

CONFRONTACION CON EL FUTURO

Sobre una nueva situación en la teología

POR

IGNACIO ESCRIBANO ALBERCA

TEOLOGÍA DE LAS REALIDADES TERRESTRES Y PASADISMO

La sublimación estética de lo creado, entendida activamente, ha tenido siempre como objeto terminal el pasado, al que perdidamente se dirigen cuidados y solicitudes. «Suspiria»: el título de una colección de versos del pasadista Ivanov. La poesía del romanticismo, grandemente consecuente en este punto, habla del retorno a un paraíso perdido. En el terreno de la teología—nos vamos a referir a una parte de la más inmediata a nosotros, prescindiendo por ahora de las diversas querencias hacia lo paradisíaco en que se hallaba enredado el pensamiento teológico de los Santos Padres—se establece dicha sublimación estética por obra de una cosmoteología, cuyos principales pivotes no se buscan inmediatamente en lo creado, sino en la obra redentora de Cristo, desde cuya perspectiva—sobre todo avistada la Redención en su representación cultural—se trata de ganar y recuperar para este mundo, sobre el cual, por lo demás, se está de acuerdo con 1 Joh. 5, 19 en lo que afecta al estado deficitario del mismo, un rayo de luz. Surgen obras como *Los signos sagrados*, de Guardini, o *El mundo sacramental*, de Pinski, que hallan cobijo editorial en la colección de los benedictinos de María Laach, cuyos intereses—marcadamente restauradores, si está permitido hacer uso, en teología, de nociones políticas—van dirigidos compactamente a la representación cultural de la obra redentora, desde la que, como se ha dicho, se espera cobrar una visión reconfortante del ajetreado mundo. (Piénsese un momento, para no desorbitar estos apuntes críticos, en lo poco que dicha teología supo decir sobre la proyección escatológica de la existencia cristiana.) La *Teología de las realidades terrestres*, de Thiels, cuenta también aquí.

No puede ponerse en duda que este ambiente teológico, preocupado primeramente por establecer una consagración católica de lo cotidiano, representa un avance con relación a la angelología de los neoescolásticos. En el plano ético, el concepto de apostolado y misión—misión, téngase en cuenta, es un vocablo sumamente explosivo en

manos de la moderna teología de la esperanza que han puesto en marcha los alemanes— sugiere la irradiación del cristiano en el mundo, en los ambientes secularizados del mismo. En las diversas corporaciones católicas se avista el recinto desde donde es hacedera la cristianización del mundo. Preocupaciones futuristas tampoco son aquí predominantes. Con el instrumental del catolicismo corporeizado en las manos, se espera contener el flujo de las cosas y establecer en medio del mundo una isla de paz —*beata pacis visio*.

Pensar hacia atrás no puede estar del todo proscrito en teología, puesto que existe la creación, que ha tenido lugar en el tiempo calificadamente primordial, y puede tomarse asimismo cuenta de la redención, que ha elevado la naturaleza caída. La representación o actualización de lo pasado está siempre legitimada, dado que se dispone del culto y la tradición. La Iglesia, donde se hallan acumulados los tesoros de la tradición, recibirá preferentemente un significativo título: prolongación de la Encarnación. Tómese en cuenta que, en lo atañero a la noción de tiempo e historicidad que a tal definición acompaña, lo teleológico, por expresarnos ahora de alguna manera, no cobra especial relieve, predominando la conciencia eclesial de vida como prolongación en lo temporal de un hecho pasado.

La teología protestante, más preocupada por lo antropológico, se ha desentendido de la cosmoteología en sus diversas versiones. Es una de las razones por las que, pese a los estrechos contactos que desde ese campo se hayan intentado establecer, más o menos oportunistamente, con la teología rusa, no se ha podido llegar a un mayor entendimiento entre ambas Iglesias. Sublimación pasadista de las realidades terrenas, por un lado; acuciante necesidad de marcar un sentido a la existencia cristiana, por otro. En el mundo de las letras se ha renunciado largamente a la sublimación estética de la naturaleza. Desde Auschwitz, como se ha formulado, no se puede hacer ya más lírica.

El mundo conceptual de los neoslavófilos—si se permite esta digresión, nada más que aparente, por lo demás— ilustra de maravilla la impotencia del programa teológico de la sublimación estética de lo creado.

