

EL RETORNO DE LA ESCATOLOGÍA

La escatología ha marcado la teología cristiana del siglo XX. Aunque el retorno de la escatología no ha estado exento de problemas, no se ha producido sin abundantes frutos. El autor del presente artículo se propone mostrar que justamente el interés por la escatología ha llevado a los teólogos del siglo XX a interesarse por la historia, o sea, por la marcha real de nuestro mundo. En un mundo desencantado, en una sociedad bloqueada, con una juventud desesperanzada, la esperanza del Reino de Dios es capaz de movilizar enormes esperanzas.

Le retour de l'eschatologie, Recherches de Science Religieuse 84 (1996) 219-251.

El retorno de la escatología tiene también su lado oscuro. En la pastoral se abordan poco, y no sin titubeos, los temas del infierno, el purgatorio y el cielo. Y las publicaciones que sobre dichos temas han logrado algún éxito no se deben a teólogos de profesión. Incluso a nivel de resurrección han surgido dificultades. Sobre todo tratándose de la resurrección de los cuerpos y la parusía, o sea, del objeto colectivo de la esperanza cristiana.

Pese a esto, el balance no deja de ser positivo. Cuando se espera a alguien, cuando se aguarda que algo acontezca, todo es posible en la historia. El final ya no se considera como el momento en que el miedo prevalecerá sobre la esperanza. Invocar a Dios es una manera de abrir un futuro a nuestros contemporáneos. El Dios de Jesucristo deviene entonces un Dios lleno de promesas. Con los ojos puestos en la cristología, la escatología cristia-

na afirma algo importante del mal vencido por el bien, de un Dios que está constantemente en busca de la humanidad, para abrirle un porvenir. Lo que hoy parece imposible se convierte en posible.

No pretendemos esbozar una historia de la escatología en el siglo XX. Escogemos a cuatro grandes teólogos. *R. Bultmann* fija su atención en el sentido escatológico de la vida y de la predicación de Jesús y en la decisión que reclama. Atento a los acontecimientos de la historia, *J. Moltmann* centra su reflexión en la comprensión escatológica y se pregunta sobre la fidelidad de Dios en lo que acontece a Jesús. *J. Moingt* muestra todo lo que el teólogo puede sacar, si parte de la resurrección de Jesús y no de especulaciones sobre el Verbo encarnado. *W. Pannenberg* se sitúa en la perspectiva del fin de la historia y ve en la resurrección de Jesús la «prolepsis» de la parusía.

El fin de la historia

Para ver cómo la escatología va adquiriendo relieve, comencemos por lo más abrupto y personal del trasfondo en el que surge. Desde el comienzo de mis estudios, las teologías del Crucificado me fascinaron. Parecía responder a nuestras preocupaciones en los años setenta. Cuando comenzábamos a nacer a nuestra conciencia humana tras el Vaticano II y los sucesos de mayo del 68, nos preguntábamos si la humanidad europea no había tocado fondo con el drama nazi, cuya realidad dolorosa meció nuestra infancia. Nacidos tras la segunda guerra mundial, no habíamos conocido a aquellos familiares que no volvieron a su tierra natal. A nuestros antepasados les estábamos muy reconocidos, no sólo por haber resistido a la barbarie nazi, sino también por haberse entregado a la tarea de la reconstrucción de Europa con las heridas todavía sangrantes. Pero al mismo tiempo nos sentíamos impotentes para comprender lo que nos pasaba: mientras nuestros padres habían atravesado la noche y la bruma para vivir sólo humanamente, nuestra generación parecía sacrificar mucho al hombre unidimensional y a los ídolos de nuestra sociedad de consumo.

En este contexto, pensamientos «fuertes» como los de Hegel y Moltmann, marcaron a los hombres y mujeres de nuestra generación. Ellos nos ayudaron a pensar «nuestro presente» y nuestra tarea de ser humano más allá de las múltiples y acuciantes cuestio-

nes del momento. Es en este contexto de carne y sangre, guiados por grandes testimonios, que eran a la vez grandes maestros, como nos alcanzó la problemática del «fin de la historia». Se nos decía que la hora de las grandes construcciones especulativas había pasado y que quedaba claro «lo que había dado de sí». Estábamos seguros de que ya no existía el «gran relato» para «pensar la vida». Y en este universo, en el que cada vez resultaba más difícil vivir libre, muy a pesar nuestro nos alcanzaron los filósofos de la historia y los pensamientos del «fin de la historia». Por nuestra impotencia, es muy difícil permanecer ahí. Pero tampoco podemos evitarles. Cuando pretendemos criticarles, nos marcan profundamente. So pena de entregarnos a la portentosa tarea de negar nuestra misma humanidad, Hegel no dejará nunca de interesarnos.

