

ESCATOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA

DR. ANDRÉS TORNOS CUBILLO
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Muchas veces se ha recordado que los despachos de las cátedras de escatología, medio cerrados y empolvados en los años 30, vienen en los 50, casi de golpe, a hervir en actividad.

Veinte años después, a mediados de los 70, resumía Rast los principios básicos que para la escatología se habían ido decantando en esa actividad febril¹. E incluía entre ellos, como el primero de todos, la necesidad de reorientar la escatología, de modo que no se entendiera ya como un tratado junto a los otros, puesto al final de un plan de estudios o de una exposición enciclopédica del dogma; habría de llegar a entenderse más bien como una actitud de fondo que penetrara el total de la fe.

Otros veinte años han pasado desde entonces y quizá son los nuevos empeños de "concentración cristológica" lo más digno de señalarse en la evolución de los enfoques de la escatología². Seguramente es esta cristo-

¹ Ver su contribución a la obra dirigida por H. Vorgrimler y R. Van der Gucht *La Teología en el siglo XX* tomo III (Madrid, BAC, 1974) 245-263.

² Ya Rahner en su artículo "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas" había subrayado que debía entenderse la escatología como "cristología llevada a su plenitud" (*Escritos teológicos*, vol. 4, 411-440; referencia p. 425). El último documento de la Comisión Teológica Internacional sobre escatología dice por su parte en el número 1.2.3., citando a Von Balthassar: "Dios es la ultimidad de la criatura. En cuanto obtenido es cielo; en cuanto perdido, infierno; en cuanto nos prueba es juicio; en cuanto nos purifica es purgatorio. Él es aquello en lo cual muere lo finito y por lo cual, hacia Él y en Él, resucita. Y Él es como se vuelve hacia el mundo, es decir, en su Hijo Jesucristo, que es la manifestación de Dios, más aún, el resumen de nuestra ultimidad" (texto completo del documento en *Gregorianum* [1992] 395-435).

logización el paso previo para llevar a la práctica el giro total de la teología hacia la perspectiva escatológica que Rast había propugnado. Pues, de hecho, una escatología separada de la cristología apenas podría ser otra cosa que un apéndice añadido a la dogmática. Por otra parte una comprensión consecuentemente escatológica de la cristología impregnaría a toda la teología con el dinamismo de futuro propio de esa comprensión.

Pero la profundización en este último aspecto creo que nos lleva a una inversión de perspectivas. Porque el reforzar la atención a lo escatológico y al futuro en toda la comprensión de la cristología, vistas las cosas en profundidad, ya no se nos revela simplemente como una manera de integrar bien a la escatología en el conjunto de la dogmática. Más allá de eso se nos muestra, en un primer paso, como internamente necesario en *una dogmática que aspire a integrarse* en las ansiosas preocupaciones por el devenir de la humanidad características de la cultura contemporánea. Y también, ulteriormente, *como una necesidad de fondo de toda dogmática*.

El tema no es nuevo y a principios de los 60 dió ya lugar a un debate de fondo que, a mi entender, merecería retomarse. Es lo que voy a procurar en el presente trabajo, revisando dos textos de entonces y añadiendo algunas apreciaciones personales. Trataré pues de su lanzamiento por Käsemann en un artículo de la revista *Zeitschrift für Theologie und Kirche* y de la significativa respuesta de G. Ebeling a lo propuesto por Käsemann. Mis apreciaciones irán en un último apartado.

I. LA MATRIZ APOCALÍPTICA DE LA PRIMERA CRISTOLOGÍA, SEGÚN KÄSEMANN

La intención última del trabajo de Käsemann "Die Anfänge christlicher Theologie"³ no le resulta clara al lector. Formalmente quiere exponer su versión de los orígenes neotestamentarios de la teología cristiana, los cuales, investigados con la metodología de la historia de las formas, mostrarían enraizarse en la apocalíptica. Esto no ofrece dudas. Pero diversos comentarios que Käsemann intercala en su texto rebasan con mucho ese propósito. Y particularmente dos: el *primero* sobre la gran deuda que tendría la teología para con la apocalíptica, por la vinculación

³ *ZThK* 57 (1960) 162-185; traducción castellana en E. Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Salamanca, Sígueme, 1978) 191-216.

entre fe, historia y escatología que, gracias a la apocalíptica, se habría dado en el primitivo cristianismo; *el segundo*, sobre la necesaria permanencia de la conexión fe/historia en la auto-comprensión de la misma fe, por mucho que hayan de fracasar los sistemas teológicos elaborados para dar cuenta de aquella.

Es obvio que estos comentarios desbordan los propósitos de una investigación histórico-formal (formgeschichtliche) como la que el comienzo del artículo promete exponer. Y muy bien lo percibieron los redactores de la revista en que se publicó, puesto que en abril de 1961 dedicaron a la discusión del artículo una de sus reuniones de trabajo ⁴.

Käsemann había expuesto muy detenidamente en su escrito, rastreando el texto de Mateo, el trasfondo polémico que tendrían muchos pronunciamientos doctrinales recogidos en ese Evangelio. Caracterizarían a ese trasfondo dos rasgos: el *entusiasmo* vivido inicialmente por las comunidades en que se acogió el anuncio de la resurrección, y la *perspectiva de desenlace apocalíptico* de toda conflictividad, doctrinal e histórica, en tanto que criterio de interpretación de la fe.