Nikolaus von Arseniev puede servirnos como ejemplo, en primer lugar, de lo comprometida que se halla la teología neoslavófila con lo pasado y fundamentado en la tradición; en segundo lugar, de la incapacidad de dicha teología para enfrentarse razonablemente con el problema del futuro. Arseniev, quien, amén de sus publicaciones sobre la mística, ha escrito un libro sobre la *Transfiguración del mundo y de la vida* (1955), busca naturalmente el centro de lo creado en Cristo, en el Cristo epifánico de la transfiguración en el Tabor, tal

como la Iglesia rusa se viene representando el centro de la piedad cristiana; en el Cristo numinoso, como Arseniev también trata de explicarse, apoyándose en la terminología de Rudolf Otto. Puesto que Arseniev, también en esto un buen discípulo de Pavel Florensky, se ve tentado asimismo a rastrear afinidades y congruencias por la historia, su marcha metodológica pone más que de manifiesto la óptica que aquí predomina. Arseniev nos irá hablando, sin salvedades ni cortapisas, de lo que representa una «nostalgia embebida de paz», que es nostalgia de lo «eterno-romántico en la vivencia de la belleza», transfiguración como experiencia de la belleza en lo cotidiano, encuentros con la belleza donde se abren nuevas perspectivas, el «languor» de Shelley... Atajamos críticamente con una pregunta: ¿no tiene precisamente este *languor* mucho que ver con el hastío y la desesperación de los posrománticos, que a Leopardi ocupan en centenares de páginas de su diario y que a otro gran posromántico —Kierkegaard— proyectan a superar rebeldemente la posición romántica?

¿Con qué presupuestos contaba este clima espiritual para enfrentarse con la Revolución? Ivanov, programatizador del neorrenacimiento ruso por el año 1905, dirige sus miradas a la Iglesia católica. ¿Sería exagerado situar su conversión en el derrotista ambiente de la ortodoxia frente a la revolución? En su correspondencia con el hebreo Gerschen-son escribe Ivanov: «¿Cómo podía pasarnos por alto, en el derrumbamiento de la hora presente, que la Iglesia es todavía una fortaleza que salvaguarda los valores de la tradición?...» No se olvide que Ivanov ha pretendido expresar el significado de la obra de Cristo emparejándolo con Platón y San Agustín entre los grandes maestros de la memoria-anámnesis. Boris Pasternak siente la llegada de la revolución como una vibración que pulsa febrilmente en los postes de telégrafos a lo largo de las estaciones ferroviarias. Maiakovsky: «El arpa de esta hora son los postes de telégrafos.» El futuro que presenta la monstruosa deidad de la revolución y la mansa impotencia del Cristo de la memoria ante lo nuevo que llega en avalancha, ¿no merecerían un día ser estudiados con detenimiento?

Con esta digresión político-teológica no queremos prejuzgar las decisiones a que nos aboca la confrontación del pasadismo, perdido nostálgicamente en el empeño de reprimar, y la apertura al futuro del porvenir cristiano, que, de dar fe a las recientes reflexiones teológicas, constituye el carácter fundamental de la existencia creyente en su dimensión temporal. Pero no había que dejar de lado estos aleccionadores episodios.

La teología protestante, reacia a aceptar construcciones de tipo cosmoteológico, y de suyo preferentemente empeñada en apurar los valores antropológicos del cristianismo, en su vertiente dialéctica—Barth, Bultmann, Brunner, Gogarten, Thurneysen, Tillich...—lanza los conceptos de historicidad, futuro, apertura al futuro, escatología, etc. Pero advirtamos ya aquí que, dado que el empeño de la teología dialéctica estaba predeterminado por la noción de historicidad de Kierkegaard—con cuya presunta superación de Hegel se trafica ahora codiciosamente—, por fuerza hubo de desembocarse en una noción de historicidad, frente a la cual la generación nueva, más distante de aquellos acontecimientos, y más crítica, se hace la pregunta de si se había atinado a definir congruentemente el existir cristiano.

En efecto, una vez que se ha avistado la construcción del paradoxon de Kierkegaard, dentro de la cual la realidad de Cristo, por oposición a la interpretación hegeliana de la misma, cesa de ser el reflejo de lo eterno en el tiempo, o, si se quiere, deja de estar comprometida con una evolución dialéctica de la historia—por manera que el significado y alcance de esa realidad hubiera de ser acaparado en una valoración total de las realidades históricas, portadoras, en este presupuesto, de un valor eterno—, para venir ahora a connotar un descenso, paradójico y único, de lo eterno en el tiempo, es más que comprensible que la generación teológica de Entreguerras, que había salido de las aulas de Troeltsch y Harnack, y sobre la que moleestamente pesaba la losa hegeliana, se refugiara en la lógica de la «Einmaligkeit» paradójica—*semel*, se dirá latinamente—del filósofo danés.