Jesucristo es el acontecimiento escatológico

Bultmann (1884-1976) fue un gigante de la teología. Juntaba en una pieza al biblista que no cejó en su empeño de saber qué decía verdaderamente el NT y al teólogo que busca qué es lo que el NT dice a la humanidad del siglo XX. El término escatología menudea en sus escritos. Expondremos lo que este término significa para él. Luego situaremos la escatología en el conjunto de su obra. Sin olvidar el hecho de que supo integrar las investigaciones de J. Weiss y A. Schweitzer, quienes, a

caballo entre los dos siglos, fueron los artífices del descubrimiento del carácter escatológico del mensaje cristiano.

La concepción veterotestamentaria ve a Dios guiando la historia de su pueblo hacia un objetivo final que había de ser un porvenir glorioso. Con la afirmación del fin de la historia, la escatología es una novedad de la literatura apocalíptica del judaísmo tardío. Aunque en el NT confluyen ambas concepciones, en él prevalece la concepción apocalíptica. Para Pablo, y sobre todo para Juan, el acontecimiento escatológico está presente, no al final de la historia, como una catástrofe cósmica, sino como un acontecimiento de la historia que se inaugura con la venida de Jesús y que se repite a lo largo de los tiempos por la predicación y por la fe. Jesucristo es el acontecimiento escatológico, pero no tanto como un acontecimiento que se produjo en el pasado, sino en cuanto que él se dirige aquí y ahora a cada uno de nosotros por medio de la predicación. Para Bultmann, la escatología no constituye un acontecimiento que se producirá al final de la historia. Lo que es decisivo para la existencia es escatológico. Y lo decisivo ha tenido lugar en el acontecimiento Jesucristo y tiene lugar sin cesar en el acontecimiento de la palabra. El acontecimiento Jesucristo, el acontecimiento de la palabra y la existencia cristiana son escatológicos. La escatología no se representa en el teatro de la historia del mundo, sino que atañe a la historicidad de la existencia. El mundo no cambia.

Por el contrario, la actitud de la humanidad frente al mundo puede cambiar y, de hecho, cambia en la fe. El creyente, que pone su fe en Jesucristo, se convierte en una nueva creatura.

Al hombre que se lamenta y que dice "no le veo sentido a la historia y, por consiguiente, mi vida, que está ligada a la historia, tampoco tiene sentido", hay que responderle: "No mires la historia universal, mira tu propia historia. Cada instante presente contiene el sentido de tu historia. Por consiguiente, no puedes mirar esa historia como espectador. La debes considerar a partir de tus decisiones, a partir de tu responsabilidad. En cada instante sueña con la posibilidad de que sea el instante escatológico. A ti te toca despertarlo."

Bultmann nunca se apartó de la definición que dio de escatología en el primer artículo que, en 1917, escribió sobre el tema:

La escatología es el más allá por oposición al aquí abajo, la eternidad por contraste con el tiempo, el totalmente Otro, distinto del mundo y del hombre; en una palabra: Dios mismo y las cosas de Dios. Pero ella no es verdaderamente tal sino cuando se la piensa en el plano de la historicidad. No designa una trascendencia, que no sería más que una sobrenaturaleza o una sobrehistoria, un Algo de tipo superior. El Dios escatológico no es el ser invisible y espiritual de que hablan los griegos ni el Dios de la teología cristiana clásica ni el de la teología contemporánea, que define su alteridad por la categoría de lo suprahistórico (...). Él debe ser pensado como el Tú. Es el totalmente Otro, porque es nuestra

comprensión de sí, o sea, nuestro Señor (...). La escatología expresa la alteridad más radical —la de Dios—, que está constituida, no por su en sí, sino por su señorío.

Para saborear lo que Bultmann entiende por escatología, importa resituarse esta noción en el conjunto de su obra, especialmente respecto a la desmitologización, al kerigma y al binomio Dios-humanidad.

1. *Desmitologización.* Para Bultmann, los acontecimientos del fin del mundo —resurrección de los muertos, juicio final, etc.—, así como todo el discurso neotestamentario, debe ser desmitologizado. Todo el NT es mitológico. Como tal, no habla a la humanidad actual. La desmitologización tiene una fase negativa y otra positiva. El NT se representa el mundo y la humanidad como abiertos a la intervención de poderes exteriores. Criticar esta concepción es la parte negativa. Pero juntamente se le abre al teólogo una tarea positiva: clarificar la verdadera intención de las Escrituras. Contrariamente a lo que pretendía la teología liberal —eliminar el mito como la corteza, para quedar con el meollo, hecho de afirmaciones éticas—, desmitologizar es dar una interpretación existencial a los enunciados del NT. Si esta tarea se hace, el teólogo descubre, más allá de toda representación mitológica, la palabra escatológica, decisiva, que Dios pronuncia en Jesucristo. El resultado de la desmitologización es el siguiente: el ser humano, incluso el actual, descu-

bre que no está encerrado en una existencia devaluada, sino que puede alcanzar la posibilidad de una existencia auténtica.

