen potuit praefigurari ex aequo, quia necessario figura deficit a figurato. Et ideo scriptura partum virginis ostendit per partum sterilium, scilicet Sarae, Annae, et Elisabeth. Sed differentia est, quia Sara a Deo miraculose accepit virtutem concipiendi, sed tamen ex humano semine. Et ideo dicitur hic in conceptione seminis. Beata vero Virgo sine semine. Unde in Sara virtus divina praeparavit materiam ad concipiendum tantum ex semine; sed in beata Virgine etiam praeparavit illam purissimam materiam ex sanguine, et cum hoc fuit ibi virtus Spiritus sancti loco seminis. "non enim ex virili semine, sed mystico spiramine" factum est Verbum Dei caro*»<sup>14</sup>.

Si bien la división de la historia obedece a una convención humana, principalmente obedece a un criterio teológico. La encarnación, en cuanto centro de la historia<sup>15</sup>, «*consummationem et abbreviationem Dominus Deus faciet in medio (...) tempore, id est, tempore gratiae*»<sup>16</sup>, le otorga al tiempo un carácter salvífico<sup>17</sup>.

En relación a la encarnación, toda la historia universal deja de ser una historia profana y se convierte en un historia de la salvación (*ad salutem*), aún cuando en sí mismas no coincidan<sup>18</sup>: todo hecho y toda circunstancia, ya sea anterior o posterior a Jesucristo, es valorado a la luz de la persona y de la obra de Cristo, que introduce en la historia su gracia<sup>19</sup>: «*Et hoc*

<sup>14</sup> *IaH*, XI, lect. 3, n. 591.

<sup>15</sup> A. HAYEN, "Le Thomisme et l'histoire", *Revue Thomiste* 62 (1962) 52.

<sup>16</sup> *IaH*, I, lect. 1, n. 14.

<sup>17</sup> *Gal* 4,4-5 «*Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*».

<sup>18</sup> A. HAYEN, *ibid.*, 78; ambas historias coinciden solo materialmente pero no formalmente.

<sup>19</sup> *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6: «*Quantum ad fidem incarnationis, (...) quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi sunt (prophetae). Post tamen plenius quam ante, ut Apostolus*

*dicit propter numerum annorum, quia iam sunt plus quam mille anni ex quo hoc dixit. Aetates enim mundi accipiuntur secundum aetates hominis, qua e principaliter distinguuntur secundum statum proficiendi, non secundum numerum annorum. Ita prima aetas fuit ante diluuium, in qua nec lex scripta, nec punitio, sicut infantia. Alia a Noë usque ad Abraham, et sic de aliis, ita quod ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. Sicut autem in aliis aetatibus hominis est numerus annorum determinatus, non autem in senio, quia senium incipit a sexagesimo anno, et aliqui vivunt per centum et viginti annos, ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem. In isto autem Christus semel apparuit...»<sup>20</sup>.*

La última edad del mundo es la del estado presente (*ultima aetas est status praesens*), después del cual ya no hay otro estado de salvación (*post quem non est alius status salutis*), así como tampoco después de la vejez hay otra edad para el hombre (*sicut nec post senium*). Y así como las otras edades del hombre están circunscritas a un cierto número de años, no así la vejez, que empieza a los 60 y puede prolongarse hasta los 120; de la misma manera qué número de años deba durar este estado del mundo; con todo, ya es el fin de los tiempos (*tamen est consummatio saeculorum*), pues no queda otro para salvarse (*quia non restat alius ad salutem*).

Aparece en el texto la comparación de Cristo con los toros y los terneros sacrificados. Y así como Cristo derrama también, como estos animales, su propia sangre, así el AT y el NT son comparados con los dos cuernos de ambos animales. Cristo es como un toro que al embestir la historia humana por medio de

*dicit (Eph. III,5)»; II-II, q. 1, a. 7 ad 4<sup>um</sup>: «Ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus ejus dicitur templus plenitudinis (Gal IV,4). Et ideo fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est juventuti propinquior»; Cf. A. AMATO, "Gesù Cristo nella cultura contemporanea", Gesù il Signore, Bologna 1999, 14.*

<sup>20</sup> IaH, IX, lect. 5, n. 472.

estos dos cuernos, que son el AT y NT, introduce en la historia su gracia, «*introductio vero melioris spei*»<sup>21</sup>: «*Christus autem significatur per hircum propter similitudinem carnis peccati, Rom. VIII, 3. Item per vitulum propter fortitudinem, et quia utitur duobus testamentis, tamquam duobus cornibus. Ab. III, 4: Cornua in manibus eius*»<sup>22</sup>.

Cristo es el centro de todo porque en la encarnación del Verbo de Dios se tiene la revelación definitiva de Dios: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su **sustancia**, y el que **sostiene todo con su palabra poderosa**, llevada a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más excelente es el nombre que ha heredado»<sup>23</sup>.

«En estos tiempos que son los últimos», así es como comienza la carta a los Hebreos. Por lo tanto, estos tiempos, el nuestro, de Cristo en adelante, son los últimos: «*Nunc in consummatione saeculorum. I Cor X, 11: Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*»<sup>24</sup>. Son los últimos tiempos como históricos. No habrá más otros tiempos, no hay que esperar otro tiempo que vendrá después. El *eschaton*, entonces, ya comenzó. El hecho histórico, el evento por excelencia, ya ha sucedido y ya se ha realizado: en Cristo y con Cristo. En su encarnación Cristo se hizo algo histórico, un ser histórico como nosotros. Por eso, con él lo divino se hizo humano. La historicidad alcanzó de este modo su vértice máximo, definitivo, insuperable y no superado; de una vez para siempre. En este sentido “histórico-último” no queda nada más que esperar en la historia<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *IaH*, VII, lect. 3, n. 363.

<sup>22</sup> *IaH*, IX, lect. 3, n. 439.

<sup>23</sup> *Hebr* 1, 1-4.

<sup>24</sup> *IaH*, IX, lect. 5, n. 472.

<sup>25</sup> Cf. A. DI GIOVANI, “Escatologia come termine, o come pienezza, della storia?”, *Aquinas* (1971) 611.

Todo ese conjunto de realidades que constituyen la última y definitiva intervención de Dios en la historia a través de Jesucristo, *en estos últimos tiempos*, y que llegará a la consumación en la *parusía* de Cristo, de que habla la carta a los Hebreos, como los demás escritos neotestamentarios<sup>26</sup> la denominamos *escatología*. Para el CONCILIO VATICANO II la *escatología* es la respuesta a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido último de la vida presente, de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas<sup>27</sup>.

El encuentro de la *escatología* con la historia cambia el rumbo y el sentido de ésta, porque *escatología* no quiere decir solamente un final, en cuanto éste es un fin temporal y último, sino que habla principalmente de un *final cualitativo*, aquello que es por si mismo insuperable y por eso definitivo: «*Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus. (...) Finis noster non sunt legalia, nec temporalia, sed finis noster Christus est*»<sup>28</sup>.

Por ello en Hebreos, como en el respectivo comentario de SANTO TOMÁS, encontramos referencias a una relación especial de Jesús, de contraste y continuidad («*eadem enim est fides antiquorum et nostra*»<sup>29</sup>), con el tiempo y con la historia, con lo provisional (judaísmo) y lo definitivo (cristianismo), las promesas y la espera, la muerte y la resurrección, la *parusía* y la vida eterna<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Cf. 1 Tes 3,13; 4,15-17; 1 Cor 15,23; St 5,7; 1 Jn 2,28; 2 Pe 3,12.

<sup>27</sup> VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 4; como sostiene K. RAHNER «la *escatología* cristiana no es un reportaje anticipado de acontecimientos que han de suceder más tarde(...), sino más bien la mirada que el hombre en su libre decisión espiritual necesita lanzar hacia delante desde su situación dentro de la historia de la salvación, determinada por el hecho de Cristo, hacia la definitiva consumación de esta su situación existencial, que ya es *escatológica*», Cf. K. RAHNER, art. «*Escatología*», en: *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona 1972, col. 658.