El «Dios en el tiempo»—Cristo, según la disposición del paradoxon de Kierkegaard—representa el punto donde celebran su encuentro lo eterno y lo temporal. Se hablará largamente de la puntualidad de la historia. La revelación es la línea que «desciende verticalmente desde arriba» y rompe la inmanencia de la historia en un punto dado. En la condensada postura existencial de la situación, en el tiempo calificadamente lleno, en el *kairós*, en el instante—sinónimos todos ellos de coyuntura existencial—irrumpe lo eterno.

¿Qué noción de historicidad surgirá de estos presupuestos? Creemos que no deben pasarse por alto dos momentos decisivos: en primer lugar, la verticalidad de la noción de tiempo; en segundo lugar, la extraterritorialidad con relación a la historia real, resultante asimismo de la postura ocasionalista de Kierkegaard frente a la historia.

En cuanto a lo primero, repárese que, en efecto, cuando el teólogo dialéctico habla de apertura y disponibilidad de la existencia hacia

el futuro, sólo está mentando una específica apertura vertical hacia la eternidad, tal como ésta se le presenta en la situación. Muerte y resurrección, los singulares hechos salvíficos, son vividos y realizados por mí en el instante de sentir el llamado de la Palabra o del Kerygma. Acontece eternidad en mí. El dialéctico, naturalmente, tratará ostentativamente de distanciarse de la eternidad que la experiencia mística o las distintas posibilidades de la filosofía connotan. Mas, ¿se hallará igualmente legitimado para hablar de la esperanza y diseñar el cuadro de las posibilidades cristianas en la específica tensión hacia un futuro realmente venidero? De hecho, esta escuela teológica se extiende largamente sobre la fe y sus específicos valores, pero casi nunca sobre la esperanza. La esperanza—y creemos que cuando la teología cristiana analiza la esperanza tiene que hacerlo dentro del marco de la escatología—no tiene bajo este punto de vista más alcance que el sentido que le confiere la garantía de salvación realizada en la confrontación con la eternidad, o sea que más que de esperanza debe hablarse de fe.

La radical incapacidad de esta teología en orden a describir caminos practicables hacia el futuro púsose más que de manifiesto cuando, allá por el año veinte, se desató la hoy famosa discusión en torno al concepto de escatología. En dicha noción se distinguían dos componentes, el axiológico y el teleológico. El componente axiológico entraña la posesión o presencia del valor avistado. El componente teleológico señala el camino a seguir, el vector de temporalidad. Se conviene en que ambos elementos deben darse por partes iguales en la genuina noción de escatología; acentuaciones del uno o del otro extremo no hacen sino trastornar el de suyo tenso equilibrio en que tiene que realizarse una existencia que se sabe empeñada en algo venidero, de lo cual, además, se tiene ya una presencia que es más que pura apetencia de la voluntad. (Recuérdese que Eric Voegelin ha retomado esta noción de escatología para encuadrar la idea de historicidad de los distintos programas políticos.)

Al repasar hoy las actas de aquella discusión no puede uno sustraerse a la sospecha de que, en efecto, los nombres que la gestaron no estaban preparados para salvar el elemento teleológico de la noción de escatología: Althaus, con su especial noción del primado de la vertical; el Tillich de la primera época con su kierkegaardiano programa del kairós; el joven Barth... El instrumental filosófico de estos hombres, con la receta relativa a la aparición de lo eterno en el kairós o en la situación señera de la elección, ¿no habrían de empecer la correcta inteligencia de la existencia cristiana como movimiento que se extiende a lo largo de la historia hacia un fin a alcan-

zar? Al predominar la vertical del contacto con lo eterno en la temporalidad, la horizontal, con su calificado carácter dinámico-teleológico, queda amenguada, si no del todo suprimida. No puede ya extrañarnos que, de hecho, la vertical haya acabado por engullirse la horizontal. En efecto, paralelo al uso de la noción de existencialidad histórica—la *Geschichtlichkeit* de Bultmann, por traducir de alguna manera—, séase, de mi acceso a la autenticidad al sentirme convocado para ello por la palabra, corre el uso de la noción de escatología, que deviene sinónimo de existencialidad. «No pierdas tu mirada en la historia universal—recomienda Bultmann a su oyente, un oyente del que pueda presumirse que trata de saber a qué atenerse respecto al enorme problema de la historia—; concéntrate más bien en tu propia historia. El sentido de la historia reside cada instante en tu actuación en el presente, y tú no puedes verlo como espectador, sino en tu responsable decisión. En el recinto de cada instante dormita la posibilidad de realizarse el instante escatológico. Tarea tuya es despertarlo.»