2. *El kerigma.* El otro gran tema de la teología bultmaniana: la Palabra de Dios es kerigma, llamada a la decisión. Creer no es asentir a algo misterioso o incomprensible. Creer es comprender, es soltar la presa, para escuchar en la fe la Palabra de Dios en el kerigma. Este paso de la existencia inauténtica a la auténtica no lo puede hacer el ser humano, sino únicamente Dios y su Palabra. A la humanidad no le queda sino creer y comprender que el acontecimiento Jesucristo es radicalmente un acontecimiento de salvación: la acción escatológica definitiva de Dios que transforma radicalmente la situación humana.

3. *Dios y el hombre.* Con Bultmann se llega a un enfoque verdaderamente original de Dios. Dios no es un objeto del que uno pueda hablar desde un punto de vista neutro, porque es la realidad que determina toda realidad. Hablar de Dios desde un punto de vista exterior es no sólo «un error y una ilusión; es un pecado». Y, sin embargo, la teología no puede dejar de hablar de Dios. No es un discurso *sobre* Dios, sino el discurso *de* Dios. El Dios de que habla la teología cristiana es el Dios que se comunica a la humanidad y va a su encuentro. Habla del Dios que se revela. Acogerlo es creer. Así la fe es «el punto de apoyo de Arquímedes» que permite hablar de Dios. No

podemos hablar de él sino hablando de su palabra y de su acción que nos concierne. Pero hablar de Dios es, al mismo tiempo, hablar de la humanidad. La teología habla de Dios, no especulativamente, sino en cuanto que Dios actúa en la humanidad.

En realidad, se trata de una nueva teoría del conocimiento, que se comprende apelando al paralelismo entre la fe y el amor o la amistad. No tenemos ciertamente una experiencia inmediata de Dios. Pero, por experiencia, sabemos, lo que significa para la humanidad hablar de Dios en la fe. Con relación a la escatología, esta manera de hablar de Dios en la fe, es espera de Dios. Como el amante vive una espera llena de sorpresas, de una manera semejante el teólogo que espera el porvenir de Dios no puede representárselo: «La renuncia a toda proyección de nuestros deseos forma parte de la radical apertura de la fe al futuro de Dios. El sentido de las representaciones mitológicas de la esperanza, tal como lo desvela la desmitologización, es que estas representaciones nos hablan del futuro de Dios como del cumplimiento de la vida humana».

Esta dinámica poderosa no nos indica sólo cómo hablar de Dios. Nos informa también sobre la manera de hablar de la humanidad. Bultmann acepta el análisis existencial de Heidegger, que le ofrece el instrumento válido para identificar las estructuras de la existencia. La humanidad es considerada como exigencia, como apertura al porvenir: se escoge

con la decisión y se realiza con la acción.

Leer a Bultmann por el lado de su fuerza

Hagamos balance. Tanto si se trata de la desmitologización, como del kerigma, de Dios o de la humanidad, la escatología, entendida como lo que se nos da en Jesucristo y que se nos vuelve a dar en cada acontecimiento de la Palabra, ocupa siempre, en la teología de Bultmann, un puesto real. No hay duda: Bultmann es uno de los teólogos que ha contribuido a tomar conciencia de la importancia de la escatología, como tema teológico, en el siglo XX. Y lo ha hecho, porque muy pronto reconoció el valor de los trabajos de J. Weiss y A. Schweitzer.

En su obra de 1892 sobre la predicación de Jesús, subraya Weiss el realismo de la predicación apocalíptica de Jesús. El Reino que viene es, a la vez, el acontecimiento cósmico inminente del fin del mundo y el acontecimiento del «Hijo del hombre». En la misma línea, Schweitzer muestra que la escatología está ligada visceralmente a la persona y a la predicación de Jesús. La denuncia de la presentación de un Jesús como maestro de sabiduría, portador de un ideal moral, propia de la teología liberal, es un punto que ambos investigadores tienen en común. Pero sus tesis no fueron aceptadas. Para que sus puntos de vista penetrasen de nuevo en la exégesis hubo que esperar al famoso artículo de Bultmann de 1917 sobre la significación de

la escatología para el NT. Su *Jesús* (1926) expone una concepción que apenas iba a cambiar. Para Bultmann, hay que buscar en el judaísmo apocalíptico el origen de la esperanza de Jesús. Dios conduce a la nación judía a una victoria, pero también al fin de la historia. Es a este aspecto al que se adhiere el Jesús de los Sinópticos. El punto decisivo es el siguiente: Jesús no predica la inminencia por ella misma, sino para impulsar a los oyentes a decidirse. Su compromiso es la esencia del mensaje. Con esto el factor del futuro deja de ser temporal para convertirse en existencial. La escatología es interpretada en función de las categorías de Heidegger: el futuro determina el presente, él hace pasar el «poder-ser» a la categoría de la existencia (*Dasein*). La escatología mitológica de Jesús debe ser desmitologizada, para alcanzar una significación más profunda.