<sup>28</sup> Cf. *IaH*, XIII, lect. 2, n. 750.

<sup>29</sup> *IaH*, XI, lect. 6, n. 617.

<sup>30</sup> H. W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 1989; cito la trad. it., *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Vaticano 1999, 93: «*Mentre c'è un evidente contrasto tra vecchi e nuovo, tuttavia non v'è alcuna affermazione che le due fasi siano tra loro in contraddizione. In ciascuna di esse è Dio stesso che parla, e il messaggio di salvezza che egli offre è pure il*

El orden teológico del proceso temporal (*ordo ad finem*) y su orientación escatológica, se fundamentan en la creación<sup>31</sup>. Tal vez por ello, las religiones de la naturaleza, que son las que durante más tiempo han predominado en la historia de la humanidad, identifican a Dios, con el trasfondo sagrado del cosmos, siempre idéntico y siempre repetido, a través de los ciclos del eterno retorno.

Signo privilegiado de Dios es, para ellas, la naturaleza. Por eso, el hombre es religioso en la medida que sabe ajustarse a sus principios y a sus ritmos, actualizando de manera humana su misterio cósmico: divino es aquello que siempre permanece en medio de los cambios; es lo que muere para renacer, lo que acaba para empezar de nuevo. La divinidad es la expresión individual de aquella eternidad que descubrimos y asumimos en el fondo de la naturaleza. Los dioses nos sitúan, por tanto, en el nivel del eterno presente. Este es un mundo, en el cual, estrictamente hablando, no hay futuro: lo que ha sido, eso será; lo que será, ya ha sido. Los hombres forman parte de esta cadena circular, donde todo cambia para quedar siempre inmutable. La figura del círculo expresaba el retorno eterno de los mismos eventos, la repetición cíclica de los mismos fenómenos<sup>32</sup>.

El hombre, siendo la parte racional y consciente de este mundo, encuentra la verdad dentro del cosmos, de un modo inmanente, y entiende su existencia a partir de ese todo sagrado.

---

*medesimo. Questo senso di continuità, pur all'interno di un contrasto, emerge in vari punti del testo».*

<sup>31</sup> Cf. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967, 83.

<sup>32</sup> Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 45. El hombre moderno vuelve con frecuencia a este sentido cíclico de la historia, por ello el mundo no tiene razones particulares para alimentar especiales esperanzas. El mundo de finales del milenio viene saliendo de los espantos de la Segunda Guerra Mundial. Nunca antes el mundo había presenciado tanta barbarie, tanta muerte y tanta destrucción. Los campos de concentración y de exterminio, las bombas atómicas lanzadas sobre Japón, el inicio de la Guerra Fría entre las dos grandes superpotencias y sus efectos en el Tercer Mundo. A partir de los años cincuenta se había generalizado una tenue esperanza que el hombre podría instaurar un nuevo orden mundial, de libertad y de justicia. Pero en pocos años sobrevino nuevamente la desilusión: las guerras y las limpiezas étnicas al interior de una



Por eso retorna al gran cosmos en los mitos (la ciencia, la técnica, el placer) y ritos religiosos. Así entiende la cultura, que nosotros llamamos de la muerte, como una forma de identificarse sacralmente con el gran todo del eterno retorno de la naturaleza<sup>33</sup>.

En esta perspectiva naturalista no existe escatología, la vida y la muerte quedan inmersas en un proceso circular de muerte y nacimiento, en el eterno retorno de la vida y de la muerte. Quizá pudiéramos añadir que esta postura sacraliza de un modo especial la muerte: sacraliza la muerte del conjunto de los hombres, pero devalúa o ignora el sentido de la muerte personal, ignora el mismo valor de los individuos concretos. En ella no existe lugar para el valor personal.

«La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores (como) de parto. Y no solo ella, también nosotros mismos gemimos en nuestro interior»<sup>34</sup>.

Hacen dos mil años que se escribieron estas palabras porque el sufrimiento de la humanidad era ya intenso. Lo más probable es que, en la actualidad, la aflicción de ánimo del hombre sea mayor que en otros tiempos; los deprimidos abundan más que nunca. Según las Sagradas Escrituras esto no debería extrañarnos. Se nos advierte sobre tiempos críticos.

---

misma nación, el hambre, el narcotráfico, la corrupción y otras formas de violencia. Nunca antes el mundo había pasado por acontecimientos tan tristes y tan deprimentes, en medio de tanta indiferencia. Grupos humanos oprimidos por graves sufrimientos religiosos, sociales y políticos, no viendo salida alguna en la acción inmediata, caen abatidos en la desesperanza que se esconde detrás de la indiferencia. La historia se repite, se afirma con resignación. A las puertas del tercer milenio, el problema de la esperanza, y, en consecuencia, el problema del futuro del hombre existe. El miedo al futuro existe, los milenarismos se han reproducido constantemente a lo largo de los siglos, sea en forma de sectas, sea en la de esos quiliasmos implícitos que dan vida, en lo más profundo, a los grandes movimientos utópicos. Hoy, además, las amenazas ecológicas han ido sustituyendo a las fantasías apocalípticas del pasado, y su carácter científico las hace todavía más espantosas.

<sup>33</sup> En este sentido se entiende por qué un cuarto de Europa cree en la reencarnación del alma, según una encuesta Gallup de 1983; Cf. C. SCHÖNBORN, "La risposta cristiana alla sfida della reincarnazione", en: *Congregazione per la dottrina della fede, Temi attuali di escatologia*, Vaticano 2000, 112 ss.

<sup>34</sup> Rom 8,22

Con esto quiero decir que, con frecuencia, la esperanza es afectada por el pesimismo que tiene su origen no solo en el sentido cíclico que el hombre le da a la historia<sup>35</sup>, sino que además es afectada por el pesimismo reinante en torno a la misma bondad del hombre. En este ambiente del mundo actual se da un claro predominio de una visión secularizada de la vida, que no ha sido una herencia absorbida pasivamente, sino que es efecto, como hemos visto, bastante sufrido, de un largo y lento cambio de sentido. El secularismo, tal como lo describe la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «constituye un ambiente en el cual predomina una visión autonomista del hombre y del mundo (respecto a Dios); esta visión prescinde del misterio, es más lo relega, lo descuida y lo niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre»<sup>36</sup>.

El hombre actual siente el deseo y la tentación de abandonar esa concepción de vida asfixiante a la cual conduce la circularidad del eterno retorno de la historia, por el camino de la evasión, que consiste en el disfrute frenético del presente, en la aceptación de la utilidad y la inmediatez como claves absolutas de valor.

Los cristianos, de alguna manera, estando inmersos en la historia, participan naturalmente de la misma cosmovisión, lo cual constituye un reto para la Teología y para la Pastoral<sup>37</sup>, porque este mundo, donde predomina la agresividad del secularismo, pone obstáculos a la esperanza cristiana.

Según el sentir de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, las ansias y temores actuales no sólo provienen de factores externos, sino también de algunos factores internos a la Iglesia, como puede ser, por ejemplo, una cierta penumbra o confusión teológica en torno a las realidades últimas. Lo cual viene a complicar la situación anteriormente descrita<sup>38</sup>. En esta

<sup>35</sup> Cfr. J. Mc KENZIE, *Espíritu y mundo del Antiguo Testamento*, Navarra 1968, 270.

<sup>36</sup> CTI, "Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia", en: *La Civiltà Cattolica* (1992) 459.

<sup>37</sup> Cf. J. R. FLECHA, "Escatología e historia", en: *El hombre y sus esperanzas*, Santiago 1986. 14.

<sup>38</sup> H. BECK, *El Dios de los sabios y pensadores*, Madrid 1968, 14-15.

encrucijada algunas reinterpretaciones de los dogmas no solo no refuerzan la fe de los fieles, sino que más bien extienden la sombra de la duda a otras verdades. Lo cual dificulta a muchos cristianos esperar en el Señor.