Por arte de birlibirloque, la pretendida apertura al futuro se nos ha convertido en radicalización de la categoría «presente», presente escatológico o como se le pretenda llamar. Theodor W. Adorno se limita en su *Jerga de la autenticidad* a repasar las extremas y arriesgadas orgías verbales de los filósofos del existencialismo, adivinándosele el propósito de no extender su saña al ala de los teólogos. Pero de todos modos nos ha transmitido, ya en el prólogo, una anécdota referente a un teólogo que quiso en las horas fundacionales allegarse al grupo de los dialécticos, y a quien, como bien se pudo, se excluyó del corrillo haciéndole llegar discretamente la opinión que sobre él se tenía: «que no era suficientemente auténtico...» Mas donde Adorno calla, o sólo insinúa maliciosamente, comienzan a gritar los nuevos teólogos, revoltosos ya sin más: Schwarzwaeller, Sauter, Moltmann, Marsch, Pannenberg y su grupo. ¿Ha llegado la hora de sacudir el yugo de la teología dialéctica?

En lo que afecta a la arriba indicada extraterritorialidad con relación a la historia real en esta noción de historicidad, valga la referencia al hecho de que, donde el confrontamiento con la historia tiene un carácter ocasionalista y ficticio—y éste es el caso en Kierkegaard, como fundadamente han hecho ver el danés Soeren Holm y el alemán Paul Schuetz—, el grado de comprometimiento con la historia real no puede alcanzar mayor relieve. El axioma de Bultmann sobre la irrelevancia del Jesús histórico para la fe—pues sólo en el Cristo de la fe se enciende mi historicidad—, ha provocado intranquilidad hasta en un amplio grupo de sus propios discípulos, quienes no han podido menos de señalar el peligro docetista que tal posición entraña.

Frente a la soberanía y espontaneidad de Dios no hay, según las más rancias convicciones de la teología protestante, posibles congruencias desde lo cosmológico y desde la historia—la famosa repulsa de la analogía—. No es sino natural que se acepte sin recelos el Kierkegaard que se ha aliado con Lessing—contra Hegel—y proclama—he aquí el residuo de la Aufklärung en Kierkegaard—el carácter accidental del hecho histórico y la imposibilidad de desenvolver de él verdades de valor absoluto. La historia será, pues, el modus en que la revelación se presenta «de incógnito» (Brunner). Permítaseme añadir: también quienes han superado galanamente las deficiencias de la teología dialéctica corren peligro de pensar la historia ocasionalista y fictivamente. La extraterritorialidad a la historia real, en el uno y en el otro caso, pueden llegar a parecerse como dos hermanas gemelas. Son peligros que la teología católica trata de soslayar.

LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. FUTURO

De la obra del marxista Ernst Bloch llegó la sugerencia capital. *Das Prinzip Hoffnung*, la obra central del gran filósofo sobre la esperanza, habla de la conciencia escatológica que puso en marcha la Escritura, y se extiende a la vez, por contrapartida, en una crítica muy severa de la teología de los Padres, a quienes acusa de haber traicionado la noción cristiana de la historia al incardinar su especulación en el pensamiento de los griegos: en lugar de haber salvado la línea, tarea a que obligaba la tradición bíblica, se ha capitulado ante el esquema temporal del círculo.

Juergen Moltmann ha salido al paso de los reparos de Bloch con su *Teología de la esperanza*, obra en la que se trata, como reza el subtítulo, de fundamentar y desenvolver las consecuencias de la escatología cristiana. En lo que atañe a las consecuencias, de modo global: tarea primordial es recuperar para la horizontal de la esperanza escatológica los tesoros que la teología venía dispersando en la vertical de un allende más o menos contaminado por las filosofías o por la mística. Historicidad no será, por supuesto, sentirme arrebozado en una escatología de tipo presentista que me adelanta, ilegítimamente anticipadora, el acontecer *post festum*, que sólo puede llegar en la definitiva resurrección de la carne. Historicidad es mi esperanzado esfuerzo en medio de los reales conflictos de la vida y de la historia—el mayor de ellos, que en esta teología no es ni mucho menos bagatelizado: la muerte—, a la espera de una *creatio ex nihilo*, que ha de tener lugar al final de la historia, en el instante en que la obra de

Cristo—su resurrección—no sea sólo un triunfo con relación a su persona, sino también con relación a la naturaleza y a la historia.