La temática del entusiasmo venía siendo objeto de interés desde su lanzamiento por E. Troeltsch a principios de siglo ⁵ y algunos discípulos de Bultmann le concedieron especial atención durante tiempo. No es de extrañar, porque el sesgo de la mentalidad bultmanniana, al querer fundar el origen de la confesión eclesial en la sola fe de la resurrección y no en la referencia al Jesús histórico, apenas dejaba otra posibilidad, para esa confesión, que el de una gran conmoción del espíritu vivida al asumir el mensaje "Jesús ha resucitado". Esa conmoción era muy parecida a lo que desde Troeltsch venía llamándose *entusiasmo*: una viva autoconvicción, surgida en individuos o grupos, de gozar de especiales favores divinos; sobre todo de iluminaciones e inspiraciones suficientemente fuertes como para transformar su visión total de la vida y su forma usual de proceder.

R. Bultmann, pues, había creído que la fe de la resurrección, y no un empeño racional por llevar a la práctica lo enseñado por Jesús, fué lo que *en primer término* configuró la mentalidad y vida de las primeras comunidades; siendo la inspiración e iluminación experimentadas al acoger el

⁴ Para esta reunión preparó G. Ebeling el texto que luego vamos a considerar.

⁵ Cf. artículo de Mc Cann sobre el entusiasmo en la *New Catholic Encyclopedia* vol. 5 (New York, McGraw Hill, 1975) 446-449.

anuncio de la resurrección lo que llevó a esas comunidades a dar autoridad a las enseñanzas e historias que se iban atribuyendo a Jesús, mezcla de recuerdos y elaboraciones no fiables. Pero varios discípulos de Bultmann, y en particular Käsemann, vinieron a preguntarse si ese enfoque de los orígenes del cristianismo no rebajaba éste a la categoría de los fenómenos psicológicos colectivos que pueden considerarse ilusorios⁶.

Y sin embargo la investigación histórica parecía dar la razón a Bultmann. Käsemann mismo, en el trabajo sobre los orígenes de la teología cristiana a que nos estamos refiriendo, reconoce que la predicación de las comunidades primitivas no resume originalmente la predicación de Jesús, sino que "en cierto modo" la sustituye por una apocalíptica inspirada en la resurrección. Como si las experiencias vividas a propósito de la resurrección "taparan" la relación con lo terreno e histórico de Jesús⁷. Y otros muchos exegetas están de acuerdo en que el Cristo de las primeras comunidades es el Jesús celeste, revelado en la resurrección, y no el Jesús histórico, reconocido en su proceder terreno⁸.

¿Casi puro *entusiasmo* entonces, el cristianismo primitivo, y afinidad con lo ilusorio casi ineliminable? Aquí es donde Käsemann hace intervenir la importancia de la escatologización de la cristología primitiva, demostrable, según su investigación de la historia de las formas, por las mediaciones apocalípticas con que dicha cristología discurre.

La mayor parte del artículo de Käsemann se dedica a investigar estas formas con la clásica minuciosidad propia del método histórico-formal. No pertenece a este contexto demorarnos en ello, sino más bien, en línea con lo que venimos planteando, rescatar los pasos lógicos de la elaboración del tema cristología —(apocalíptica)— escatología. Proceden de la siguiente forma. Ante todo afirma que, en las comunidades primitivas, dándose grandes diferencias y tensiones doctrinales, es sin embargo unánime la convicción con que cada una cree poseer el espíritu y guiarse por él⁹.

⁶ Cf. "The Jesus of History Controversy", en E. Käsemann *New Testament Questions of Today* (Londres, SCM, 1969) 23-65. Referencia, pp. 58-63.

⁷ Cf. p. 211 de la traducción citada en la nota 3. En adelante citaremos las páginas de esta traducción al referirnos a lo escrito por Käsemann en el artículo que comentamos.

⁸ Cf. por ejemplo *ThWNT*, vol. IV, artículo de Michaelis sobre el seguimiento de Jesucristo (pp. 661-668) y notas 31 y siguiente de dicho artículo.

⁹ Traducción de Käsemann citada, 192-201.

En un segundo paso Käsemann muestra cómo una tal posesión del espíritu se considera prenda de la parusía inminente y de la potencia de la misión para preparar el mundo cara a la apocalíptica llegada de la parusía¹⁰. Recíprocamente quedan vinculadas la posesión del espíritu y la lectura apocalíptica de la situación histórica: porque se cree experimentar la primera, se asume convencidamente la lectura apocalíptica de la marcha de los hechos; porque resulta confirmada por los hechos la lectura apocalíptica del mundo, se reafirma el convencimiento de la propia posesión del espíritu.

Finalmente el tercer paso quiere presentar a la apocalíptica como comienzo de la teología cristiana¹¹. Esto lo razona observando que lo nuclear de aquella teología incipiente se piensa, no a partir de los *ipsissima verba* de Jesús, sino a partir de las manifestaciones carismáticas del poder de la predicación, apocalípticamente entendidas como cumplimiento definitivo del señorío de Dios que adviene; "*como salvación que irrumpe de modo maravilloso incluso en la esfera de la corporeidad*"¹². Así la referencia de la predicación a lo que, desde la imaginería apocalíptica, se considera ser el curso *real* de la historia, se constituye en criterio de validez y clave de interpretación de la predicación misma.