La imagen de Cristo obtenida de esta profusión de opiniones resulta demasiado débil para proteger o alimentar esperanzas. Los fieles perciben una puesta en duda de la misma divinidad de Cristo y de la realidad de la resurrección. Todo esto desorienta al pueblo cristiano que, no reconoce ya en el vocabulario de algunas catequesis, ni en el lenguaje de algunas homilías, ni en el silencio en torno a las verdades escatológicas, las nociones religiosas recibidas de la fe familiar<sup>39</sup>. No es de extrañarse, por lo tanto, si también entre algunos cristianos surjan perplejidades entorno a la fe y a la esperanza cristiana: se mira con ansia la muerte futura por el temor que todo termine para siempre aquí<sup>40</sup>. Además, paradójicamente, la cultura actual de la muerte, se esfuerza por hacer olvidar la muerte y las preguntas anexas a ella.

El cristiano moderno, a diferencia de muchos no creyentes, opta por una evasión más sutil que la del disfrute frenético del presente. La tentación religiosa es la *fuga mundi*, la fuga del presente para refugiarse en un futuro que, tras haber desbaratado las estructuras actuales del mundo, instaure con fuerza un orden de valores definitivo, conforme a las esperanzas y deseos del creyente que se rebela al tiempo presente.

---

«A pesar de su condición el hombre es un buscador del absoluto. El hombre no se colma sin buscar y preguntarse por los afanes de su vida, del sentido y finalidad de su vida y de su inserción en el mundo. Pero, ¿por qué tiene que buscar y preguntar, porqué no está ya contento con lo que dicen y ofrecen las cosas de su contorno inmediato? Evidentemente porque percibe y sabe que las cosas no son portadoras de sí mismas, que no son ya su sentido por sí mismas, sino que señalan más allá de sí mismas. El hombre vive la relatividad interna, la dependencia, limitación y carácter transitorio de las cosas y de la propia vida, y pregunta, a través de ellas, por una razón absoluta, independiente, ilimitada e imperecedera de su ser y sentido, razón que soporta y hace posible todo».

<sup>39</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiones episcoporum Synodi. Introductio*, en: "Acta Apostolicae Sedi" 71 (1979) 940.

No se puede negar, reconoce la CTI, que ha habido muchos cristianos que pensando en el mundo futuro eligieron una *vía pietista*, desinteresándose de sus obligaciones sociales. Desde luego que esta omisión no puede ser aceptada<sup>41</sup>. Pues el cristiano que cree en los designios de un Dios creador, para el cual la historia tiene un sentido humanizador, no puede evadirse de la tarea creadora. Los cristianos se saben llamados a la santificación en el trabajo y a la esperanza activa.

Es cierto que en todos los momentos de la historia los cristianos han debido pasar por la tentación de la duda, pero en nuestros días se advierte una debilidad especial en la virtud de la esperanza. Por eso se hace necesario meditar constantemente sobre los fundamentos de nuestra esperanza.

También hoy, la visión bíblica, la aventura del monoteísmo judeo-cristiano, significa la caída o la crisis de las religiones de la naturaleza. La formación del monoteísmo en el AT corresponde a la experiencia de superioridad de Yahvé sobre el mundo. Dios no es una parte de la múltiple y atomizada realidad, sino que la trasciende infinitamente; más aún, es el único fundamento del mundo, que lo mantiene unido y lo ordena en su ser más profundo. En esta concepción siempre nueva el hombre es más que un elemento del gran cosmos, es más que toda la naturaleza externa, es más que un número del colectivo social. Este Dios de Israel, superior al mundo y que escapa a la comprensión del hombre, es a la vez un Dios capaz y anheloso de relación.

Por ello Dios mismo se revela y se desvela como un ser trascendente sobre el conjunto del cosmos, y al mismo tiempo es principio de vida en nivel de libertad y realización humana. Lo divino es aquello o aquel que nos capacita para realizarnos como verdaderamente humanos, allí donde podemos descubrir nuestro sentido y superar el mundo. Se descubre la trascendencia del espíritu humano respecto de la naturaleza. No obstante, la vida humana presenta una estructura esencialmente temporal.

<sup>40</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 18; CTI, "Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia", en: *La Civiltà Cattolica* (1992) 460.

<sup>41</sup> CTI, "Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia", en: *La Civiltà Cattolica* (1992) 462.

También la experiencia y el conocimiento de Dios se nos comunican a los hombres de una manera histórica, y sólo históricamente son comunicables. Cada nuevo intento por presentar la fe cristiana en Dios se ve por lo mismo remitido al testimonio de la experiencia y de la historia salvíficas del pueblo de Dios, en el que Dios cumple su promesa. A cada época se le plantea de nuevo la tarea de salvaguardar, por una parte, la identidad de la fe cristiana en Dios y, por otra, de demostrar su relevancia mediante una vinculación viva de la experiencia testificada de Dios y de su cuestionamiento presente<sup>42</sup>.

SANTO TOMÁS no desarrolla su concepción de la historia y de la historicidad en una exposición sistemática<sup>43</sup>, sino que simplemente él la aplica en concreto<sup>44</sup>. Es cierto que es inútil buscar en sus obras alguna mención del “ser histórico” junto al “ser de razón” y al “ser real”, y esto se debe a que para SANTO TOMÁS no se concibe el ser de razón o al ser real fuera de la historia<sup>45</sup>. Su concepción no es una concepción de naturalezas estáticas (esencialista) o de un universo muerto. Su filosofía es esencialmente una filosofía del movimiento<sup>46</sup>, precisamente un *motus ad perfectionem, per modum circulationis*. Esta concepción va acompañada de toda una teoría de la causalidad general y formal<sup>47</sup>.

En esta última perspectiva la encarnación del Verbo es la introducción de la humanidad Cristo en el mundo y en la historia:

<sup>42</sup> D. Sattler y T. SCHNEIDER, “El Dios de la Vida”, en: *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996, 99, 103.

<sup>43</sup> A. HAYEN, *ibid.*, 51: «Dire que le thomisme implique une conception de l'histoire, ce n'est pas prétendre qu'on peut déduire logiquement un philosophie ou une théologie de l'histoire (au sens du récent livre de Jacques Maritain: 'Pour une philosophie de l'histoire').»

<sup>44</sup> Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 28.; Cf. P. GRELOT, *Sentido cristiano del AT*, Bilbao 1967, 69-70.

<sup>45</sup> En este sentido se puede estudiar en SANTO TOMÁS la historia de la profecía, Cf. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 6: «*Utrum gradus prophetiae varientur secundum temporis processus?*»; *De Verit.*, q. 12, a. 14, ad 1; *S. Th.*, I, q. 57, a. 5 ad 3; II-II, q. 1, a. 7; III, q. 61, a. 3 ad 2: «*Per successiones et incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum*».

<sup>46</sup> Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 21.

<sup>47</sup> Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 26. Cf. *S. Th.*, I, q. 90, a. 3 ad 2; I-II, q. 3, a. 7 ad 2; *S.C.G.*, II, c. 46.

«*Exivi a Patre, et veni in mundum*»<sup>48</sup>, «*vengo de él y él me ha mandado*»<sup>49</sup>.

Así leemos en el comentario de TOMÁS DE AQUINO a la carta a los Hebreos: «*Et dicendum est, quod exitus est etiam introductio; primo exit ad eum mediator et post introducit a eum. Simile habetur I Reg 20, 5ss de David ad Ionatham. Sic Christus mediator Dei et hominum, primo exiit ad homines et postea introduxit eos reconciliatos (...). Vel introducit, id est, inducit eum usque in corda hominum. Ista autem receptio fit per fidem. Eph 3, 17: "Habitare Christum per fidem in cordibus vestris". (...) Quando enim Scriptura dicit, quod gentes debent credere, dicit quod Christus intraturus est in corde ipsorum*»<sup>50</sup>.

