Juan Noemi C.
Profesor de la Facultad de Teología U.C.

El futuro como don de la libertad

I. El futuro en la discusión teológica más reciente

En la búsqueda de una respuesta a la pregunta radical ¿qué es teología?, Claus Westermann, un erudito y penetrante especialista del Antiguo Testamento, afirma "hablar de Dios es hablar del todo" (1). Aclara a continuación que existen dos maneras fundamentalmente diversas para referirse al todo: como aquello que es y como aquello que sucede, como lo existente ("das Seiende") y como lo "aconteciente" ("das Geschehende"). En el Antiguo Testamento —prosigue Westermann— el todo es comprendido como "lo aconteciente" que predetermina o preordena "lo existente". Ahora bien, a diferencia de la teología veterotestamentaria que privilegia el acontecer sobre el ser, la posterior teología occidental comprende el todo como el todo de lo existente ("das Ganze des Seienden") y Dios mismo puede ser comprendido como ens o summun ens (2).

La diversidad de enfoques entre las teologías veterotestamentaria y occidental que anota Westermann no parece, sin embargo, constituir hoy día una distancia insalvable. Se ha producido un acercamiento, se ve surgir un puente que tiene como piedra clave el tema o concepto de futuro. Para reseñar, formalmente, al menos, tal acercamiento, retomemos el planteo que Westermann hace de la teología veterotestamentaria. En su referencia al todo como "lo aconteciente", se distinguen en el Antiguo Testamento tres planteos fundamentales: el de los libros históricos que es narrativo, el de los proféticos que se refiere fundamentalmente al futuro y el de los sapienciales que tienen

(1) C. Westermann, Das Alte Testament und die Theologie, en G. Picht (Ed.) Theologie. Was ist das?, Ulm 1977, p. 49.

(2) Al respecto anota Westermann: "Die Vorordnung des Seienden vor das Geschehende zeigt sich in einem in der theologischen Arbeit bis in die Gegenwart ungebrochenen Sprachgebrauch: Im Reden von Gott, von Christus, von Gottes Rettungstaten, von der Sünde, von der Zukunft ist es allgemein üblich, das hiervon zu Sagende durch eine Wortverbindung mit logos auszudrücken: Christologie, Soteriologie, Anthropologie, Eschatologie usw. Bei diesen Zusammensetzungen ist ganz offenkundig logos nicht im Sinn des hebräischen debar, sondern im Sinn des griechischen logos gemeint. Es ist das auf Seiendes bezogene Wort gemeint, nich Wort als zwischen Personen Geschehendes", C. Westermann, o.c., p. 50.

un planteo básicamente imperativo (3). Estos tres planteos constituyen una unidad, en la cual, sin embargo, sobresale y resulta decisivo el planteo referido al futuro. La centralidad del futuro en el planteo veterotestamentario resulta evidente si se considera el tema de la promesa. La promesa, afirma Westermann, "es multifacética dado que aparece en contextos diversos. Una cosa empero es común a todas las promesas: ellas posibilitan futuro confiadamente... todas las promesas unen el presente de aquellos a quienes se dirige con un futuro, así el presente recibe un sentido a través de la promesa; ellas posibilitan confiadamente futuro. La existencia de cada hombre puede recibir un sentido a través de esta promesa así como también la historia de una comunidad. Si se considera la historia de las promesas bíblicas en su totalidad y globalmente, entonces recibe el todo, el todo de lo que acontece, un sentido. Hablar de Dios significa hablar del todo" (4).

Parafraseando, pues, la formulación apretada de Westermann y teniendo presente que en el Antiguo Testamento el futuro es indisociable del presente (5) podríamos decir que hablar de Dios es hablar del futuro.

Con respecto al mensaje neotestamentario baste señalar aquí la emergencia que adquiere el tema del futuro gracias a las controvertidas tesis de Johannes Weiss y Albert Schweitzer ya hace casi un siglo (6). Estos autores generan un debate intensísimo, que no es del caso reseñar en sus detalles (7), el cual pone de manifiesto y deja en claro la centralidad que tiene el futuro en el anuncio evangélico. Esta discusión trascenderá el campo estrictamente exegético para condicionar un replanteo de la escatología como tal que deja de ser —como anotaba Barth— "un insignificante capítulo al final de la dogmática" (8), para permear la elaboración teológica en su globalidad.