Bultmann abrió un camino. Después de los debates sobre el «Jesús de la historia», puede hacerse una lectura de Bultmann por el lado de su fuerza. Esta lectura positiva no renuncia a toda crítica. El proyecto de desmitologización debe aplicarse también a la obra de Bultmann. Con la crítica radical que ella representa, la escatología absorbe la historia y la esperanza experimenta una contracción que la privatiza y la relega a esperanza del alma individual. Habrá que esperar a Jürgen Moltmann para encontrar un proyecto articulado de teología escatológica, entendida como una escatología histórica, desa-

rollada en una teoría y una praxis de la esperanza.

Promesa, cumplimiento, universalización

Al abordar la escatología de Moltmann, nos interesaremos ante todo por la categoría de promesa que encuentra en el AT. Nos preguntaremos cómo y en qué la teología de la esperanza es una cristología escatológica y cómo permite ésta fundamentar la escatología. Luego intentaremos resolver un enigma: siendo así que con la *Teología de la esperanza*, se volvió Moltmann hacia el futuro, ¿por qué experimentó la necesidad de volver al pasado con el *Dios crucificado*? ¿Perjudica esta evolución a un pensamiento escatológico?

A diferencia de Bultmann, a Moltmann le importa el AT. La Biblia es, para él, el libro de las promesas. Pero la promesa se hace escatológica cuando se convierte en universal y radical. El porvenir se amplía a todos los pueblos. Y no se trata sólo de un porvenir que responde a las necesidades de la existencia humana, sino que va hasta sus límites extremos, más allá de la muerte. Al «escatologizar» la promesa, puede Moltmann repensar la novedad del Evangelio. Al ser éste promesa abierta sobre el porvenir de Cristo, no se limita a ser cumplimiento de las promesas, sino que las valida y confirma. La escatología cristiana se caracteriza, ante todo, porque nació en la Pascua. La resurrección de Cristo es promesa universalizada y radicalizada

que se ordena a toda la humanidad. Además, la *promesa* engendra la *misión*. La comunidad cristiana no existe por ella misma ni en función de una «eclesialización del mundo» ni para la búsqueda de un equilibrio de la sociedad. Ella vive de una promesa que se abre un horizonte de esperanza para toda la humanidad.

Cabe, pues, afirmar que la teología de la esperanza desarrolla una «escatología del futuro» y no una «escatología del presente», como la de Bultmann. Esto implica dos diferencias muy claras. La escatología no aplasta el futuro en el presente. Para ella, el futuro posee realmente un porvenir que, por añadidura, está abierto a toda la humanidad y no está sólo en función de la decisión de fe. La segunda diferencia se refiere a la relación filosofía-teología. Si, para Bultmann, la *filosofía existencial* juega un papel importante, para Moltmann la *filosofía de la esperanza* es, a la vez, fuente de la interpretación para la renovación escatológica de la teología cristiana y socio privilegiado de diálogo y confrontación. Pero la diferencia está en que la filosofía no conoce más que el futuro que adviene en el seno de la materia. En cambio, la teología conoce también el futuro que adviene como don de Dios. Este futuro se conoce por anticipación: en el acontecimiento de Cristo se anticipa el porvenir de resurrección y vida que Dios ofrece a toda la humanidad. La escatología de Moltmann es una escatología teológica e incluso cristológica.

Más bien podemos hablar, pues,

de una «cristología escatológica», a partir de la cual la obra de Moltmann plantea una pregunta temible: ¿cómo legitimar el paso de esa *Teología de la esperanza* al *Dios crucificado*? La respuesta a esta pregunta es fundamental para comprender cómo Moltmann fundamenta la esperanza cristiana sobre la resurrección de Cristo.

En una primera aproximación, observamos que en la *Teología de la esperanza* Moltmann entabla debate con la filosofía de la esperanza de E. Bloch. Su meditación apunta al porvenir y su objetivo es revitalizar la esperanza cristiana. En cambio, en el *Dios crucificado*, dialoga con la dialéctica negativa de la teoría crítica de la sociedad y con la teología judía del Holocausto, o sea, con los defensores de la tematización moderna del sufrimiento. Su reflexión se vuelve al pasado. Moltmann busca cómo la cruz de Cristo actúa en esa dura realidad. ¿Se trata sólo de un cambio de tema?