Así, también los hombres han salido de las manos de Dios (*exitus*) en la creación y la existencia actual es un movimiento de retorno a la plenitud de Dios (*reditus*)<sup>51</sup>, iniciado por la misma gracia divina<sup>52</sup>. Por ello, por historia se puede entender tanto

<sup>48</sup> Jn 16,28; JUAN PABLO II, *Nuovo millennio ineunte*, n. 5, ed. cit., 8: «*La coincidenza di questo Giubileo con l'ingresso in un nuovo millennio ha certamente favorito, senza alcun cedimento a fantasie millenariste, la percezione del mistero di Cristo nel grande orizzonte della storia della salvezza. Il cristianesimo è religione calata nella storia! È sul terreno della storia, infatti, che Dio ha voluto stabilire con Israele un'alleanza e preparare così la nascita del Figlio dal grembo di Maria nella 'pienezza del del tempo' (Gal 4,4). Colto nel suo mistero divino e umano, Cristo è il fondamento e il centro della storia, ne è il senso e la meta ultima. È per mezzo di lui, infatti, Verbo e immagine del Padre, che 'tutto è stato fatto' (Gv 1,3; Cf Col 1,15). La sua incarnazione, culminante nel mistero pasquale en el dono dello Spirito, costituisce il cuore pulsante del tempo, l'ora misteriosa in cui il Regno di Dio si è fatto vicino (Cf. Mc 1,15), anzi ha messo radici, come seme destinato a diventare un grande albero (Cf. Mc 4,30-32), nella nostra storia*».

<sup>49</sup> Jn 7,29; 8,55.

<sup>50</sup> *IAH*, I, lect. 1, n.56; JUAN PABLO II, *Nuovo millennio ineunte*, n. 8, ed. cit., 12: «*Chi può misurare le meraviglie di grazia, che si sono realizzate nei cuori?*»

<sup>51</sup> Hebr 11, 6: «*El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan*»; Cf. *IAH*, XI, lect. 2, n. 575. El lenguaje de SANTO TOMÁS es rico en formas para expresar una misma realidad; para referirse al movimiento de retorno utiliza los siguientes verbos: *reditus*, *regressus*, *reductio*, *reordinatio*, *regiratio*; Cf. *S. Th.*, I, q. 63, a. 4; I, q. 90, a. 3 ad 2; I-II, q. 3, a.7 ad 2; II-II, q. 106, a. 3; *S.C.G.*, II, c. 46; *De Verit.*, 5, 4 c; *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a.3 ad 1; *De Causis*, prop. 28, lect. 28, n. 426.

<sup>52</sup> Cf. Jn 6, 44; 6, 65.

como el *processus creaturarum*, l' *exitus a Deo*, y toda la realidad en su estructura e historia en cuanto proviene de Dios que es su causa; y también se la puede entender en un sentido más restringido como *historia salutis* o el plan de salvación revelado particularmente en la Sagrada Escritura<sup>53</sup>.

Contrariamente a lo que pudiera aparecer el esquema de SANTO TOMÁS no es para nada abstracto. Todo lo contrario. SANTO TOMÁS, como todo cristiano, es heredero de una revelación que entiende la historia desde la clave de la promesa y el cumplimiento<sup>54</sup>. Es más, Jesús mismo entiende su tiempo como plenitud y cumplimiento de la historia anterior<sup>55</sup>. En SANTO TOMÁS los acontecimientos históricos no tienden hacia un círculo cerrado, sino hacia un término que Dios quiere e intenta, y hacia el cual dirige todas las cosas: es el *reditus* de SANTO TOMÁS. A esto se refiere MAX SECKLER cuando escribe: «*Dans le courant de notre exposé, nous avons souvent relevé l'image du "cercle" et de la "ligne" pour interpréter l'événement historique. Nous avons vu que la "formule du monde" de Saint Thomas d'Aquin était de nature cyclique, mais de telle manière que, pour l'événement historique, elle reste ouverte à son déroulement*»<sup>56</sup>.

La determinación estructural y trascendental del devenir en SANTO TOMÁS no se explica por medio de la figura del círculo cerrado, sino por el movimiento circular abierto o de espiral. Para SANTO TOMÁS la *historia* se entiende como *proceso de las*

<sup>53</sup> Cf. I. BIFFI, *I misteri de Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. 1, Milano 1994, p. 378; Sal 120 (121): «*Dominus custodiet introitum tuum et exitum tuum, ex hoc nunc et usque in saeculum*».

<sup>54</sup> La promesa alcanza su sentido en el cumplimiento y el acontecimiento cumplido se convierte en promesa de nuevos cumplimientos futuros. Así ocurre con las grandes cosas que espera Israel: 1) *El Exodo* (Ex 15; Os 2, 16; Is 11; 40, 3; 63, 11-13; 1 Mac 2, 28-30); 2) *la Alianza* (Ex 19-20; Jer 31, 31-33; Ez 16, 60-63; Is 55,3); 3) *la Monarquía* (2 Sam 7, 12-16; 1 Cron 17, 14; Sal 2; 71; 109; 131. Las promesas fueron durante largo tiempo terrestres (un hijo, una tierra, un rey, una prosperidad abundante). Sin embargo ya el Deuteronomio les atribuye un carácter de felicidad que sacia. Con los profetas se espiritualizan y se interiorizan: lo esencial viene a ser una alianza nueva. Cf. J. R. FLECHA, *El hombre y sus esperanzas*, Santiago 1986, 19; X. LEÓN DUFOUR, "Promesa", en: *Vocabulario de Teología Bíblica*, 731-735.

<sup>55</sup> Mc 1, 15.

<sup>56</sup> M. SECKLER, *ibid.*, 146.

*criaturas hacia Dios*. El retorno o la conversión en SANTO TOMÁS es en realidad una procesión (*exitus*) hacia la potencialidad ofrecida por el origen<sup>57</sup>. El movimiento *exitus-reditus* no solo se refiere a la creación y a la visión beatífica, sino que es algo que se realiza constantemente en nuestras acciones morales<sup>58</sup>, con las cuales nos acercamos o nos alejamos de Dios. Este binomio bien se puede utilizar para referirse al proceso de conversión que anima toda perfección cristiana<sup>59</sup>.

El hombre sale de Dios y sale de su condición actual para retornar a Dios bajo su misma dirección. El hombre vuelve a Dios en la forma más perfecta que puede darse en una criatura. El hombre no solo vuelve a Dios simplemente a través del mundo sino principalmente haciendo uso de su libertad y de la gracia divina: él entiende lo que hace y lo hace con libertad y de buena gana entregándose a Dios que lo llama. Para SANTO TOMÁS el hombre es un ser que se hace, que se autorealiza por medio de sus actos humanos, desde luego bajo la moción trascendental, natural y sobrenatural, de Dios.

No existen en el mundo histórico acciones humanas escatológicamente neutras o indiferentes. Todo obrar moral está cargado de un significado histórico y escatológico, ya sea positivo o negativo.

Este volver a Dios, esta idea del continuo *reditus* por medio de la fe y de sus obras, se expresa en la carta a los Hebreos

<sup>57</sup> Cf. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, 48; *S. Th.*, I, q. 4, a. 3; q. 22, a. 2; q. 44, a. 4 c. (I-II, q. 1, a. 8); q. 65, a. 2; *S. C. G.*, I, 49; III, 19; *Comp. theol.*, 101.

<sup>58</sup> J. RATZINGER, "Liturgia, Cosmo, Storia", en: *Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano 2001, 26.

<sup>59</sup> En este sentido escribe Y. CONGAR: «*Nous sommes personnellement de plus en plus frappé par la vivacité et l'importance qu'a eues, chez S. Thomas, les sens de l'eschatologie. Cela a étéchez lui la version chrétienne et théologique de la philosophie aristotélicienne du mouvement. L'homme (chrétien) lui est apparu essentiellement comme en mouvement vers une fin qui serait son achèvement et sa béatitude. 'Béatitude': c'est de cette façon, très spécifiquement, que Thomas parle des béatitudes évangéliques (I-II, q. 69): elles sont ou seront le fruit parfait, eschatologique et déjà partiellement anticipé, des actes de la vie filiale des vertus et des dons. La Béatitude, elle, est l'acte parfait dans lequel aboutissent et se consomment tous les actes bons du 'reditus' que la II<sup>e</sup> pars étudie, y compris, bien sûr, ceux qui assurent*



con la frase: «entrar en el descanso de Dios»<sup>60</sup>. La fe se encarga de limpiar los corazones: «*per fidem corda mundantur*»<sup>61</sup>. Esta idea de una “ontogénesis” del hombre por medio de sus actos de fe se expresa después de un modo especial en la doctrina tomista de los hábitos<sup>62</sup>.