Es en este sentido como la apocalíptica haría de matriz para el discurso teológico. El siguiente párrafo indica la forma en que Käsemann entiende esta afirmación:

Si Pablo y Juan identifican [...] el apostolado y la predicación del Evangelio, si enseñan el sacerdocio universal de todos los creyentes, si consideran a la Iglesia, no como una institución que se hace autónoma con respecto a su fundador, sino como el lugar de la epifanía del Kyrios Jesús, la cual no está a nuestra disposición, si ven al eón venidero ya presente en la predicación, de modo que deducen el milagro de la fuerza del Evangelio, es que se sostienen en un fundamento preparado por el entusiasmo postpas-cual. Porque, en una decisión de enorme alcance para la historia de la Iglesia, éste ha hecho del mensajero del Evangelio, en cuanto tal, el portador del espíritu de Cristo y el mediador de aquella salvación que irrumpe de forma maravillosa incluso en la esfera de la corporeidad¹³.

¹⁰ *Ibid.*, 203-211.

¹¹ *Ibid.*, 211, final.

¹² *Ibid.*, 212-214.

¹³ *Ibid.*, 213.

Y un caso concreto en que Käsemann cree que la apocalíptica habría funcionado como criterio teológico discernidor entre los entusiasmos válidos y los engañosos, mostrándonos que las comunidades, gracias a ese criterio, distinguían entre entusiasmo y entusiasmo, sería el aludido en el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios. Ella efectivamente nos muestra que existió ese cristianismo ilusorio. Pero también mostraría que la piedra de toque para desecharlo habría sido precisamente la referencia apocalíptica. Los entusiastas de Corinto creían que la resurrección ya había ocurrido y el mundo ya estaba salvado —creencias ilusorias como apenas podemos imaginar otras— y Pablo no les opone referencias al Jesús histórico. Les habría opuesto la convicción apocalíptica de que una transformación de la realidad del mundo tiene que producirse para que se consume la salvación¹⁴.

Aquí aparecería cómo pertenece a la convicción apocalíptica la idea de que la resurrección afirmada por la fe es parte y comienzo de una transformación del mundo materializada en hechos constatables. Y en ese sentido esa convicción apocalíptica es, por supuesto, criterio teológico *negativo* (una interpretación de la fe de la resurrección que no incluya esa materialización realista de lo aportado por Jesús no puede ser una interpretación correcta). Pero también funciona como criterio teológico *positivo*: la proclamación de la resurrección y Jesús mismo tienen que legitimarse dando cuenta de las transformaciones del mundo que se consideran iniciadas con ellos (*hacia el futuro*, realizando los esquemas de advenimiento de la vida nueva y deseable que se corresponden con la apocalíptica de la resurrección; *hacia el pasado*, descifrando la ley interna del mal que ha debido quebrarse para que sobrevenga la vida deseable). Käsemann comenta:

Estamos tocando la primera comprensión cristiana de la historia, de la que dependerán todas las siguientes. Se trata de la concepción de un curso paralelo, aunque dirigido antitéticamente, de la historia de la salvación y de la historia de la perdición, curso que encuentra su criterio y su objetivo en la parusía del Hijo del Hombre Jesús. No se puede discutir, ni mucho menos, el carácter mítico de esta visión de la historia. *Pero es sin duda demasiado fácil querer reemplazarla sencillamente por las ideas modernas sobre la historicidad de la existencia, que nos llevan a descomponer el*

¹⁴ *Ibid.*, 215.

contexto histórico en una sucesión de situaciones más o menos distintas, a reducir el porvenir de Dios al futuro del hombre, a comprender el presente en primer lugar a partir de la exigencia colocada sobre nosotros y finalmente el pasado como pretexto o modelo de la decisión que hemos de tomar nosotros. Hay realmente muy pocas oportunidades para que semejante concepción ética de la historia le permita conservar su carácter escatológico. Al contrario: puede afirmarse que sólo la apocalíptica ha hecho posible un pensamiento histórico en el terreno del cristianismo. Pues lo mismo que para ella el mundo tiene un comienzo y un fin bien definidos, también la historia se desarrolla a sus ojos en una dirección determinada, sin repetirse, estructurada por la sucesión de períodos que es preciso distinguir claramente entre sí. De esta forma cada uno de los hechos aislados recibe su lugar concreto, su carácter único y su ordenación dentro del conjunto, que son los criterios del pensamiento histórico. De aquí se deduce la necesidad, no solamente de predicar el kerigma de Jesús, sino de contarle¹⁵.

Es fácil ver en este párrafo la oposición de Käsemann a dos estratos de ideas que, según él, dan lugar a una interpretación inaceptable de la fe. El primero, más de superficie, es el de la teología existencial, el cual pone la efectividad de la fe en el modo como los creyentes asumen su "*historicidad*" momento a momento, liberándose de la maldición de la ley. Conforme a dicha teología la experiencia individual e interna se hace criterio de la virtualidad salvadora de la resurrección, pero una experiencia que retorna siempre igual a sí misma: "la gracia me libera". Y al retornar así, siempre igual en cualquier contexto, carece de los rasgos que caracterizan al hecho histórico (inserción en una cadena de sucesos temporalmente vinculados entre sí, dirección hacia algo objetivo, irrepetibilidad). Por eso no mantiene el carácter escatológico (definitividad irrepetible del hecho "Jesús" y ordenación última del mundo a Él).