Una teología mesiánica

Hay una gran diferencia entre los dos enfoques: en la *cristología escatológica* Moltmann parte de Cristo para mirar hacia adelante, hacia el *éschaton*. Desde la resurrección es posible echar la mirada sobre el porvenir prometido por Dios. La resurrección posee una estructura proléptica: es anticipación del futuro, del Dios que viene y del fin de la historia. En cambio, en la *escatología teológica*, Moltmann, desde el *éschaton*, mira hacia atrás, hacia el acontecimiento Cristo. La pregunta se

plantea sobre la realidad actual: ¿cómo está ya presente el Reino de Dios en el aquí y ahora? Moltmann justifica el paso a una teología del crucificado afirmando que el punto de vista proleptico es insuficiente. Porque no permite captar la realidad del acontecimiento Cristo. Aunque el futuro de Dios haya comenzado con la resurrección, no podemos dejar de atestiguar que el resucitado es el mismo que fue crucificado. Sólo la resurrección dice «quién era verdaderamente el que sufrió y murió aquí». Recíprocamente, la muerte en cruz es «la significación de la resurrección para nosotros». La sola cristología escatológica podría conducir al entusiasmo, pero a descuidar el movimiento de la encarnación. La escatología cristológica del *Dios crucificado* da profundidad y radicalidad a la esperanza, pues nos introduce en el movimiento mesiánico de la historia. Si la cristología escatológica es la perspectiva fundamental de la teología cristiana, la escatología cristológica, actúa de correctivo. La pregunta central que hay que plantearle a Jesús no es una especulación dogmática, ni sobre su dignidad ni sobre su humanidad. Sino que es: «¿Eres tú el que has de venir?» (Mt 11,3). Si bien conscientes de que nuestra pregunta va siempre precedida por la de Jesús que brota de todo el Evangelio: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15). El concepto mesiánico es aquí enteramente central. Él realiza una mediación entre el Reino de Dios y la historia: «la escatología devie-

ne histórica y lo histórico deviene escatológico».

Esta concepción impresiona por su vigor. Sin embargo, quedan todavía algunos cabos sueltos. ¿Proporciona la escatología cristológica todo su lugar a la historia, en tanto que historia del sufrimiento de la humanidad? Los análisis que sobre todo en el cap. 6º del *Dios crucificado* propone Moltmann son ciertamente finos. Pero diríase que va un poco aprisa en cuestiones tan englobantes como: «¿Qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo?» Con distinciones como «la muerte de Jesús no debe entenderse como muerte de Dios, sino como muerte en Dios» y haciendo de la cruz de Cristo un acontecimiento trinitario ¿no diluye algo Moltmann la cotidianidad concreta y la violencia abrupta de la historia? Vayamos poco a poco. En un primer nivel de realidad, la cruz no es el símbolo de Dios en agonía, sino de la humanidad en agonía. No es Dios Padre el que muere en la cruz, sino el «Hijo» de Dios. Sólo a la luz de la resurrección podemos, retrospectivamente, reconocer en la fe la presencia oculta de Dios en su ausencia manifiesta. No hay que comprender la resurrección especulativamente en el sentido de una auto-resurrección de Dios. Y Moltmann ciertamente no lo hace. Al acoger al Hijo en su vida, el Padre toma parte en los dolores y los sufrimientos humanos como el que sufre con la humanidad y va siempre en su busca.

Queda todavía la pregunta de si a partir de esa convicción de fe

cabe decir algo de la experiencia más dura y difícil: ¿Estaba presente Dios en el infierno de Auschwitz o de otros campos de exterminio? Atrevámonos. Ninguna respuesta teórica nos satisface. Si existe, Dios estaba allí presente. Pero ¿cómo podía estar allí sin impedirlo? La pluma tiembla al enunciar estas preguntas. Tras haber escuchado largamente a «testimonios», uno se pregunta: en este punto extremo, en esta cuestión, la más difícil de todas, ¿no es preferible una teología del silencio? ¿no seríamos así más fieles a todas las víctimas, incluido el ajusticiado de Nazaret? Bonhoeffer se expresaba así de una forma premonitoria: «Hemos de aprender a considerar las personas, no en función de lo que hacen o no hacen, sino más bien en función de lo que sufren». En todo caso, no se trata de comprender teóricamente el sufrimiento, sino de superarlo con la confianza. Sólo prácticamente puede ser superado. Así lo hizo Job. Y el siervo sufriente de los cantos del siervo (Is 52,13-53,12). Sólo la fe en la resurrección de Jesús puede proporcionar un «sentido» a la muerte aparentemente absurda del que se siente abandonado por Dios. Sufrimiento y esperanza están indisolublemente ligadas.

El Cristo en la historia humana

De la reciente obra de J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, B. Sesboué ha escrito: «La cristología de J. Moingt constituye el esfuer-

zo más potente y más radical que hoy conocemos para dar razón de la identidad de Cristo por la vía de la historia». Moingt nos permite volver con mayor rigor a la resurrección de Jesús y a la manera de hablar de la dimensión *escatológica* de la vida misma de Jesús.