Está, pues, claro que el futuro es un tema medular y central de la Biblia.

Ahora bien, consideremos brevemente el otro polo en cuestión, esa teología occidental que —en las palabras de Westermann— se concentra en lo existente ("das Seiende") y se rigidiza en un enfoque estático que deforma el mensaje escatológico en una "sorte de physique des choses dernières" como lo denunciaba Y. Congar hace unos años (9). En esta teología se han producido un vuelco y una reconsideración radical del tema escatológico. No sólo se trata de un incremento cuantitativo como lo da a entender la conocida

(3) Conf. C. Westermann, o.c., p. 51-52.
(4) C. Westermann, oc., p. 65-66.
(5) "In der Mitte der Prophetenbücher steht das ankündigende Wort, das in das in den Geschichtsbüchern dargestellte Geschehen hinein ergeht und auf dessen Zukunft weist". C. Westermann, o.c., p. 52.
(6) Contenidas en los estudios titulados Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes y Von Reimarus zu Wrede, publicados respectivamente en 1892 y 1906.
(7) Al respecto se puede ver la reseña de G. Lundstroem, The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day, Edimburgo-Londres 1963, y la más reciente de B. Rigaux, La redécouverte de la dimension eschatologique de l'évangile, en R.H.Ph.R. 56 (1976) 3-27.
(8) K. Barth, Der Römerbrief, München 1922, p. 486.
(9) Y. Congar, Bulletin de Théologie Dogmatique, en R. Sc. Ph. Th. 33 (1949) 463.

"boutade" de Von Balthasar —en "el despacho escatológico se hacen horas extras"— que corrige la no menos conocida de E. Troeltsch, quien al referirse a la situación de la escatología en el siglo pasado afirma que "el despacho escatológico está casi siempre cerrado" (10). De lo que se trata es de un cambio cualitativo que termina por especificar a la escatología más que como un tema entre otros de la teología, como un enfoque requerido por la misma inserción histórica que comporta el teologizar en cuanto tal: "la escatología no es tanto un apartado de la dogmática, sino más bien una exigencia metódica fundamental del procedimiento dogmático; determina por lo tanto el contenido total de la dogmática" (11).

Para aclarar algo más la situación actual de la escatología, valga la pena esbozar la posición de uno de los grandes teólogos que le dio al tema escatológico en buena parte una nueva carta de ciudadanía en la teología sistemática misma, sacándolo de la sola discusión exegético-crítica en la que hasta entonces se movía, nos referimos a R. Bultmann.

La centralidad del tema escatológico en la Biblia es ya para Bultmann algo claro y evidente (12); lo original de su aporte se produce cuando pone en contacto el mensaje escatológico bíblico con el análisis existencial del primer Heidegger. Este le sirve para implementar su programa de "desmitologización" de la escatología bíblica. Bultmann entiende al hombre como un ser abierto al futuro, como proyecto que tiene su verdadera realización siempre ante sí. Como pecador, sin embargo, esa verdadera realidad que es su futuro permanece cerrada para el hombre; el pecador es el atrapado y encarcelado en el pasado. Ahora bien, Cristo es el "suceso escatológico" que posibilita una nueva apertura al futuro, hace posible una libertad capaz de responder al amor. En el ejercicio de esa libertad se hace presente el "eschaton" y el creyente ya no queda más referido a un futuro temporal, sino al presente personal y concreto. Bultmann concluye su libro "Historia y Escatología" con las siguientes palabras: "El sentido de la historia subyace en el presente respectivo, y dado que el presente es concebido por la fe cristiana como presente escatológico, el sentido de la historia está realizado. Quien se queje: 'No puedo ver sentido en la historia y por eso mi vida que está implicada en la historia es absurda', a ése hay que invitarle: 'No mires a tu alrededor a la historia universal; más bien tienes que mirar a tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia, y no puedes verle como espectador, sino sólo en tus decisiones personales. En cada momento dormita la posibilidad de ser del momento escatológico. Tienes que despertarlo'" (13). Es en esta perspectiva donde se entienden las afirmaciones bultmannianas,

(10) Conf. H.U. von Balthasar, Umrisse der Eschatologie, en Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, p. 276.

(11) F. Schupp, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Freiburg im Breisgau 1974, p. 54.

(12) Conf. por ejemplo R. Bultmann, Historia y Escatología, Madrid 1974, ver especialmente p. 35 y ss.