Aplicado ésto a la *antropología teológica* de SANTO TOMÁS, significa que ya no hay más hombres perfectos que una ley exterior predestinó a retornar a Dios como a su origen, sino que el hombre se perfecciona cada día de nuevo como aquel que se construye a sí mismo en libertad, y que siempre se encuentra en camino de retorno (*homo viator*) hacia su plenitud y hacia su fin último<sup>63</sup>. No es algo acabado sino un proyecto por realizar, se diría en un lenguaje moderno; el hombre es concebido como un “peregrino” hacia lo que tiene por delante, y en este caminar, en este hacerse, se interroga con mayor o menor optimismo, sobre el sentido global del futuro<sup>64</sup>. El hombre no es un efecto reducido al reposo, sino que es un deviniente en la relación origen y fin<sup>65</sup>. La existencia actual es imperfección, porque en el *homo viator*

---

*une droite vie humaine, ceux de justice par exemple*», Cf. Y. CONGAR, “L’historicité de l’homme selon Thomas d’Aquin”, en: *Doctor Communis* 22 (1969) 299.

<sup>60</sup> Heb 3, 7-19.

<sup>61</sup> *IaH*, XII, lect. 1, n. 664.

<sup>62</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 2; q. 52, a. 3; *Quaest. Disp. De virt. in comm.*, 9.

<sup>63</sup> JUAN PABLO II, *Nuovo millennio ineunte*, n. 23, ed. cit., 29: «*Nel mistero dell’Incarnazione sono poste le basi per un’antropologia che può andare oltre i propri limiti e le proprie contraddizioni, muovendosi verso Dio stesso, anzi, verso il traguardo della ‘divinizzazione’, attraverso l’inserimento in Cristo dell’uomo redento, ammesso all’intimità della vita trinitaria*».

<sup>64</sup> El mensaje escatológico cristiano de SANTO TOMÁS puede encontrar, en este sentido personalista y existencial, un lugar de encuentro y de convergencia importante con el modo de ver la vida de las generaciones actuales. En este sentido conviene que el lenguaje escatológico expresándose en términos personalistas, más que de lugares (de condenación, de purificación, o de salvación), hable de “estados personales” y de encuentro personal con Dios en Cristo, al final de su vida como persona libre, tal como hace SANTO TOMÁS en *IaH*, VII, lect. 4, n. 371: “*statu culpae*”, “*statu gratiae*”.

<sup>65</sup> Y. CONGAR, “L’historicité de l’homme selon Thomas d’Aquin”, en: *Doctor Communis* 22 (1969) 299: «*La recherche de la similitude avec Dieu (qui est Trinité) est la raison de tout mouvement d’autoréalisation*»; Cf. *S. C. G.*, III, c. 24.

existe siempre un "todavía no". Todo se perfecciona en el retorno a su origen: esta autorealización exige evidentemente una duración; una sucesión que, para el hombre, es aquella de su tiempo o de su historia<sup>66</sup>. El fin es el origen eficiente (*fontale principium*), es el origen actualizante (*susceptivum principium*).

La temporalidad se comprende de este modo como identidad, todavía no realizada, del origen y del fin. Aquí está la razón por la cual SANTO TOMÁS explica el devenir histórico por medio de la figura del círculo<sup>67</sup>.

Se da en SANTO TOMÁS, como en todo buen aristotélico, una fuerte acentuación del carácter social o político del hombre. La auto realización del hombre presupone su dimensión social de su naturaleza, su apertura a lo otro, la docilidad para heredar los valores de la civilización. SANTO TOMÁS mantiene siempre unida la naturaleza social del hombre y su estructura espiritual. TOMÁS considera que el hombre, por ser una criatura corporal y espiritual a la vez, influye sobre otros seres humanos, ya sea espiritualmente<sup>68</sup> (por medio de la doctrina, de la enseñanza y del ejemplo), o ya sea por medio de su cuerpo<sup>69</sup>, por ejemplo, en la generación (influencia hereditaria)<sup>70</sup>.

Se puede aplicar al orden religioso lo que SANTO TOMÁS afirma de las diferentes edades históricas que ha conocido la humanidad: «*non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir*»<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> S. Th., I, q. 62, a. 5 ad 1: «*Homo secundum suam naturam non statim natus est adipisci ultimam perfectionem*»; I-II, q. 97, a. 1: «*humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniunt*».

<sup>67</sup> S. C. G., II, c. 46: «*Circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur*»; Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 48.

<sup>68</sup> Cf. S. Th., I, q. 117.

<sup>69</sup> Cf. S. Th., I, qq. 118-119.

<sup>70</sup> Cf. Y. CONGAR, "L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin", en: *Doctor Communis* 22 (1969) 301; *Id.*, "Perspectives chrétiennes sur la vie personnelle et la vie collective", en: *Socialisation et personne humaine*, Lyon 1960, 195-223.

<sup>71</sup> S. Th., I-II, q. 106, a. 3; Cf. Sal 36, 18; S. Th., III, q. 1, a. 6 ad 1.

Históricamente hablando **Cristo es el camino** concreto de perfección y de salvación para el hombre en su *motus in Deum* (*reditus*) hasta la consumación escatológica<sup>72</sup>. El camino concreto para este regreso a Dios es Jesucristo: *Christo via tendendi in Deum*. SANTO TOMÁS adopta una idea de los Padres de la Iglesia que ven a Cristo como *instrumento* en las manos de Dios. Cristo es el mediador del retorno a Dios<sup>73</sup>.

La *división de la historia* encuentra en SANTO TOMÁS una expresión generalizada en un esquema de tres eras o etapas de salvación. SANTO TOMÁS desarrolla el esquema de los diferentes estados de salvación: *status naturae*, *status gratiae*, *status gloriae*; o bien: *Tempus naturae*, *tempus sub legis*, *tempus gloriae*; *status culpae*, *status gratiae*<sup>74</sup>.

El Cardenal C. M. MARTINI sostiene que «la idea del **fin de los tiempos** es hoy más propia del mundo laico que del cristiano»<sup>75</sup>; Jesús no anunció el fin de los tiempos después de él, sino que anunció en sí, en su muerte y en su resurrección, la era final de la historia, el acceso a los bienes mesiánicos, a la vida eterna. El reino escatológico ya se ha realizado, el futuro definitivo irrumpe en el hoy que se colma de la realidad de los bienes futuros. Es precisamente esta anticipación escatológica la que determina una revolución de las concepciones escatológicas-apocalípticas del pasado. Estas dividían la historia del mundo en dos: el tiempo presente (en el cual se anunciaban las promesas divinas que alimentaban las esperanzas del futuro) y el tiempo futuro meta histórico, que en la apocalíptica era concebido como eterno, y en el cual se habrían realizado las promesas divinas por medio de un intermedio provisorio y preparatorio de los días del Mesías. El adviento de Cristo, en

<sup>72</sup> Cf. I. BIFFI, *ibid.*, 381.

<sup>73</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 2, prol.; I-II, prol. La primera parte de la Suma teológica está dedicada a la causa agente (creación y conservación del mundo); la segunda parte está dedicada a la causa final (los fines del hombre incluidos el fin último). Ambas partes corresponden a la relación *exitus-reditus*. Este esquema de salida y retorno le da unidad a la historia.

<sup>74</sup> *IaH*, VII, lect. 4, n. 371; se expresa de un modo semejante en *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6: «tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia».