Todo esto incide en un segundo estrato de ideas epistemológicamente más básico, al cual Käsemann alude aquí sin explicarlo: una fe de la resurrección cuyas virtualidades sólo afectan a la experiencia interna no podría distinguirse de las representaciones inspiradas por un entusiasmo psicológicamente ilusorio. Sólo una objetivación y materialización de las consecuencias de lo creído, conforme a esquemas definidos desde eso creído, mostrarían lo que la fe puede significar en la práctica. Pero esa

¹⁵ *Ibid.*, 205 y ss. Los subrayados son míos.

objetivación y materialización sólo es posible tratándose de hechos históricos, dotados de los rasgos que caracterizan a los hechos históricos.

Por eso la fe cristiana no podría renunciar a acordarse de sus historias de salvación y perdición sin diluirse en entusiasmos subjetivos. No le basta remitirse a la "*doctrina*" evangélica (*el evangelio* de que a veces hablamos los teólogos y no teólogos). Necesita *los evangelios* relatados originalmente, y siempre nuevos relatos de lo que vino a ocurrir con Jesús y de lo que ello está siendo y debe llegar a ser¹⁶.

Hacia ello orientaría la apocalíptica cristiana primitiva, cuyo centro es

la llegada de Dios y de su Cristo como Hijo del Hombre escatológico, llegada que puede también describirse como una demostración de la justicia de Dios. De ella es de la que tienen hambre y sed aquellos a los que se dirige la cuarta bienaventuranza, esto es, el cumplimiento del derecho divino en esta tierra que es la nuestra. Y me parece que se trata exactamente de lo mismo en la doctrina paulina de la justicia de Dios y de nuestra justificación que, en consecuencia y desde el punto de vista de la historia de las religiones, yo deduzco de la apocalíptica. Esta es la única razón por la que la parénesis cristiana primitiva podía fundamentarse ante todo y sobre todo en la apocalíptica. El derecho de Dios sobre nuestra tierra no se presenta ya entonces como cuestión de un porvenir lejano, aun cuando solamente la parusía tenga que revelarlo por completo. Hasta entonces se realiza también en la obediencia de los que aguardan ese momento, que escuchan como concerniente a ellos la proclamación profética de los criterios del juicio final y que la dan a conocer al mundo entero¹⁷.

Para Käsemann esto es lo esencial que aportó el enfoque apocalíptico en los inicios de la teología y lo que ésta, de una u otra forma, necesitaría reactualizar hoy. De otra manera, sin duda. Porque los elementos míticos y las insuficiencias humanas habrían conducido a grandes equivocaciones en la auto-interpretación del cristianismo primitivo —comenzando por todo lo tocante a la proximidad de la parusía—. Por eso el enfoque apocalíptico hubo de abandonarse y se abandonó. Y sin embargo tenemos que recordarlo y aprender de él, hoy mismo todavía. Esta es la razón por la que Käsemann termina así su artículo:

¹⁶ Cf. *ibid.*, 206.

¹⁷ *Ibid.*, 214.

¿Podríamos decir que, incluso en este punto, la apocalíptica primitiva sigue siendo el modelo de lo que ocurre continuamente en el curso de la historia de la Iglesia? ¿Habrá existido alguna vez un sistema teológico que no haya naufragado? [...] Todos los grupos contradictorios que se combatieron en el Nuevo Testamento han desaparecido, arrastrando consigo sus proyectos teológicos. Sólo ciertos temas fundamentales de la predicación fueron transmitidos de una generación a la siguiente, manteniendo la continuidad de la historia de la teología.

No obstante, aunque veamos y sepamos todo esto, no deberíamos encontrar en una doctrina de la retribución, que es posible percibir por todas partes, el tema central de la apocalíptica postpascual. El Nuevo Testamento le debe demasiado a esta apocalíptica para que podamos decir que con ello ya hemos pagado nuestras deudas. Su tema central era la esperanza en la epifanía del Hijo del Hombre que venía para su entronización. Y podríamos preguntarnos si puede existir y tener legitimidad una teología cristiana que deje de lado este tema, el cual brotó de la experiencia de pascua y determinó la fe pascual¹⁸.

Esta manera de terminar dejaba abierta una gran pregunta, que es el tema central de mis reflexiones en todo este trabajo: si hoy no deberíamos esforzarnos por una escatología que se centrara menos en los novísimos y que además superara la antropologización y el formalismo ético. Pero cuando Käsemann publicó su trabajo la situación era distinta y en ella las orientaciones de la teología existencial eran las más desafiadas por el contenido del texto revisado. Hacia ellas nos volvemos, para avanzar indirectamente hacia nuestro propio objetivo.

iv

II. G. EBELING SOBRE APOCALÍPTICA, ESCATOLOGÍA E HISTORIA

Las bases del debate que planteó G. Ebeling en la redacción de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, a propósito del trabajo de Käsemann¹⁹, se introducen con unas notas previas y unas apreciaciones terminológicas aparentemente conciliadoras. Las notas previas recuerdan que el trabajo del historiador y el del dogmático se guían, en el campo teológi-

¹⁸ *Ibid.*, 216. Me he permitido cambiar algo la traducción que estoy citando, para mejor ajustarla al texto original.

¹⁹ Cf. más arriba, texto relacionado con la nota 4.

co, por un mismo interés, realizándose con una misma responsabilidad: hacer teología. O sea, una reflexión que se responsabiliza de lo dicho sobre Dios al anunciar su mensaje. Por su parte las apreciaciones terminológicas se refieren a la escasa precisión con la que Käsemann habría usado el término "apocalíptica".