(13) Me he permitido algunas modificaciones que hacen más comprensible la traducción española de R. Bultmann, o.c., p. 168.

tales como "la esperanza cristiana sabe que espera, pero no sabe lo que espera", "el amor es la resurrección de los muertos"... Tenemos pues que, por una parte, los contenidos escatológicos de la Biblia se desobjetivizan y que —por otra parte— el problema del sentido de la historia se transforma en el de la historicidad del individuo.

La crítica al planteo bultmanniano recién esbozado se concentra en dos vertientes fundamentales: en primer lugar se le critica porque su ensayo diluye y volatiliza el mensaje bíblico sobre el futuro y lo reduce a un problema abstracto de la futuridad de la existencia; en segundo lugar se critica el estrechamiento individualista y el desinterés mundano y material que comporta. En todo caso, la escatología que desarrollarán más tarde las teologías de la esperanza y la misma teología política se sitúan como una prolongación crítica (14) del planteo de Bultmann, y a la vez tratan de responder al cuestionamiento del llamado marxismo esotérico que tiene su máximo representante en E. Bloch (15). La discusión teológica postbultmanniana se concentra así en ensayos que tratan de superar la reducción de "la estructura del futuro absoluto a una mera relación trascendente entre Dios y el espíritu de cada individuo" (16). Junto con reconocerse que el planteo de Bultmann comporta una real superación del liberalismo teológico del siglo pasado, se anota que su proyecto de desmitologización elimina dimensiones esenciales del futuro postulado por la escatología cristiana. Por otra parte, requeridos por la crítica de E Bloch, los teólogos redescubren la centralidad y el significado permanente que tienen en el mensaje neotestamentario tres temas o datos sobre el futuro: éste es designado como "resurrección de la carne", "reinado cósmico de Cristo", "comunión de los santos". De allí que se haga ineludible considerar al hombre en su corporalidad, mundanidad y sociabilidad, como dimensiones que precisamente lo especifican en cuanto sujeto del futuro que Dios anuncia en Jesús.

El Concilio Vaticano II, con su planteo, eclesial y no individual (17), sintético y no dicotómico (18), del futuro, desencadenará una discusión mucho más amplia que traspasa el ámbito de los especialistas centroeuropeos. Es así como, mediado por las declaraciones del Episcopado latinoamericano reunido en Medellín, suscitará en Latinoamérica una serie de ensayos que suelen agruparse bajo el nombre genérico de teología de la liberación. Estos se emparentan y recurren en buena parte a los planteos de J. Moltmann, y en algunos casos particulares radicalizan los mismos al tratar de responder eficazmente a la búsqueda de un futuro más humano y digno para Latinoamé-

(14) Así, explícitamente, D. Soelle, Teología Política. Confrontación con Rudolf Bultmann, Salamanca 1972.
(15) Conf. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959.
(16) D. Weiderkehr, Perspektiven der Eschatologie, Einsiedeln 1974, p. 93.
(17) Conf. L.G. 48-50.
(18) Conf. G.S. 39.

rica. En la versión más extrema de ciertos círculos se cumple el paso que temía J. Ratzinger de una escatología a una "eschatopraxia" (19).

Antes y después del Concilio Vaticano II, sin embargo, se mantiene —a mi juicio— como problema capital de la escatología, aquel que versa sobre la requerida mediación entre futuro intrahistórico y futuro absoluto. Es la cuestión que antes del Concilio dividía a teólogos entre "encarnacionistas", que insistían en la continuidad y unicidad de ambos futuros, y los llamados "escatologistas" que acentuaban la ruptura y desproporción que se establece entre ambos. Es el debate que pasando de una postura prevalentemente dicotómica y dualista, se continúa en el optimismo que hoy nos parece ingenuo de la mitad de siglo, para darse hoy bajo la impronta de una actitud desengañada y escéptica sobre la posibilidad de un futuro de la humanidad que no sea la autodestrucción de la misma.