<sup>75</sup> C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?*, Buenos Aires 1997, 26.

cambio, con su actualización escatológica, ha determinado en cambio aquella anticipación del tiempo futuro, por el cual se constituye un espacio intermedio, entre el tiempo presente y el futuro meta-histórico, que es un tiempo provisorio e intermedio, sino que es cumplimiento y anticipación de la realidad futura.

De aquí que con Cristo suceda un hecho completamente nuevo por el cual el final de la historia misteriosamente se corra desde el final de los tiempos y se coloca en el centro de la historia provocando su triple división<sup>76</sup>.

Si en la antigua tradición la figura del círculo expresaba el eterno retorno de los mismos eventos, la repetición cíclica de los mismos fenómenos, en SANTO TOMÁS el desarrollo cíclico es una ley general que se aplica a lo particular; en el primer caso no hay nada nuevo bajo el sol y los fenómenos son cualitativamente idénticos. En SANTO TOMÁS es la estructura del evento, entendido como salida y retorno, que es idéntico, sin perder su carácter particular de aquello que es singular e individual.

En la encarnación el círculo sagrado se reafirma de una manera incomparable. Cuando se dice que "salida" y "retorno" no designan dos tiempos cronológicamente diferentes, sino las "dos dimensiones de un ahora permanente". Toda gracia para SANTO TOMÁS es una gracia de retorno y de conversión<sup>77</sup> que abre el corazón a Dios<sup>78</sup>; por eso se dice: *«Nolite obdurare corda vestra. Cor durum sonat in malum. Durum est quod non cedit, sed resistit impellenti, nec recipit impressionem. Et sic dicitur cor hominis durum, quando non cecit divinae iussioni, nec de facili recipit divinas impressiones (Eccli., c. III, 27: Cor durum male habebit in novissimo; Rom. II, 5: Secundum duritiam tuam, et cor tuum impenitens thesaurizas tibi iram in die irae). Haec autem induratio ex duobus causatur. Ex uno quasi negative, scilicet ex Deo non apponente gratiam. Rom IX, 18: Cuius vult Deus miseretur, et quem vult indurat. Ex alio vero positive, et hoc modo indurat peccator seipsum, non obediendo Deo, et non aperiendo cor suum gratiae»*<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa*, Brescia 2000, 42.

<sup>77</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1; I-II, q. 109, a. 5.

<sup>78</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 40, a. 1; *Comp. Theol.*, 201, n. 384.

<sup>79</sup> *IaH*, III, lect. 2, n. 175.

Corazón duro es el que no cede, sino que resiste al que lo impulsa. El corazón del hombre es duro cuando no cede al divino mandato ni se deja formar con docilidad. Esta dureza del hombre, dice SANTO TOMÁS tiene dos causas: Dios, que no ofrece su gracia (Rom 9, 18); o bien, el hombre mismo que no abre su corazón a la gracia de Dios o al influjo del Espíritu Santo.

La primera gracia, como veremos, es la fe: «*non solum Iudaei vocati sunt ad gratiam fidei et Novi Testamenti, sed etiam gentes*»<sup>80</sup>. La fe no se debe entender como una obra humana, sino como un modo de existencia que la gracia del Señor («*auctorem fidei et consummatorem Iesum*»<sup>81</sup>) suscita en nosotros de modo de poder expresar toda su vitalidad redentora: «*Omnia per ipsum facta sunt*»<sup>82</sup>.

Por debajo de los cambios de la historia hay muchas cosas que no cambian; éstas encuentran su último fundamento en Cristo. El autor de la carta a los Hebreos afirma que Jesucristo, «*que es, que era y que viene*»<sup>83</sup>, y que es siempre el mismo «*ayer, hoy y por los siglos*»<sup>84</sup> es el centro y el fin de toda la historia humana. Cristo no es el centro cronológico de la historia, sino que lo es en un sentido cualitativo<sup>85</sup>, en cuanto opera la división entre “lo antiguo” (*praesenti statu*) y “lo nuevo” (*statum patriae futurae*), llevando a cumplimiento el AT, que en él encuentra su sentido pleno, e instaurando la Nueva Alianza y la nueva historia humana, de la que él es el fundamento y a la que le da sentido: «*Quantum ad perfectionem Novi Testamenti dicit consummabo novum*

<sup>80</sup> *IaH*, III, lect 1, n. 156.

<sup>81</sup> *IaH*, III, lect. 1, n. 157.

<sup>82</sup> *Jn* 1, 3; Cf. *IaH*, III, lect. 1, nn. 162-164.

<sup>83</sup> *Apoc* 1, 4-8 y 4, 8; Cf. J. R. FLECHA, *ibid.*, 9; Id., “Esperanza y Teología de la Historia”, en: *Studium Legionense* 19 (1978) 42-56; Id., “Vocación a la esperanza cristiana”, en: *Studium Legionense* 20 (1979) 170-185.

<sup>84</sup> Cf. *IaH*, XIII, lect. 1, n. 739; F. OCARIZ, L. F. MATEO SECO, J. A. RIESTRA, “Cristo y el tiempo”, en: *El Misterio de Cristo*, Pamplona 1993, 87-89; JUAN PABLO II, *Nuovo millennio ineunte*. n. 1, ed. Paoline, Milano 2001, 3: «*Questa parola risuona oggi per noi, e ci invita a fare memoria grata del passato, a vivere con passione il presente, ad aprirci con fiducia al futuro (Eb 13,8)*»; Cf. n. 28, 36: «*Dulcis Iesu memoria, dans vera cordis gaudia*».

<sup>85</sup> A. DI GIOVANNI, *ibid.*, 611: «*(...)ciò si verifica in senso ben altrimenti profondo, e interiore, per coloro che nel Figlio dell'uomo, Gesù, riconoscono il Cristo*».

*testamentum. Et dicit consummabo, quod sonat ad perfectionem. Apoc. XXI, 5: Ecce nova facio omnia. Istud autem verbum consummabo, non habetur ibi, sed utitur eo Apostolus ad designandum perfectionem Novi Testamenti. Is. X, 23. Consummationem et abbreviationem faciet Dominus super terram. Fuit enim Novum testamentum perfectum quantum ad eruditionem vitae, quae non extenditur tantum ad generalem iustitiae eruditionem, sed ad perfectam. Matth. V, 20: Nisi abundaverit iustitia vestra, etc. Item in Veteri Testamento erant tantum figuralia: in Novo vero, veritas figurarum: et ita Novum consummat et perficit Vetus»<sup>86</sup>.*

Dice SANTO TOMÁS que, aunque no se encuentre allí el término "consumar", el apóstol San Pablo la utiliza para indicar la perfección del Nuevo Testamento (Is 10,23) *Consummationem et abbreviationem faciet Dominus super terram. «Novum non dicitur nisi in comparationem ad vetus, sed omne quod dicitur vetus significat quasi sit prope cessationem; ergo dicendo novum, veteravit prius, id est, dedit intelligere quod prius sit vetus. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. Si ergo illud est vetus, abiiciendum est. Lev. XXXVI, 10: Novis supervenientibus, vetera proicietis. Dicendo ergo novum, designat cessationem veteris. Proprie autem nihil antiquatur, nisi quod subiacet tempori, quae autem subiacent tempori cessant in tempore. Oportet ergo illud vetus cessare. Dicit autem antiquatur, propter res inanimatas, sed senescit, propter animatas»<sup>87</sup>.*

Algo se dice nuevo únicamente en comparación con lo antiguo; y si algo se dice antiguo se reconoce que es primero. Ahora bien lo que se da por anticuado y viejo está cerca de quedar abolido. Hablando con propiedad no se da por anticuado sino lo que está sujeto al tiempo, que, por estarlo, cesa con el tiempo.

Esta conjunción histórica de tiempo y eternidad, de iniciativa divina y de respuesta humana, constituye el momento central de la historia. La relación histórica entre la antigua y la nueva alianza en Hebreos, es de *continuidad* (Dios ha hablado), de *diferencia* (tiempos, maneras, mediadores, destinatarios) y de *excelencia* (superioridad de la nueva economía).