El programa de Moltmann tiene gran hondura. Lejos de reincidir en angelismos o escapadas hacia la mística o hacia la filosofía, este empeño teológico saca de su silencio a los muertos, cuya única esperanza es la *nova creatio*. ¿Una teodicea que aplaza para el futuro la reconciliación de la existencia con la Divinidad? En todo caso tampoco éste sería un aspecto desdeñable del programa teológico de Moltmann.

En el plano ético, Moltmann se carga del lado del progresismo, sin que por ello incida en el optimismo ingenuo de algunas de las derivaciones marxistas: la constante confrontación con la muerte prohíbelo. Responsabilidad, acción en el mundo y para el mundo, de cara a la espontaneidad divina, que dirá la última palabra: he aquí a grandes rasgos la basculada de una ética que no se contenta con el ilusionista «Dios Esperanza» de Bloch, sino que mira atenta hacia el Dios de la revelación bíblica, que es el Dios que funda en nosotros la esperanza.

Interesante, por cuanto que de nuevo retoma el diálogo con Bloch, ahondando finamente en las consecuencias escatológicas a que nos abocó el trabajo de Moltmann, es el estudio de Gerhard Sauter *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwaertigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zurich-Stuttgart, 1965. El esfuerzo de Sauter por ofrecernos el programa de una teología de la esperanza químicamente pura, séase donde la categoría futura se despegue de todo residuo pasadista y la palabra de la promesa alcance absoluta soberanía sobre los hechos de la historia—que se harían en manos de la esperanza moneda falsa, en lugar de «arras», como allí se dice—, no deja tampoco de tener un paradigmático valor como teología protestante. En efecto, el actualismo de la pasada generación teológica—kierkegaardianamente ocasionalista con la historia, y, como en su hora, resaltaron los trabajos de Aranguren, actualista-situacionista en ética—vuelve de nuevo en esta teología bajo el signo del formalismo de la promesa.

Entre las posibles derivaciones de este programa vale la pena dejar reseñado aquí el nombre de Wolf-Dieter Marsch, que en su obra *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, Munich, 1965, se inscribe en la nueva teología de la «muerte de Dios», por supuesto que también dentro de la órbita marxista de la *vérité à faire*, y confiriendo profundidad cristológica a lo que los americanos vienen tratando con cierta alegría, nada recomendable, ni siquiera científicamente, en este caso. Marsch pone a su vez de manifiesto cómo en el área protestante, aun después de haber abo-

minado, tanto en el plano teológico como en sus posibles derivaciones sociales, de Bultmann y de los dialécticos, pueden seguir operantes los presupuestos de la desmitologización y su ulterior consecuencia teológica: el fictivismo del «etsi Deus non daretur», de Bonhoeffer. Sobre la presencia de Dios en la sociedad habla Hegel sólo cristológicamente, séase, por cuanto que contrasta las esperanzas de este mundo y la no realización de las mismas en la Cruz. Dios ha realizado una *kenosis* radical en la Cruz: en cuanto que motor del universo, Dios personal y creador, ser sobrehistórico, Dios ha muerto para la conciencia ilustrada. En la Cruz de Jesús, Dios está absolutamente oculto y ausente: la «vida» y el «amor» que habían aparecido en Cristo han sido engullidas por la muerte. Sólo queda el dolor infinito de una pérdida que incita constantemente a la reflexión y hace que siempre esté acuciante el deseo de resurrección. Quizá haya sido esta correlación entre toma de conciencia de la situación y predicación—dolor infinito en la temporalidad en que Dios está ausente y proclamación de su por-venir—excesivamente relegada en la teología protestante desde el momento en que la prueba de la presencia de Dios en la palabra de la predicación ha remplazado el análisis de su presencia en la situación histórica

La linearidad y horizontalidad del tiempo, quiere parecernos, es aquí absolutamente radical, por manera que el Dios de la esperanza, de Moltmann, queda perdido en un futuro del que no puede presumirse si será o no será. Marsch se mueve más allá de la alternativa trascendencia-inmanencia, aquende-allende, redención que libere de la historia y lucha en la historia real. La historicidad se convierte así en realización de la existencia en esperanza desesperanzada.