En el transcurso de esta discusión, más allá de los diversos estados anímicos que se han ido sucediendo, y más allá de los pesimismos y optimismos antropológicos, se dejan perfilar —a mi parecer— dos principios fundamentales que es preciso considerar: el futuro que nos promete Dios en la Biblia es futuro del hombre y no debe desfigurarse como abstracta instancia de transcendencia meta-humana o meta-histórica (20); el segundo principio es el que K. Rahner ha llamado recientemente "principio de la inutilizabilidad de la trascendencia" (21), es decir, que el futuro que Dios nos promete, siendo de nosotros lo es radicalmente como realidad no manejable a partir de nosotros mismos, por lo mismo no puede ser utilizado como sanción canonizadora de nuestros proyectos.

2. El futuro en la enseñanza de Jesús (22)

En este capítulo nos limitamos a reseñar algunas constantes que es posible establecer a partir de la abundantísima literatura exegética en torno al mensaje escatológico de Jesús, y luego mencionamos una determinada confrontación entre dos exégetas que nos permite —así lo espero— lograr una visión más precisa sobre el tema.

a. El tema del reino de Dios es central en el Evangelio, es el objeto capital de la predicación de Jesús que tiene un compendio en Mc. 1,15: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva".

(19) Conf. J. Ratzinger, El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre, en Fe y Futuro, Salamanca 1973, p. 62.
(20) Conf. D. Wiederkehr, o.c., p. 75 y ss.
(21) Rahner habla de un "Prinzip der Unverbrauchbarkeit der Transzendenz", en su trabajo Jenseits von Optimsmus und Pessimsmus. Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, aparecido en O. Schatz (Ed.), Hoffnung in der Ueberlebenskrise (Salzburger Humanismusgespräche), Graz 1979, p. 184.
(22) En este capítulo me he servido, fundamentalmente, del acucioso trabajo de J. Schlosser, Le règne de Dieu dans les dits de Jesús, I y II, París 1980.

b. "Reino de Dios" tiene un significado dinámico y teocéntrico, es decir, es una realidad operada y operante por Dios en el mundo.

c. El reino de Dios es anunciado por Jesús como una realidad futura y presente a la vez. Son auténticas, tanto las afirmaciones del reino como realidad ya presente, como aquellas que lo sitúan como algo por venir. La de Jesús es una peculiar escatología bipolar que sintetiza presente y futuro, tiene su antecedente qumranita y resulta coherente con la concepción kairótica y no abstracta de lo temporal que es propia de la Biblia.

d. Entre presente y futuro se establece una real tensión temporal que se distorsiona en una interpretación puntual y existencial como la bultmanniana.

e. Lo que media y establece un nexo entre futuro y presente del reino de Dios es la persona de Jesús, en Ella el futuro de Dios ha penetrado el presente mundano. Presente y futuro son tiempos con una misma cualidad kairótica. El presente es el comienzo y el futuro se establece como plenitud de la misma acción operada por Dios en y por Jesús. Se da una continuidad de la acción divina que permite mediar ambos polos.

Si consideramos los puntos adquiridos, frutos del minucioso trabajo de la exégesis durante los últimos años, que acabamos de resumir, tenemos que el mensaje de Jesús es, básicamente, un anuncio sobre el futuro. El futuro es el reino de Dios que se plantea como salvación del mundo operada por Dios y operante ya en el presente. La realidad de la presencia del reino no se contrapone al carácter futuro del mismo sino que lo confirma en cuanto posibilidad real de la "Gottesherrschaft" como "fuerza actuante" (23) ahora en el mundo.

En un estudio ya no tan reciente el connotado exégeta H. Schürmann (24) llamó la atención al denunciar un "Paneschatologismus" (25) injustificado en torno al mensaje de Jesús y desatado por la obra clásica de J. Weiss "La Prédica de Jesús sobre el reino de Dios". A juicio de Schürmann la predicación de Jesús no tiene un único polo sino dos: la escatología que es la proclamación del reino por venir, y la teología que equivale a la revelación de la "verdadera realidad de Dios" (26). A su juicio, sin embargo, "aunque es cierto que para nosotros el ser Padre y Señor de Dios, se manifiesta en último término en su actuar escatológico, es el teocentrismo lo que mueve a Jesús, sin duda, más que la escatología; la revelación y manifestación de Dios como Señor y Padre es ciertamente más fundamental que el anuncio de la proxi-

(23) "Wirkende Kraft" es la expresión que se utiliza en A. Voegtle, Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht, en Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, p. 287.
(24) H. Schuermann, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesus, en Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf, 1968 p. 13-35.
(25) H. Schuermann, o.c., p. 14.
(26) H. Schuermann, o.c., p. 25.

midad del reino" (27). Schürmann piensa que la motivación teológica, aunque más discreta, es más fundamental que la escatológica, y que en las exigencias que plantea Jesús se da una revelación indirecta del mismo ser de Dios.