Partiendo de esta imprecisión formula Ebeling el primer gran interrogante que le suscita el trabajo de Käsemann. Este último subrayaba la función de discernimiento entre el entusiasmo sano y el entusiasmo ilusorio, desempeñada en el discurso neotestamentario por la obligada referencia a las realizaciones históricas que se seguirían de los enfoques apocalípticos. Pero Ebeling observa que también los enfoques apocalípticos, no sólo el entusiasmo, habrían estado necesitados de discernimiento en los orígenes del cristianismo. Y entonces no podrían ser ellos la piedra de toque de la buena teología. Dice así:

Igual que subraya Käsemann, con razón, que debió poder discernirse entre entusiasmo y entusiasmo [...], también habría de subrayarse, con la misma razón, que debió poder discernirse entre apocalíptica y apocalíptica. Pues aunque los comienzos de la cristología tienen lugar conforme a un pensar apocalíptico, no puede en todo caso hablarse de que se diera entre la apocalíptica recibida y la cristología incipiente una identidad obvia. [...] *La clase y forma de la apocalíptica en que tomó forma la respuesta al anuncio de la cercanía de Dios, hecho por Jesús, no estaba en modo alguno claramente predeterminada y ella, por eso mismo, no podía constituir un criterio suficiente para juzgar sobre la validez de la respuesta.* Por eso el componente apocalíptico, aunque podía tenerse en cierto modo por indispensable y, entonces, incluso como un criterio de validez, pero todavía así no resolvía la cuestión de la legitimidad del hablar sobre Jesús. Alusiones a términos-clave como *epifanía divina, entronización de Dios y de su Cristo como Hijo del Hombre Escatológico, Manifestación de la Justicia de Dios*, etc. podían ser, en cierto sentido, interpretaciones necesarias de la fe en Cristo, pero no podrían asegurarnos su recta comprensión por mucho que se recalcará su carácter apocalíptico (y uno diría, menos aún cuanto más se subrayara su carácter apocalíptico) ni, por tanto, podrían asegurar la recta interpretación de la fe. [...] Pues la estructura fundamental de la aplicación de todos los títulos cristológicos e interpretaciones del kerigma es: que ellos sólo se entienden bien en la medida en que por sí mismos se autointerpretan. Es decir: corrigen su significado anterior o incluso rompen

con él. Pues, ¿qué le significa a uno ya la proclamación "Jesús es el Cristo", si lo que significa Cristo no se aclara en función de Jesús? ²⁰

Piensa pues Ebeling que el marco de referencia apocalíptico, por la ambigüedad a que estuvo abierto en sus utilizaciones literarias, no pudo haber funcionado —en el sentido en que lo pretendía Käsemann— como desencadenante y criterio de la responsabilización primera de la fe.

Retoma luego el texto, después de discutir las expresiones del trabajo de Käsemann tocantes al fracaso de todo sistema teológico, la cuestión planteada en dicho trabajo a propósito de la conveniente localización de la reflexión escatológica en el conjunto de la dogmática. Lo hace en tres pasos. *Primero*, frente a la idea de que dicha reflexión debería *re-situarse* al comienzo, observa que no podría hablarse propiamente de un *re-situarla* ahí, porque nunca habría habido una teología sistemática que partiera de la escatología. *En segundo lugar*, preparando el camino para su toma de postura favorable al mantenimiento de la escatología en su actual localización conclusiva del dogma, examina lo sucedido con el planteamiento histórico-salvífico, que fué el que la llevó a esa localización conclusiva, una vez fracasada la apocalíptica, para salvar la comprensión escatológica de la fe. *Finalmente* evalúa positivamente la reducción de la escatología al tratamiento de los novísimos que se impuso al perder vigencia el enfoque histórico-salvífico. Nos interesan aquí sobre todo los puntos 2 y 3.

El texto de Käsemann parecía querer significar que la comprensión histórico-salvífica, al situar al final de la dogmática la consideración teológica del desenlace de la salvación, había contribuído a la *descristologización y filosofización* de la teología, y que esa situación habría sido el plano inclinado sobre el cual la fe tendería a entenderse reductivamente como ética y antropología, equiparándose —sin pretenderlo— a otras formas históricas de entusiasmo.

Ebeling no discute directamente la cuestión de si la localización de la escatología al final de la dogmática ha contribuído a la descristologización y filosofización de ésta. Pero acepta de pasada que la comprensión histórico-salvífica se fundaba últimamente preconstruyendo una doctrina sobre Dios y sobre el fin último del hombre, a propósito de la cual, o además

²⁰ *ZThK* 59 (1972) 235 y ss. La traducción es mía, el subrayado pertenece al texto original.

de la cual, se desarrolló una teoría del conocimiento teológico en diálogo con la filosofía.

Esta estructuración de la dogmática habría entrado en crisis, y con ella la misma dogmática. Y dos aspectos de esta crisis serían de interés, en relación con los temas tratados por Käsemann: uno, que el esquema histórico-salvífico, paradójicamente, expone la dogmática a la ilusión de la intemporalidad; otro, que dicho esquema presupone como obvia la comprensión histórico-salvífica por él mismo explanada.