<sup>86</sup> *IaH*, VIII, lect. 2, n. 396.

<sup>87</sup> *IaH*, VIII, lect. 3, n. 412.

«Ubi notandum est, quod ibi dicit loquens, hic autem dicit locutus est, ut designet locutionem Novi Testamenti perfectiorem illa, quae fuit in Veteri. (...) Sic ergo, licet Deus loquatur in Novo et Veteri Testamento, perfectus tamen nobis loquitur, quia ibi per revelationes in mentibus hominum, hic per incarnationem Filii. Vetus vero Testamentum traditum est patribus, aspicientibus a longe et intuentibus Deum procul; istud autem nobis, scilicet Apostolis, qui vidimus, tum in propria persona. I Io. I,1: Quii audivimus, et vidimus oculis nostris, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae. Deut V,3s.: Non cum patribus nostris iniit pactum, sed nobiscum, qui in praesentiarum sumus, et vidimus, et facie ad faciem locutus est nobis. Unde patet quod illa locutio fuit promissio. Gal. III,16: Abrahae dictae sunt repromissiones. Ista est exhibitio. Io. I,17: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Iterum, ibi locutus est in prophetis, hic in filio, qui est Dominus prophetarum. Io. I,18: Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis narravit»<sup>88</sup>.

Por esta razón resulta fácil comprender la definición que SANTO TOMÁS nos ofrece de la fe en IaH «hábito de la mente por el que alcanzamos una incoación de la vida eterna, moviendo al entendimiento para que asienta a las cosas que no ve»<sup>89</sup>. De este modo se comprende por qué el cristiano goza ya de una cierta claridad respecto al sentido de la historia, aunque ignore el sentido de muchos acontecimientos particulares de la historia y de su historia personal. IaH sostiene que en la fe en la encarnación y en la resurrección de Cristo comienza el verdadero futuro de la historia. Es más, el futuro ya se ha realizado históricamente en Cristo, y el *eschaton* histórico, en cuanto histórico, ya se ha alcanzado. *Eschaton* que a la vez es el realizarse inicial y la realización definitiva: es la *escatología incoactiva*, inaugurada y realizándose por medio de la fe.

<sup>88</sup> IaH, I, lect. 1, n. 15.

<sup>89</sup> IaH, XI, lect. 1, n. 558: «Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, aciens intellectum assentire non apparentibus». De esta definición de la fe se vuelve a ocupar más tarde al hablar en la *Suma Teológica* de la fe como virtud sobrenatural, Cf. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1.

Por ello la esperanza cristiana no se establece como fruto de un determinado esperar, sino que se funda en la presencia humana de la persona de Jesús, Verbo de Dios hecho carne<sup>90</sup>. Y la resurrección del Señor da sentido y unidad definitiva a la historia. Dios Padre nos ha recreado con una viva esperanza mediante la resurrección de Jesucristo.

Pero mientras que el *eschaton* histórico ya se ha realizado en Cristo Jesús, en nosotros, en cambio, aún debe realizarse al ritmo del sucederse histórico de las generaciones. La esperanza es tan fundamental para la condición cristiana que se la puede llamar renacimiento a una "esperanza viva": «*Consequenter cum dicit Introductio vero, ponit consequens secundum ex secundo antecedente, dicens introductio vero melioris spei, supple: fit per novum sacerdotem, per quam proximamus ad Deum. Si enim novus surgit, est secundum virtutem vitae indissolubilis: hoc est antecedens; et introductio melioris, etc.: et hoc est consequens. I Pet. 1,3: Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu. Item per ipsum proximamus Deo. Per peccatum enim disiungimur ab ipso. Is. LIX,2: Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum, et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis. Hic est ergo ille, qui hoc removet, quod facit nos aproximare Deo; hic autem est ille novus sacerdos, sicut Christus, qui tollit peccata mundi, Io. 1,29. — Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem accesum habemus in gratiam istam [Rom. V,1s.]»<sup>91</sup>.*

Por lo tanto, objeto y fundamento de la esperanza cristiana, lo que especifica la esperanza cristiana, es una persona, Jesús Cristo.

<sup>90</sup> JUAN PABLO II, *Nuovo millenio ineunte*, n. 21, ed. cit., 27-28: «*Il Verbo e la carne, la gloria divina e la sua tenda tra gli uomini! È nell'unione intima e indissociabile di queste due polarità chesta l'identità di Cristo, secondo la formulazione classica del Concilio di Calcedonia (a. 451): 'una persona in due nature'. La persona è quella, e solo quella, del Verbo eterno, figlio del Padre. Le due nature, senza confusione alcuna, ma anche senza alcuna possibile separazione, sono quella divina e umana (DS 301-302). (...) Per la fede della Chiesa è essenziale e irrinunciabile affermare che davvero il Verbo 'si è fatto carne' ed ha assunto tutte le dimensioni dell'umano, tranne il peccato (Eb 4,15)».*

<sup>91</sup> IaH, VII, lect. 3, n. 363.



Las características esenciales de la esperanza está determinada: 1) Por su contenido: siempre está orientada cristológica y teocéntricamente; 2) Por su motivo: no se apoya en obras buenas de la Ley, sino en la actuación de Dios en Jesucristo; así se expresa *Heb 7, 16*: «no según la ley carnal, sino según la fuerza de una vida indestructible». Por eso a él se le llama “nuestra esperanza”. La ley no llevó nada a perfección, pero fue la introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios; 3) Por su carácter de don: su inhabitación en los creyentes es prenda de la resurrección de éstos.

Lo cual SANTO TOMÁS comenta con las siguientes palabras: «*Si novus sacerdos surgit, hoc non erit secundum legem carnalis mandati, sed secundum legem viate aeternae et insolubilis. Et huius ratio est quia primus fuit secundum legem illam, oportet ergo quod novus sit secundum aliam legem, si tamen surgit aliquis novus. Sed dicendum est, quod surgit alius novus. In maiori ergo sunt duo, quorum unum pertinet ad Vetus Testamentum, scilicet quod est mandatum carnale, et hoc quia habebat quasdam observantias carnales, sicut circumcissionem, et purificationes carnales. Item quia promittebat poenas et praemia carnalia. Is. I, 19: Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis. Infra IX, 10: Iustiis carnis usque ad tempus correctionis impositis. Et istud antecedens ponit, cum dicit amplius manifestum est, etc. Et patet, quod pertinet ad Novum Testamentum, quod non dispensatur per carnalia, sed consistit in spiritualibus. Est enim secundum spiritualem virtutem, per quam generatur in nobis vita perpetua. Et hoc quia promittuntur in ipso bona et poenae perpetuae. Infra IX, 11: Christus assistens pontifex, etc. Matth. XXV, 46: Tunc ibunt hi in supplicium aeternum, iusti vero in vitam aeternam. Item non consistit in carnalibus observantiis, sed in spiritualibus. Io. VI, 64: Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Et dicit, quod est secundum virtutem vitae insolubilis»<sup>92</sup>.*

La «esperanza nuestra» como llama San Pablo a Jesús (1 Tim 1,1; Col 1,27), es la “esperanza mejor”, *melioris spei*. «Sin

<sup>92</sup> IaH, VII, lect. 3, n. 359.

la resurrección de Cristo la fe cristiana es vana (1 Cor 15, 14). Pero porque existe una relación íntima entre la fe en la resurrección de Cristo y la esperanza de nuestra resurrección futura (1 Cor 15, 12), Cristo resucitado es también el fundamento de nuestra esperanza»<sup>93</sup>. Porque si hemos tenido esperanza en Cristo solo en esta vida, somos dignos de compasión entre todos los hombres (1 Cor 15, 19). Sin esta esperanza es imposible conducir una vida cristiana.