En el plano ético, a la actuación del cristiano es asignada la tarea de cooperar dentro de la historia a la resurrección de Cristo, séase a crear condiciones de superación de la alienación espiritual y material, etcétera. También aquí queda de manifiesto otra vez más el talante de una parte de la teología protestante de nuestra hora: de igual manera que en Hegel, no puede darse Cristo sin poner inclusive y constitutivamente en él a los discípulos o a la comunidad—pues resurrección de Cristo es espiritualización (*Begeistung*) de los discípulos—, o en Tillich tampoco puede darse Cristo sin la comunidad que lo acepta, o en Bultmann no se da Dios sino en mi aditivo tránsito a la autenticidad, del mismo modo, creemos, no es hacedero, según Marsch, que acaezca resurrección sin las resurrecciones históricas a que los hombres se sienten evocativamente convocados por el «dolor infinito» de la Cruz.

Como hemos indicado arriba, el diseño teológico de Marsch tiene

un alto valor representativo, pues que en él se cobijan las diversas inquietudes dispersas por los distintos trabajos de Robinson, Van Buren, Hamilton y Altizer, Harvey Cox, Dorothee Soelle: la nueva radicalización teológica, posterior a Bonhoeffer. A esto accede que Marsch —también Soelle— ha sabido repatriar en el acontecer del Gólgota lo que, especialmente entre los americanos, corría peligro de convertirse en pura relación entre una más o menos profunda sociología de la ausencia —y por tanto, muerte— de Dios en la sociedad, y una macabra, vacíamente pop-art, desmelenada liturgia de esa ausencia.

TEOLOGÍA CATÓLICA DE LA ESPERANZA

La tendencia protestante a subjetivizar la historia —sabemos hoy que el protestante subjetiviza no sólo porque se unce a la filosofía de Kant, de Hegel o de Heidegger, sino principalmente porque sigue a Lutero— no es compartida por la teología católica. Si en una u otra ocasión se echa mano de categorías protestantes —das *Eigentliche*, como en el caso de Guardini en *El Señor*; das *Einmalige*, a que han acudido Von Balthasar, Schmaus, Rahner, casi dos generaciones teológicas, en suma—, se echa de ver que no se está diciendo lo mismo en ambos casos. La resurrección de Cristo, ángulo de toda la construcción, es resurrección del Cristo resucitado, y no de su comunidad exclusivamente. La relación que existe entre la resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos —comprendida ésta como la primera: trascendente a la historia y realmente comprometida con la historia—, y en la que halla su encuadramiento la gestación de la existencia cristiana, no es una polaridad que lícitamente pudiera ser reducida a subjetividad. La segunda acción salvadora de Cristo —*nova creatio*—, trascendente a la historia, porque es «cielo nuevo y tierra nueva», tiene igualmente que ver con el mundo real y con la historia real, de idéntica manera a como la resurrección de Cristo es trascendente a la historia y a la vez inmanente a su entraña más íntima.

Desde los primeros choques de la teología católica con Hegel —la Escuela Católica de Tubinga— se viene abogando por salvar la corporeidad de lo fáctico, como Moehler gustaba de explicarse. Desde estos presupuestos, creemos, es hacedero ganar un marco más sólido para encuadrar la existencia histórica del cristiano. Extrapolación del cristiano hacia la historia real, hacia el mundo real, hacia una no fictiva solidaridad con lo creado, hacia una conformidad con la marcha de los acontecimientos, ¿no podría verse aquí un programa que nos redima de los escapismos pietistas a que nos tiene acostumbrados la «autenticidad» y la «decisión» —tan a gusto en su desentendimiento

de lo real—de la pedagogía existencialista, hoy —por si algo faltaba, avalada como si fuera el *common sense* puro— ampliamente circulante por esos púlpitos? A cosa de conventículos, ha dicho el protestante Pannenberg, se vería reducida nuestra fe, de seguir pensando los teólogos en el esquema de la huidiza y evasiva subjetividad.

LA HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

La manifestación de Dios en la cruz y resurrección de Cristo representa el fin de la historia, séase, de la historia de los sueños, aspiraciones, esperanzas de la humanidad con relación a una revelación divina. La manifestación de Dios en Cristo pone fin al devaneo de los hombres: todo ha recibido sentido en la respuesta de Dios en Cristo.