Si estos dos inconvenientes han contribuido al cuestionamiento del esquema histórico-salvífico, y con ello a la entrada en crisis de la teología clásica, entonces deberá el teólogo de hoy aclarar como se abre su discurso hacia el tiempo y cómo instaura su forma de comprensión. Para lograrlo toda la teología, particularmente la cristología y la soteriología, habrían de hacerse integralmente escatológicas. Así la escatología se convierte en condición de un hablar correcto sobre Dios en vez de recluirse vergonzantemente en un tratado sobreañadido a una dogmática no escatológica.

Así las cosas, no carecería de sentido, incluso es conveniente, que se incluya al final de la sistemática teológica un tratado especial de escatología consagrado a la discusión de *las representaciones* apocalípticas y de *las cuestiones* a que ellas obedecen²¹. La función de ese tratado no sería explicar la dimensión escatológica de la fe, que ya habría quedado establecida en la cristología y al desarrollar la doctrina sobre Dios. Se referiría sobre todo al correcto hablar sobre la salvación de Dios, que en correspondencia con una soteriología adecuada evitaría mirarla como algo de pura trasvida o como logro (o premio) de las obras de la ley.

Es verdad que la herencia transmitida a la teología por la cristología inicial, apocalípticamente orientada, impone a los teólogos de todo tiempo la tarea de pensar conjuntamente a Dios y al tiempo, en nombre de Jesús. Para ello habría servido en un momento dado la apocalíptica, pero aportando consigo unos encuadramientos del acontecer que a la larga hubieron de sustituirse porque no podían servir para comprender la cristología fuera del ámbito judío.

En este sentido, el propósito de pensar en mutua conjunción a Dios y a la historia

²¹ *Loc. cit.*, 238 y ss.

... lleva necesariamente a una crítica de la apocalíptica. Y no por cierto a una reinterpretación de ella en los términos de ascendencia hegeliana, de una concepción revelatoria de la historia universal. Sí en cambio asumiendo que Dios, mediante su palabra, muestra su poder sobre la historia, en tanto que pone fin al poder de la historia liberando al hombre para el presente que Él mismo le otorga²².

III. ESCATOLOGÍA, HISTORIA Y CRISTOLOGÍA HOY

La última cita de Ebeling nos devuelve a nuestra situación de hoy. Efectivamente hoy la teología, y más especialmente la cristología, se confrontan con un mundo en que los campos parecen estar divididos entre un presentismo, que rechaza como especulación e ideología lo que podría ensanchar hacia el futuro sus planteamientos, y un utopismo tenaz que no acepta encerrarse en las limitaciones del presente. El primero asume la temporalidad en lo que tiene de devoradora, se atiene a la historicidad pero no quiere proyectarse hacia la historia por venir. El segundo asume la temporalidad convencido de que es redentora, pero con una redención que rompe con el presente y no se lee en él.

La teología paralelamente parece retirarse de los ámbitos presentes en que se construye la historia. Hacia una intimidad secreta, por un lado, que ante todo quiere mantenerse realista; es su forma de presentismo. Hacia un idealismo testimonial por otro, que se atiene tenazmente a esperanzas utópicas leídas en el Evangelio; ahí encuentra una precaria apertura hacia el futuro. Y en ambos casos Dios y la historia se pensarían por separado.

Ambas tendencias se fundarían en modos distintos de entender a Jesús, y por tanto en cristologías distintas. En la primera el llamamiento de Jesús convoca sobre todo a la fidelidad para con los hechos y situaciones del presente, porque Dios no está ausente de ellos. En la segunda el llamamiento de Jesús resuena sobre lo más presente de las circunstancias, pero convoca a la fidelidad para con los valores y promesas del futuro. Pero en ninguno de estas dos cristologías se explicitan y razonan las orientaciones que las distinguen, como si no tuviera relevancia teórica el paradigma que en la práctica las opone.

²² *Loc. cit.*, 240 y ss.

Esta es la cuestión de fondo que actualmente plantearía la relectura de los artículos de Käsemann y Ebeling anteriormente comentados. Paso a explicar y a señalar cómo este cuestionamiento aconsejaría hoy una mayor profundización en las perspectivas escatológicas de la cristología.

En primer lugar avancé la opinión de que la fe tendería hoy a retirarse de los ámbitos en que se construye la historia, bien hacia la intimidad o bien hacia un utopismo testimonial. No se refiere esta opinión a aquellos ámbitos en que se mueven los personajes más poderosos y conocidos, las figuras de los gobiernos, las grandes empresas o los medios de comunicación de masas. Desde hace 50 años está hecha la crítica de aquel género de lectura de la historia que todo lo atribuía a los reyes y a los grandes genios militares, sin acordarse de pensar en los pueblos que les siguieron y pudieron no haberles seguido. Y también está ya claro que, como los media dependen de las audiencias y las empresas de los consumidores, no sólo al revés, es ilusorio el intento de explicar la eficiencia de los primeros ignorando lo que pasa con los segundos a no ser que se tenga a éstos por marionetas.

Pero no lo son. Sobre todo en los espacios de encuentro creados por el trabajo, el amor, la amistad, el sufrimiento y la enfermedad, la educación... Todo ello lo incluimos en la llamada "vida cotidiana", que en un sentido técnico se ha definido como un conjunto de prácticas sociales compartidas, espontáneamente asumidas y recreadas para ir resolviendo las necesidades comunes y corrientes de la vida²³.

