

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. Cifrándonos 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)