Al cuestionamiento schürmanniano antes esbozado ha respondido A. Voegtle. Su respuesta es representativa de los resultados más recientes de la exégesis y merece por ello que la enunciemos (28).

Considerar los dichos de Jesús sobre la bondad y providencia de Dios como "theologische Seinsaussagen" u "ontische Aussagereihe" como lo hace Schürmann (29), es a juicio de Voegtle improcedente pues el enfoque bíblico común se refiere a Dios en su actuar y no en su ser en sí mismo. No se puede, por lo tanto, postular una antinomia entre ser y actuar de Dios.

Oponer teología a escatología en el mensaje de Jesús —prosigue Voegtle— es forzado. Por una parte, es bastante probable que los dichos referentes a la providencia y bondad de Dios a los que alude Schürmann (Mt. 6,25-34) hayan sido pronunciados en referencia al reino; y más generalmente se da un contexto global escatológico en el cual se deben situar las exigencias radicales de Jesús, es la presencia del reino en Jesús lo que fundamenta la radicalización de las exigencias que éste plantea. La dimensión de presente que tiene el anuncio salvífico de Jesús, no se funda a partir de la teología, de una cristología del Hijo como lo quisiera Schürmann, sino que se cimienta en una concepción dinámica del reino, en el hecho que éste ya se hace presente por la acción de Dios en Jesús. No hay pues oposición entre teocentrismo y escatología, sino que lo que caracteriza el anuncio escatológico de Jesús es precisamente su teocentrismo. En verdad, se trata del anuncio del reino y del reino de Dios, de la actividad misma de Dios presente ya y que se espera como manifestación plena y futura de Dios. En el mensaje de Jesús, por lo tanto, no se da disociación entre teología y escatología, sino que hablar de Dios comporta hablar del futuro ya operante y presente en la persona de Aquél.

3. El futuro como don de la libertad

En este acápite conclusivo se propone una breve reflexión, está de más decir que tentativa, con el fin de promover la discusión posterior. Reflexionamos tratando de atenernos a la articulación que del futuro se hace en el mensaje de Jesús y en especial atención al problema —a mi parecer central— que, veíamos, surge de la discusión teológica más reciente, es decir, a la requerida mediación entre futuro intramundano y futuro absoluto.

(27) H. Schuermann, o.c., p. 28.
(28) Conf. A. Voegtle, "Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Iesu, en J. Gnilka (Ed.), Neues Testament und Kirche (FS. R. Schnackenburg) Freiburg im Breisgau 1974, p. 371-398.
(29) Conf. H. Schuermann, o.c., p. 32.

En primer lugar y antes que nada cabe hacer presente la provisoriedad que una distinción entre futuro intramundano y absoluto puede tener si la confrontamos a la radical univocidad que el anuncio del futuro tiene en el Evangelio como reino de Dios. En realidad, Jesús no habla de futuros diversos sino que su discurso simplemente se centra en el tema del reino de Dios como único futuro del mundo.

Al parecer la distinción entre futuro intrahistórico y absoluto ha surgido en la discusión teológica como un requerimiento de un enfoque antropocéntrico, que es característico de nuestro tiempo, pero que simplemente no es el de los Evangelios. En una perspectiva antropocéntrica ambos futuros surgen como objetivizaciones formales de aquello que el hombre logra o pretende visualizar a partir de sí mismo; lo que los diferencia es en esta óptica lo asequible o no, lo posible o no a partir del hombre, lo que éste operará o no en la historia. El futuro intrahistórico se entiende así como aquello que de facto será fruto de la acción del hombre, y el futuro absoluto se plantea más que como contenido real como mero límite negativo y abstracto de la posibilidad del hombre, casi como postulado trágico y prometeico. En todo caso, en la perspectiva del Evangelio esta distinción constituye un cuerpo extraño. En verdad, en los Evangelios no se trata del futuro a partir de lo asequible o no al hombre, sino a partir y en base a lo decretado, querido y prometido por Dios. De allí que no pueda darse una dicotomía de futuros; éste es uno, el reino de Dios, y se sustenta en la fuerza y el poder de Dios. En definitiva es Dios el sujeto radical operante del futuro humano y el que constituye ese mismo futuro. En esta perspectiva el futuro sólo puede ser absoluto y uno.