En estos espacios de vida cotidiana, sobre la base de los sufrimientos y logros del día a día, es donde emergen los principios del sentido común local de cada pueblo y época. Pues bien: sobre estos principios se asienta el movilizarse o retraerse de las muchedumbres anónimas ante las decisiones de los poderosos y los retos de las innovaciones técnicas y sociales. O, abusando de una expresión unamuniana, es en la *intrahistoria* donde se construye la historia. Y es de esa "intrahistoria" de donde pienso que la fe se ha retirado hacia la intimidad o hacia planteamientos utópicos.

²³ Cf. por ejemplo, H. Garfinkel "Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen", en Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* (Hamburg, Rowohlt, 1975) 189-262; K. Berger / T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, parte 1, apartados 1 y 3. Sintetizo sus aportaciones en "La construcción social de la experiencia religiosa", en E. Dou (ed.) *La experiencia religiosa* (Madrid, UPCO, 1989) 273-293; referencia pp. 286-291.

En cuanto a estos últimos, porque ellos son un horizonte ajeno al de la cotidianidad compartida, que siempre está de por sí anclada en lo inmediato, e incluso es amiga de lo sancho-pancesco. La utopía puede figurar en ella como ensueño o evasión, pero no como factor influyente en el espontáneo manejo de las cosas. Pues uno, tratándose de éste, si ha soñado lo utópico, en seguida se dice: "pero *ahora* la vida sigue, hay que atenerse a ella", y retorna a lo inmediato dejándose de utopías. Utopizar es cosa ajena a la "intrahistoria" y le saca a uno de ella.

No es tan evidente, a primera vista, que el centrarse en un Jesús íntimamente sentido sea retrotraerse de la intrahistoria cotidiana. Más bien parecería que da a ésta una especial densidad. Pero precisamente lo denso e íntimo eleva la espontaneidad cotidiana a un nivel de reflexión que la individualiza fuertemente y con eso la transforma en algo *no-corriente, no espontáneamente vivido como cosa de todos*; en algo privado. Y la intrahistoria no se estructura con vivencias privadas, aunque sea el lugar donde éstas se elaboran y pueden refluir hacia la común convivencia, digeridas por el común sentir del sentido común local.

Pienso, por tanto, que una fe mantenida como dimensión del sentir íntimo o del sentir utópico, es una fe *añadida* a la vida cotidiana, no constitutiva de ella. Y, dando un paso más, entiendo también que esta clase de fe se ha retirado del lugar donde la situó Jesús y donde estuvo en sus inicios —precisamente en esa cotidianidad desde donde un día hizo historia²⁴ y hoy no la estaría haciendo.

Que Jesús la puso ahí es un convencimiento poco discutido entre los teólogos. Frente a una religiosidad sacral, que se estructuraba al margen de lo profano, frente a una actitud gnóstica o idealista, que la espiritualizaba separándola de lo corporal, frente a una religiosidad judaicamente apocalíptica, que alejaba la salvación hacia el futuro. Porque Jesús proclamó la presencia de la salvación *ya* para cada tiempo, hasta en lo corporal significado por los signos de las curaciones, hasta en lo terreno de la ruptura con las discriminaciones. Una clase de fe a la cual —según la expresión de Ebeling— sólo podría corresponder una teología *capaz de pensar a Dios con el tiempo y al tiempo con Dios*. No a Dios por un lado, separado del presente terreno de cada día, y al tiempo por otro lado,

²⁴ Explané este punto de vista en *Cuando hoy vivimos la fe* (Madrid, Paulinas, 1995) 298-300.

sanchopancescamente encerrado en sí mismo o voluntarísticamente empecinado en utopías sin presente.

Y sin embargo la situación contemporánea estaría ahí. Con un cristianismo que apenas puede representarse a Dios de otra forma que como intimidad intemporal o utopía lejana. O quizá sólo de estas dos maneras a la vez, tratando de compensar el intimismo de la primera con un terre-nismo disociado del ahora.

Ahora bien: las distintas formas de representarnos a Dios, puesto que la teología no acepta que se decidan al margen de lo manifestado en Jesús, tendrán que tener su raíz en alguna cristología. Y eso habrá de ocurrir con las dos actualmente dominantes, la intimista y la utópica, así como también con la combinación de ambas: todas ellas estarán enraizadas en una cristología implícita que hace de Jesús, incluso sin quererlo, un profeta para la intimidad, o un utópico impotente ante el hoy, o quizás una combinación consoladora de ambas figuras. Al teólogo le correspondería la tarea de explicitar y sanear esas cristologías deficientes.

No se proponía este trabajo realizar esa tarea pormenorizadamente, y ni siquiera esbozarla. Su propósito era sencillamente plantearla y subrayar, *primero*, que en la situación de hoy es central aclarar la manera de estar Dios, el Dios revelado por Jesús a quien querríamos atenernos los cristianos, en el presente y en el tiempo. Y *segundo*, que el acceso a la fe en ese Dios que así está con nosotros en nuestro ahora depende de la manera como tomemos y entendamos el mensaje de Jesús.

Käsemann insistía en dos aspectos de la apocalíptica cristiana primitiva, que habrían contribuido a evitar en el entusiasmo cristiano primitivo las desviaciones hacia la intemporalidad y el intimismo: la comprensión temporalizada de de cada eventual presente, como eslabón constructivo ya de un final esperanzado, no utópicamente desconectado del ahora. Y la materialización del avance del tiempo en signos sociales y físicos de su progresar hacia el futuro. Reconocía el carácter mítico de los esquemas apocalípticos del avance del tiempo y de la semiótica (o determinación de los signos) de su realización. Pero creía que no se podría comunicar adecuadamente la manera de estar Dios con nosotros en el tiempo sin situar a Jesús y a su seguimiento en un esquema de avance de los tiempos y sin el esbozo de una semiótica adecuada para reconocer ese avance.