Lo que espera un cristiano se establece no sólo como sentido para todos los hombres, sino de todo el hombre. Nada queda excluido. Ciertamente en la historia del pensamiento cristiano ha sido grande la fascinación por el platonismo; hay sin embargo, un momento en que el desprecio por el cuerpo y la valoración exclusiva del alma se toman contradictorias con la esperanza en una resurrección de los cuerpos (1 Cor 15, 12 y ss). Todo el hombre fue asumido en Cristo (Flp 2, 7), no sólo aquello que el hombre podría pensar lo diversifica del animal y por eso le es más propio y valioso, sino también su cuerpo, su carne. Aunque pueda chocar es preciso decirlo claramente: la esperanza cristiana no es espiritualista, sino que se establece como sentido futuro integral del hombre. «*Toda la historia de la humanidad adquiere el carácter de 'preparación-a-otra-cosa', de espera advéntica*»<sup>94</sup>.

La Resurrección es la única verdadera consagración sacerdotal, por lo que se llama el culmen de la historia anticipado en ella; por eso es la única consagración que de veras transforma (diviniza) al consagrado, poniendo así de relieve la mentira de todas las consagraciones antiguas, que sólo fueron intentos fallidos, sombras, preanuncios, etc.

En la encarnación el círculo sagrado se reafirma de una manera incomparable. Cuando se dice que "salida" y "retorno" no designan dos tiempos cronológicamente diferentes, sino las «dos dimensiones de un ahora permanente». Toda gracia para

<sup>93</sup> CTI, "Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia", en: *La Civiltà Cattolica* (1992) 458-459.

<sup>94</sup> J. R. FLECHA, *El hombre y sus esperanzas*, Santiago 1986, 15.

SANTO TOMÁS es una gracia de retorno y de conversión<sup>95</sup> que abre el corazón a Dios<sup>96</sup>.

Lo fundamental para el autor de Hebreos es que Jesús, el sujeto de la muerte-resurrección, era un **hombre de esta historia**: procede de nuestra misma raza, y así como los hijos comparten la misma sangre y la misma carne, así también compartió él las mismas; fue en todo igual a nosotros, hasta poder ser llamado hermano nuestro, pues santificador y santificados tienen todos el mismo origen: «*Qui enim sanctificat et qui sanctificantur, ex uno omnes*»<sup>97</sup>. «*Dicit (...) ex uno omnes et quod vocavit eos fratres, ergo conveniens fuit quod esset eis similis, non tantum quia impartitur eis participationem naturae divinae, quod est ex dono gratiae, sed etiam quia ipse naturam eorum assumpsit. Unde dicit Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem. (...) Christus enim assumpsit naturam sine peccato, sed cum possibilitate, quia assumpsit carnem similem peccatrici (Rom VIII,3). (...) et totum similiter, quia scilicet non carni phantastice, ut dixit Manicheus, nec accidentaliter, ut dixit Nestorius, sed verae carni et sanguini, sicut et pueri, et in unitate personae*»<sup>98</sup>.

Es, como nosotros, inferior y superior a los ángeles (2, 5 ss); conoce como nosotros la tentación y el llanto (5, 7) y no es alguien que inspire una sensación de lejanía o distancia, puesto que (salvo en el pecado) es exactamente como nosotros (4, 16).

De este hombre de nuestra raza se predica un suceso que ha ocurrido en la historia una única vez (9, 26.28), y de esta vez para todas, de forma que es por sí mismo irrevocable (7, 27; 9, 12). Ese hombre de nuestra raza ha atravesado la barrera que nos separa del Absoluto (4, 14), ha entrado en los cielos. Ese hombre de nuestra raza se ha «sentado a la diestra de Dios» (1, 3; 10, 12; 12, 2), expresión que también pretende ser liberada de su significado local y quiere decir: ha alcanzado el rango ontológico o la dimensión de la Divinidad. El hecho de que tengamos a

<sup>95</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1; I-II, q. 109, a. 5.

<sup>96</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 40, a. 1; *Comp. Theol.*, 201, n. 384.

<sup>97</sup> *IaH*, II, lect. 3, n. 129.

<sup>98</sup> *IaH*, II, lect. 4, n. 138.

alguien de nosotros que ha realizado este acceso a Dios es, para la carta, el punto clave de toda su enseñanza (8, 1). En este hecho, toda nuestra historia entra en contacto con una dimensión distinta que ha de guiar su marcha (3,7 ss). Este contacto no se hace, desde luego, por la fuerza misma de esta historia: el autor presupone la misma inaccesibilidad de Dios. En el punto de partida de su enseñanza está el que la iniciativa es de Dios, que «Dios ha hablado» (1, 2). El es quien se ha comunicado: esa Escatología de que habla es la *voluntas Dei* (10, 5), y por eso, aquel de nuestra raza y nuestra historia que ha logrado atravesar la barrera que nos separa de la Divinidad era, a la vez, huella e impronta de ésta (1, 3). El fin de la historia anticipado en ella. Y esta acción de entablar contacto, verificada en la Muerte-Resurrección de Jesús, es, para el autor de la carta, lo que constituye a Jesús en Sacerdote. Por ello Jesús posee el único verdadero sacerdocio y la única verdadera mediación que se han dado en la historia<sup>99</sup>.

El encuentro de Dios con los hombres, en Jesucristo, no puede sacarlos de la historia; Dios los encuentra en esa historia: en aquel espacio vital que comienza con el obrar creativo de Dios y que se abre a la acogida de su revelación; en la historia el hombre está llamado a realizar opciones fundamentales y definitivas por Dios para permitir la realización de su plenitud natural y su finalidad, la de la unión definitiva con Dios.

Por ello, desde el punto de vista teológico, la referencia a la historia es irrenunciable e insustituible. La fe se encuentra en la historia, no solo como en su espacio vital, sino esencialmente como una cuestión de sentido<sup>100</sup>. SANTO TOMÁS no afirma una redención de la Historia, sino una redención en la historia, no afirma una salvación más allá de la historia, sino en la historia. No nos liberó del tiempo, sino del pecado. Cristo no venció el tiempo, sino al "mundo", al pecado<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Resurrección y Escatología en la carta a los Hebreos", en: *La Humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Santander 1984, 148-153.

<sup>100</sup> Cf. R. FISICHELLA, "Teología de la Historia", en: AA.VV., *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 560.

<sup>101</sup> Cf. M. SECKLER, *ibid.*, 170-171.

Cristo no es solo el centro, sino que es también el fin de la historia humana, no porque la Encarnación haya sido el último acto de la historia, sino porque la Nueva Alianza en Cristo es eterna y definitiva<sup>102</sup>.

Por eso, en la vida espiritual no hay una nueva época a la que llegar. Ya está todo dado en Cristo, que murió, y resucitó, y vive y permanece siempre. La carta a los Hebreos acentúa que “de una vez para siempre” Cristo se sacrificó a sí mismo, ganó una salvación eterna y santificó a los creyentes<sup>103</sup>.

En cuanto fin de la historia, Cristo no es algo pasado, sino que como tal es alguien siempre presente en todos los tiempos históricos; es «contemporaneidad salvífica con los misterios de su vida, muerte y resurrección, verdaderamente presentes en misterio (sacramentalmente) en la vida de la Iglesia»<sup>104</sup>. Que Cristo es el fin de la historia significa, además, que sólo en unión con él, el hombre encuentra su plenitud<sup>105</sup>.

Para el hombre de fe la meta última de la historia humana es la revelación, sin velos, de la gloria de Dios en una creación transformada. Hacia ese acontecimiento se mueven todos los sucesos de la historia. Este fin no es un corte mecánico del hilo histórico, sino un poder que obra retroactivamente desde el futuro en el momento presente. Ocurra lo que ocurra en la historia, todo está bajo el juicio y la bendición del último fin hacia el que camina.

---

<sup>102</sup> Hebr 9, 12.

<sup>103</sup> Cf. Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10.

<sup>104</sup> F. OCARIZ, L. F. MATEO SECO, J. A. RIESTRA, *o. c.*, 88.

<sup>105</sup> Cf. Col 1, 16; Ef 1, 10.