Evítese cuidadosamente asociar al término fin de la historia resonancias de tipo gnóstico: en la forma simbólica de la gnosis donde predomina el elemento cognoscitivo, el «ahora conocemos la verdad», que suele oponerse al mesianismo del Antiguo Testamento; o bien la forma simbólica de la interiorización de la vida, que se suele presentar la mayoría de las veces como sublimación —y antítesis— de un ethos de signo progresista y mesiánico. El hecho histórico en que la historia ha alcanzado su fin está, en efecto, acabado y redondo con relación a la persona de Cristo, pero no lo está con relación a la naturaleza y al hombre. Cifniéndonos a la expresión de Pannenberg: Cristo es el fin de la historia en cuanto que anticipación del acontecimiento escatológico en que se ampliará a todo lo creado la perfección que en la muerte y resurrección de Cristo tuvo lugar y que quedó restringida a su persona. El acontecimiento anticipador y la postrimera resurrección de los muertos señalan los extremos en que se mueve la historicidad cristiana.

El hombre que se adscribe a este acontecer —fin que todavía ha de ser coronado— muévase en la horizontal de la temporalidad. Dicho movimiento está constituido principalmente por decisiones que van orientadas al futuro. El cristiano espera en la historia y de la historia. La fe tiene que vérselas inequívocamente con el futuro. Fe y esperanza recuperan su estrecha unión. El elemento presentístico de la fe sólo tiene sentido de hallarse indisolublemente unido al elemento futurístico de la misma, séase, a la dimensión de la esperanza. Axiología y teleología, íntimamente entrelazadas, arrojan las coordenadas en que se funda la fe escatológica. Una vez reconocida esta dimensión de la fe, nos hallamos más allá de la dimensión de lo cíclico; pero no menos importante es que hemos rebasado el esquema de la dialéctica tiempo-eternidad a que nos tenían acostumbrados Bultmann y Barth, quienes,

en consonancia con su visión de la historicidad cristiana como una serie puntual de escapadas a lo eterno desde la concreta «situación», hablaban largamente sobre la fe, pero poco o nada supieron decirnos sobre la esperanza. (Recuérdese que el propio Barth ha reconocido que existe una tarea todavía no resuelta metodológicamente en su Dogmática: el tratado sobre las postrimerías, que, en efecto, todavía no ha aparecido.)

En su aspecto positivo, la fe tiene un característico signo proléptico, como ha destacado Pannenberg. Fe en la promesa—y repárese que la creencia en el triunfo definitivo de Cristo se mueve en tensión de esperanza—vive de su correlación con el otro extremo del anillo. La historicidad cristiana representa por tanto un positivo rebasamiento de la ciega dialéctica de la *vérité à faire* (Sartre, Merleau-Ponty); de la no menos ciega, si optimistamente enarbolada, dialéctica del Prinzip Hoffnung de Bloch; de las diversas posiciones en que no se halla solución viable al antagonismo de praxis y teoría (por ejemplo, Habermas). Esta fe-esperanza, tanto en lo que tiene de fe como en lo que tiene de esperanza, se siente con arrestos para polemizar contra la desesperanza de quienes desesperan por no haberse realizado aún la divinización de lo humano: la teología de la «muerte de Dios», que por no haber reconocido el valor sustantivo de lo ya realizado en Cristo, no se aviene a vivir en la distensión esperanzada de la fe proléptica.

Por otro lado, negativamente, la fe-esperanza nos prohíbe la reconciliación presentística, aquí en la historia, con lo venidero, por manera que si arriba reconocíamos en la fe proléptica un aspecto positivo de la anticipación, ahora se nos avisa contra las ilegítimas anticipaciones, o de pacotilla, como diríamos castellanamente. Voegelin, clasificando los sistemas políticos desde un ángulo teológico, nos recuerda atinadamente: «Justamente la liviandad de esta fibra—la fe-esperanza, diríamos nosotros—acabará por resultar carga intolerable a quienes se hallan dominados por la pasión de hacer presa.» Bajo este aspecto, la fe nos previene contra proyectos de existencia en que predomina la anticipación: la teología de la anticipación interiorizadora (por ejemplo, la *consummatio mundi* en la interioridad, de Orígenes); la mística griega de la transfiguración en el Tabor en sus dimensiones antropológica y social (verbigracia, la peligrosa intromisión de Berdiaiev al sustituir cultura por el término taborización del mundo—¿otra nueva forma de teocracia?—); la mística de la planificación científico-creyente del fin de los tiempos (Teilhard de Chardin en su *quid pro quo* entre profecía y prognosis); las místicas de signo milenarista, más o menos según el esquema de Joaquín de Fiori (entre las que cabe re-

coger fenómenos culturales tan curiosos como el anuncio que Kandinsky hizo en sus años de docencia en el Bauhaus sobre la venida del Gran Espíritu); la dogmática del fin a realizar en la historia de la superación de la alienación (las diversas fórmulas marxistas); el saber en su vertiente gnóstica romántica, en cuanto que engalladamente tiende a suprimir el tiempo —*tilgen*, como profetiza Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