La división de la obra en dos partes resulta ya instructiva. En la primera, titulada «Jesús en la historia del discurso cristiano», el autor relata la historia del dogma cristológico y los desarrollos más recientes del discurso sobre Jesús. La segunda parte resume la investigación sobre «Cristo en la historia de los hombres». Está «construida sistemáticamente sobre la base de los relatos evangélicos para responder a la pregunta sobre su identidad». La «tarea de refundación» de la cristología se inscribe en las dos partes desde la perspectiva de una vuelta a la historia. La historia del dogma ocupa el primer puesto por una razón epistemológica. Moingt tiene el deseo legítimo y fecundo de situarse dentro de la Tradición. Todo cristiano tiene la exigencia de recurrir a la memoria de la Iglesia. Pero, una vez instruido por ella, experimenta la necesidad de volver una y otra vez al Evangelio, para fortalecer su fe y encontrar personalmente a Cristo. Se trata de situar al Cristo de la fe por relación a nuestra historia y, desde esta perspectiva, examinar lo que los cristianos han de creer de él y cómo pueden lograrlo. El orden de los capítulos manifiesta idéntica opción teológica. Moingt no presenta

una biografía de Jesús, que va desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección. Desde una óptica pascual, parte de la resurrección para relatar luego la pasión, la muerte y la encarnación. Aquí aparece un rasgo que distingue la cristología de un tratado del Verbo encarnado: éste toma la encarnación como el fundamento de su discurso, al paso que la cristología pone su centro en el mensaje pascual. Moingt contribuye así a dos tomas de conciencia del todo importantes para el presente y el futuro de la fe cristiana: se preocupa del «acceso a la fe en Cristo, que se realiza por el anuncio de la resurrección, proclamada como la inauguración de los últimos tiempos», y, como Jüngel y Moltmann, piensa teológicamente la ausencia de Dios, que marca tan fuertemente a nuestras sociedades.

También desde el punto de vista de la *escatología*, la obra de Moingt resulta muy instructiva. El anuncio de la resurrección vuelve el pasado en porvenir. Jesús resucitó para ser lo que estaba destinado a ser mediante su victoria sobre la muerte: el porvenir de la vida del mundo. La resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico, signo precursor y comienzo de la resurrección general, un acontecimiento realizado para nosotros, de alcance histórico y universal. Ella anuncia no sólo una salvación en la historia y para la historia, sino también una salvación de la historia, o sea, de la lenta «humanización» realizada en la historia. Es capital redescubrir esto, porque durante dema-

siado tiempo la salvación ha quedado desconectada del éxito de la historia. Se nos invita a tener «coraje en el futuro». Pero sobre todo se apunta al porvenir de Dios. Pues Dios mismo debe ser «reintegrado en el relato en que apareció y del que salió». Moingt une cristología y teología: «La historia de Dios no comienza con Jesús, sino que remonta tan lejos como el relato bíblico. Pero en Jesús comienza Dios una historia nueva». Dios se acerca y se revela: él es el que «sobreviene».

La resurrección es así el anuncio de un presente realizado en Jesús. Moingt analiza los relatos evangélicos y la experiencia espiritual de la vida de Cristo realizada en las comunidades primitivas. «Cada vez que Cristo toma la palabra crea el shock de un nuevo encuentro». A la luz de la resurrección relea Moingt la acción de Jesús, para comprender las razones del rechazo por parte de su pueblo. Esto le permite profundizar en el significado de su misión y comprender mejor cómo se situaba Jesús con relación a las autoridades judías, a su pueblo y a aquél que él denominaba Dios.

No se nos escapa el vigor *escatológico* del intento. Moingt medita sobre el puesto del fin en nuestro mundo respetando profundamente este mundo. Moingt invita a la responsabilidad, tanto respecto al mundo que está confiado a la humanidad como respecto a la historia que cada uno ha de trazar entre un comienzo y un fin, y respecto de Jesús y de Dios, de quien el ser humano ha de recibir el porvenir absoluto. Se le

puede reprochar a Moingt que no dedique un capítulo especial al «ministerio prepascual de Jesús». Pero ésta es la opción de Moingt que, a diferencia de Moltmann, lee toda la vida de Jesús, incluida su pasión y muerte, a la luz de su resurrección. Además, Moingt no quiere dejarse encerrar en la cuestión de la conciencia de Jesús. Él adopta un enfoque moderno de su persona inspirándose en la dialéctica del reconocimiento, por la que cada individuo se constituye. Esta dialéctica actúa «a través de la kénosis de Jesús», que le conduce a la muerte como don de sí. Esta dialéctica le permite también a Moingt mostrar que Dios puede ser llamado persona y que, en esta historia, Dios deviene la persona del Padre. Esta forma de hablar de Dios como persona y como Padre parece hacer justicia, tanto a la dimensión escatológica de la fe como a la importancia de la historia para los cristianos y para toda la humanidad. En la obra de Moingt la escatología no resulta nunca «ideologizada». Moingt no fuerza nunca el paso. Como los guijarros labrados por el mar, los argumentos que se presentan aquí han madurado en la meditación y en la lectura de la Escritura, la Tradición, las grandes obras de la modernidad y del siglo XX y en la atención a los problemas de nuestros contemporáneos y a la vida de las comunidades eclesiales.