Las razones por él aportadas son fuertes, y adquieren mayor relieve a la luz de las actuales tendencias a la privatización de la fe y/o a su reducción a utopismos no precisamente iluminadores para la acción.

Pero no ofrece alternativas al diseño apocalíptico del avance de la historia, considerado por él mismo como mítico y hoy día inaceptable. En cuanto a nosotros, las decepciones vividas en la última década con respecto al avance social de la historia, y con respecto a los que teníamos por signos de ese avance, no son ajenas a las tendencias intimistas y privatizadoras de lo cristiano y al giro voluntarista del actual utopismo, escasamente abierto a pensar los hechos en su cruda testarudez.

No creo, por mi parte, que se haya trabajado suficientemente en una reinterpretación de la marcha de los tiempos —o sea de la historia— acorde con la experiencia del mundo de hoy, desengañado de la especulación no menos que de la apocalíptica²⁵. Menos aún se ha reflexionado sobre la semiótica (o determinación) de los signos que nos llevarían a percibir y diagnosticar los ritmos de la historia (o del tiempo)²⁶. Y opino que esta reflexión tendría que atenerse a dos principios nada fáciles de asimilar por la teología.

El primero sería el de la precaria unidad perceptible en la historia, que aconseja un acceso a ella metodológicamente pluralista. El etnocentrismo occidental ha velado esta evidencia, tomando por perceptible en el terreno de los hechos concretos lo que no es, en todo caso, sino una deducción filosófica global, acerca de la cual no sabemos como se implementa en cada una de las situaciones particulares. De ahí que los signos del avance histórico tengan que particularizarse según los distintos contextos.

El segundo principio sería el del carácter sistémico de los signos, en virtud del cual no alcanzan ellos a precisar su referencia sino cuando se descifran con arreglo a un sistema estructurado de significaciones, soportado o mantenido por una comunidad interpretante (de la cual son ejemplo las sociedades que utilizan una misma lengua). Si tenemos esto en cuenta, los signos a que debe atenderse son los pertinentes para la historia compartida de una comunidad.

²⁵ Me he referido extensamente a las cuestiones con ello relacionadas en *Escatología I* (Madrid, UPCO, 1989) 132-151. También en "Fragmentariedad de la historia y teología": *Ciencia Tomista* 118 (1991) 415-440.

²⁶ *Gaudium et Spes* abrió el camino para este trabajo cuando en su número 4 reconocía el deber eclesial de escrutar los signos de la época para responder a los interrogantes de cada generación. Pero ese camino no se ha recorrido, creo que debido a las concepciones insuficientemente maduras de la unidad del tiempo histórico, y de la naturaleza de los signos, con que se escribió este documento conciliar. En el campo teológico no se habría profundizado luego suficientemente en esas dos cuestiones.

Conforme a estos dos principios, las *mediaciones* terrenas del avance de la salvación tienen que leerse, de entrada, por cada comunidad, en términos de la historia real vivida por esa comunidad y en términos de la historia que ella, conforme a su situación y llamamiento, puede realísticamente proyectar. O dicho de otra manera: cada comunidad, desde la conciencia de su historia y de sus posibilidades más o menos carismáticas, sería la que debe ver *cómo entiende y cómo realiza el llamamiento a entrar en el reino anunciado por Jesús; un reino que no es exclusivamente interioridad y tampoco advenimiento utópico desconectado del ahora.*

Este planteamiento básico o "de entrada" dejaría sitio, en su posterior desarrollo, para una doble apertura: hacia nuevas perspectivas abiertas por otros avances hacia el Reino realizados por otras comunidades, y hacia otras nuevas perspectivas abiertas por la acción e iniciativa con que Dios recicla el mal para de todas maneras llevar la historia a su fin²⁷.

La cristología de hoy necesitaría precisar cómo la misión y anuncio de Jesús, su forma de manifestarse en el mundo, demanda esta clase de seguimiento y hace presente esa manera de acercarse Dios a la humanidad. Hoy, para entender a Jesús, no basta decir "*se encarnó y se hizo hombre*", como si la bajada del escalón metafísico "*espíritu → carne*", o la identificación con una humanidad genérica, explanaran suficientemente el modo como Dios se hizo presente entre nosotros. Habría querido hacerse presente en una porción concreta de humanidad, hablando en los términos en que hablaba una pequeña comunidad histórica. Y además, por añadidura, ya la fe naciente, atestiguada por el Nuevo Testamento, entendió que Él permitía y quería que quedaran desbordados, conforme a nuevas contextualizaciones culturales, los términos en que Él mismo se había expresado.

Esta manera de hacerse presente Jesús, llamando a una plenitud última de la humanidad, pero a través de respuestas compartidas comunitariamente en los ámbitos plurales de su actual escucha, es lo que demandaría una profundización escatológica de la cristología, atenta a los modos como actualmente puede comprenderse y hacerse la historia.

²⁷ W. Pannenberg ha subrayado esta dimensión del proceder de Dios en la historia en "Acontecer salvífico e historia", en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca, Sígueme, 1976) 211-275. Referencia, pp. 269-275.