Poco menos que inconcebible ha de resultar el proyecto vital de la esperanza escatológica a aquellos espíritus que, como se expresa Voegelin, son dominados por la pasión presentística de la presa inmediata y total. Hoy nos son conocidos los medios con que en la antigua Iglesia se intentaba acelerar la parusía: la oración (*maranatha*), la visión (se busca consuelo en el variopinto diseño de las distintas apocalipses), la ascética (virginidad como anticipación del estado personal al final de los tiempos). Aspectos son éstos, concedido, que cuentan más bien del lado del dolor que también la esperanza cristiana ha traído a las pobres ánimas de los hombres; mas no por esto dejan de ser un testimonio genuino de cómo está constituida la historicidad cristiana, cuya imagen exacta, de no haber tenido lugar la última reflexión teológica sobre la escatología, corríamos peligro de perder de vista.

Como puede desprenderse de estos apuntes, la teología de la esperanza tiene entre manos nada menos que la reelaboración de la esencia del Cristianismo. Todos los programas teológicos, por su futuro, lo han pretendido. ¿Acertará este diseño en la santabárbara?

Si en sus días un Bultmann pudo afanarse en que con su programa tendría trabajo toda una generación teológica, no es menos cierto que la revisión a que nos invita Moltmann —crítica de los presupuestos de la teología dialéctica, pero asimismo demolimiento general de los falsos esquemas de proveniencia griega en que se ahogaba la dimensión escatológica del Cristianismo: resentimientos, por resumir de alguna manera, basados en una noción de trascendencia que no se compadece con el Dios del ad-viento bíblico—, pueda, creemos, ofrecer una tarea muy sugestiva, que ocupará el interés de los cultivadores de la exégesis, patrística, medievística, etc.

Por lo que hace a la dimensión ética —praxis— de esta teología, opinamos que poco o nada puede salir en claro si sólo nos empeñamos —es la tendencia de Marsch, reseñada arriba— en hacer la competencia a la de suyo «teología liberal» —¿por qué no remeter bajo esta sigla a Garaudy y Bloch?— de los marxistas. No cabe duda, sin embargo, que una reflexión sobre el Reino de Dios y sobre la Iglesia —que no ha de ser confundida con el Reino— nos inducirá a repensar

el sentido del *engagement* del cristiano en el mundo, librándonos por fin de las escapadas interiorizadoras—por ejemplo, la teología de la historia de Hans Urs von Balthasar, excesivamente remirada y preocupada por no adaptarse a los esquemas progresistas que se vienen lanzando de la Ilustración a esta parte—. Un replanteamiento católico de este esquema teológico, como arriba indicábamos, puede contribuir a conducirnos a un mayor comprometimiento con la realidad histórica, a la que, a las duras y a las maduras, hemos sido siempre fieles desde nuestros módulos de pensar. ¿Puede reportar los mismos frutos—*engagement* con el mundo que se está haciendo en nuestra hora—una concepción puramente formal de la esperanza (Sauter), pese a la simpatía con que en ella se recoja el espíritu de Bloch?

En la visión de la historicidad cristiana bosquejada arriba juega un papel predominante la tensión entre la fe proléptica y la sobriedad de la esperanza. Se retoman en ella sugerencias venidas del campo de las ciencias políticas (Voegelin), a las que se cree poder ofrecer fundamento teológico—¡la enhiesta esperanza, ariscamente avenida a vivir sin anticipaciones de pacotilla!—desde la no identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, tesis para la que se encuentra apoyo en la exégesis más reciente (véase por ejemplo Schnäckenburg) y en las decisiones de los últimos documentos eclesiales sobre la Iglesia peregrina y el pueblo de Dios, amén del subsidiario empujón que esta postura crítica recibe tras el estudio crítico de las construcciones de la *Teología del Reino de Dios* en los románticos, los bisabuelos de Teilhard de Chardin, nada disfóricos en lo que atañe a asignarle metas realizables a la esperanza.

IGNACIO ESCRIBANO ALBERCA
805 Freising
DOMBERG, 26 (ALEMANIA OCCIDENTAL)