Batalla decisiva y día de la victoria

A manera de interludio, vamos

a presentar el pensamiento, demasiado olvidado, de *Oscar Cullmann*. En 1947 publicó «Cristo y el tiempo». Su tesis es clara: Dios se revela en una historia de la salvación. Y, por lo que se refiere a la escatología, suya es la distinción, después muy socorrida, entre un «ya» y un «todavía no». Una feliz comparación, muy comprensible en los primeros años de la segunda postguerra europea, ilustra la tensión entre el «ya» y el «todavía no».

«El centro se ha alcanzado. Pero el fin está todavía por venir. Así, para usar una imagen, en una guerra la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña. Y, sin embargo, las hostilidades prosiguen largo tiempo. Aunque el alcance decisivo de esta batalla acaso no todo el mundo lo reconozca, significa ya la victoria. Sin embargo, la guerra debe continuar durante un tiempo indefinido hasta el *Victory Day*».

Según esta comparación, Cristo representa el centro de la línea ascendente del tiempo. La resurrección representa la batalla decisiva. El *Victory Day* es referido a la parusía. El presente remite al pasado y al futuro, según la dialéctica del «ya» y del «todavía no». El presente de la historia de la salvación es el tiempo de la Iglesia.

Tanto la confrontación con Bultmann y la teología existencial, como posteriormente la querella entre escatologismo y encarnacionismo explican que esta gran construcción intelectual fuese echada al olvido.

El acontecimiento escatológico definitivo

Para el teólogo protestante de Heidelberg *W. Pannenberg*, la Revelación puede considerarse como historia en el sentido fuerte del término, tal como lo entiende la ciencia histórica, y la Resurrección de Jesús constituye el acontecimiento escatológico definitivo. Así, la «teología de la historia» de Pannenberg rompe con la «teología de la palabra» de sus predecesores Barth y Bultmann. Dios se revela en la historia y la historia universal es la intermediaria de la Revelación. Esa historia transmite la revelación definitiva, que es la Resurrección de Cristo. Y ésta, a su vez, es la «prolepsis» o anticipación del fin de la historia.

Pannenberg se sitúa, pues, en el punto de vista de la modernidad: somete la autoridad de la Revelación a la crítica. Porque para la modernidad, no es posible someterse ni a la autoridad de la Palabra, como hace Barth, ni a la autoridad del kerigma, como hace Bultmann. Por esto sugiere una «depositivización» de los contenidos de la fe. Se trata de pasarlos del plano de la autoridad al de la racionalidad. Sólo así —piensa Pannenberg— se harán inteligibles para nuestros contemporáneos.

Pese a ser expresiones de cuño bíblico, a Pannenberg no le gusta calificar la fe de «escucha» o de «obediencia». A nivel positivista, cabe concebir la Revelación de Dios en el sentido de autodemostración suya para la intelligen-

cia humana.

Antes de continuar, dos precisiones. La primera, que la perspectiva de Pannenberg diverge de la de Hegel. La fórmula hegeliana es «la historia como revelación». En cambio, para Pannenberg, la historia, como tal, no es una revelación, sino que la Revelación acontece en los hechos realizados por Dios en la historia. Y, si el hecho histórico de la resurrección de Cristo constituye la Revelación definitiva es porque anticipa el fin de la historia.

Segunda precisión. La perspectiva histórica de Pannenberg converge con la de Cullmann, aunque Pannenberg no pone el acento en la expresión «historia de la salvación». Al pasar de la palabra a la historia, ambos teólogos superan el reduccionismo de la teología existencial, interesada exclusivamente por la historicidad del individuo. Pero también existen entre ambos diferencias. Así, a Cullmann le importa la historia de la salvación que confluye en Cristo como centro. En cambio, Pannenberg se interesa por la revelación en la historia y concibe la resurrección, no tanto como centro de la historia —lo cual se ajustaría a una concepción cíclica del tiempo—, sino, con una concepción lineal ascendente, como anticipación del fin.

Pannenberg halla en Moltmann un punto de apoyo para una cristología que no renuncia a la categoría de acontecimiento histórico. Pero, desde el punto de vista de Moltmann, cabe preguntar si el carácter escatológico del acontecimiento histórico no depende

de que todo el hecho de la historia está abierto hacia el porvenir. Por otra parte, con respecto al carácter histórico de la resurrección de Jesús nos preguntamos cómo se puede probar que la resurrección es un hecho históricamente verificable. Con Moltmann, podemos pensar que el acceso a la resurrección se sustrae a la prueba histórica para depender de una toma de posición, del compromiso de fe. Para Moltmann, la resurrección no puede ser un hecho histórico como lo fue la crucifixión. Y por esto, para él, la resurrección es considerada como la apertura a una existencia nueva.

También Moingt le plantea preguntas a Pannenberg. De entrada, se pregunta si la revelación de Dios en la resurrección tiene necesidad de la fe para ser reconocida. La pasión y la muerte de Jesús no parecen ejercer aquí ningún rol, pues Pannenberg se niega a juntarlos con la resurrección en un solo acontecimiento de salvación y revelación. La elaboración del concepto de resurrección padece de ese déficit. Además ¿no es la comunión con Dios el destino que aguarda a todos los resucitados? En el caso de Jesús, el «efecto retroactivo» de la resurrección actúa sobre su reivindicación de autoridad. Pero entonces la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cómo actúa y se da a conocer esa retroactividad en el comportamiento histórico de Jesús? «Se puede comprender que la resurrección de Jesús haga que “retrospectivamente” se le reconozca como Hijo de Dios. Pero

no se acaba de comprender que ella le convierta “retrospectivamente” en Hijo y que el comportamiento de Jesús sea constitutivo de su filiación, pues la separación que se establece entre su resurrección y su muerte queda reflejada lógicamente entre su historicidad pasada y su porvenir de eternidad y de unión con Dios».

A modo de conclusión

Hemos presentado a cuatro grandes teólogos de los que se puede afirmar a boca llena que, en cada uno a su manera, se ha dado un retorno a la escatología. De otros grandes teólogos de nuestro siglo —Rahner, Barth, Urs von Balthasar— cabe decir que, sin negarles ciertos atisbos, la dimensión escatológica no fue la que primó en ellos.

La reflexión sobre la escatología cristiana exige teólogos que vayan muy lejos en la comprensión de la cuestión de Dios, tal como fue planteada por Jesús. Es ahí donde la teología de la creación y la escatología se encuentran en profundidad. En efecto, la escatología referida a Jesús mismo (y no simplemente la esperanza del pueblo judío repetida por él) permite replantear de nuevo la cuestión de Dios. Teologías como la de Moltmann, Moingt, Pannenberg, la de todos los que abordan realmente el problema escatológico, permiten pensar cómo Dios se comprometió en el proceso de Jesús, en su agonía y en la manera como murió. Ellas no dejan en suspenso el sentido de la resurrección.

Piensen la pasión de Cristo como un trabajo de Dios en la creación. Los que intentan dar un sentido escatológico a la famosa frase de Jesús en cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» permiten considerar cómo la muerte-resurrección de Cristo es ya presencia de Dios, atención del Padre a todos los que están abandonados, a todos los excluidos, a todos los que sufren de no estar en el sentido de la historia. Así, muy radicalmente, ellos repararían el gesto de Dios con la humanidad sobre un porvenir que es porvenir de bondad. Ni siquiera el último será dejado a sí mismo: siempre será el objeto de una salida de sí mismo por parte del Padre.

Es entonces cuando cabe explicitar verdades teológicas y metafísicas «fuertes». Así, la historia adquiere toda su densidad y su sentido. El espacio entre la resurrección de Jesús y la resurrección general no es únicamente un tiempo de espera para dejar va-

gar la imaginación. Porque la resurrección de Jesús actúa ya en el tiempo presente cuando algo se realiza a nivel de solidaridad, de apertura de sí al otro, sea quien sea. La resurrección no se ha proyectado para el fin de los tiempos, en un tiempo imaginario, sino que estructura ya nuestra actualidad humana. Así se ve cómo la fe cristiana puede revalorizarse respecto a la historia y a la sociedad. Si Dios es verdaderamente aquél que hace existir a cada uno como sujeto ante él, si las Iglesias son capaces de pregonar, de manera creíble, esa fe y esa esperanza, el cristianismo tiene su oportunidad de contribuir a la construcción de sociedades cada vez más humanas. Ningún problema, ninguna crisis, ninguna mentira, ninguna maldad tiene la última palabra. El ser humano supera al ser humano, porque nadie está encerrado en su pequeñez. Esta convicción es fecunda en lecciones a nivel moral y político.

Tradujo y condensó: MARIUS SALA

Si no se vive para los demás la vida carece de sentido.

MADRE TERESA DE CALCUTA, *Orar. Su pensamiento espiritual*, 1997, p. 140.