¿Significa lo anterior una negación y un desinterés por lo que en una perspectiva antropocéntrica se designa como futuro intrahistórico del hombre? De ninguna manera, sólo que en la óptica de los evangelios la dimensión intrahistórica no se considera en cuanto posibilidad más o menos indeterminada de futuro que reside en la fuerza del hombre, sino simple y radicalmente como aquello que especifica al hombre en cuanto es sujeto real de futuro. La dimensión intrahistórica se asume en cuanto que la visión que se tiene del hombre es radicalmente concreta e histórica. En verdad, el reino de Dios no se postula como el fin de una meta-humanidad, sino como el futuro de los hombres concretos e históricos, carnales y mundanos. A este respecto la promesa de una "resurrección de la carne" resulta inequívoca y aunque hasta hoy escandaliza y desconcierta cierta sensibilidad religiosa con resabios dualistas, es un dato fundamental e ineludible de cualquier escatología cristiana. Por lo demás, la referencia constante que, en el anuncio de Jesús, hace reino de Dios al presente histórico concreto, sella el nexo fundamental que se da entre lo intrahistórico y el reino de Dios como futuro absoluto. Como ya lo mencionamos, entre el presente y el futuro se da una continuidad que se funda en el fenómeno de Jesús, de tal manera que ese futuro es de este presente, y éste la incoación de aquél. Tenemos, pues, que en la perspec-

tiva del Evangelio no se da ruptura entre historia y reino de Dios sino que éste se postula como futuro de la historia concreta de los hombres.

A pesar de lo anteriormente anotado, la distinción entre futuro intrahistórico y futuro absoluto no resulta totalmente incongruente en la perspectiva evangélica, en cuanto en ésta se postula lo que podríamos llamar una duplicidad agónica en la historia. En la historia, el sujeto protagónico es Dios, quien dirige, interviene, orienta y establece su designio definitivo en Jesús. El hombre es sujeto hipagónico, es decir, real sujeto histórico, pero dependiente de Dios. Es por ello que a pesar de la radical exigencia ética que plantea el anuncio del reino de Dios en el presente, el reino futuro no se promete como fruto del esfuerzo y la obra del hombre, sino precisamente como resultado de la acción salvífica de Dios, y en el mismo presente el llamado a la conversión tiene como condición de posibilidad la intervención de Dios acaecida en Jesús. En todo caso, esta duplicidad a nivel de los sujetos que se establece en el mensaje evangélico no valida una objetivización dicotómica en dos futuros diversos. El hombre es hipagonista y no un deuteroagonista.

Ahora bien, la duplicidad agónico-histórica que resulta del mensaje evangélico sobre el reino de Dios precipita en la misma constitución del hombre como sujeto histórico y se manifiesta en lo que la teología llama libertad y gracia. La libertad no es otra cosa que la radical dimensión agónica de todo hombre en la historia, la gracia apunta al carácter subordinado y dependiente de dicha agonía. Si atendemos así a las coordenadas gracia y libertad, en el anuncio evangélico el reino de Dios se establece como don de la libertad, el futuro como el don que plenifica la libertad del hombre. En referencia a nuestra misma constitución antropológica, el futuro es, en el mensaje evangélico, el don que Dios hará a nuestra libertad. Es por eso que la confrontación histórica del cristiano excluye tanto la angustia como la ataraxia.

Sin desentendernos del imperativo libertario permanente que comporta la esperanza cristiana y al cual me he referido en otra oportunidad (30), debemos recordar en la atmósfera de pesimismo, si no de catastrofismo de la futurología actual, la hermosa profesión de fe que nos ofrece el Concilio Vaticano II: "Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de la incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las creaturas que Dios creó pensando en el hombre" (31).

(30) Conf. J. Noemi, La esperanza como fuerza de la libertad, en Teología y Vida, 19 (1978), 211-220.
(31) G.S. 39.

DEBATE

* VILLEGAS manifiesta su acuerdo con la afirmación de la ponencia que pone la unicidad del Reino de Dios presente o futuro en el hecho que es Dios quien reina y en que la persona de Jesús hace la mediación entre esas dos formas, presente y futura, del Reino de Dios. Quiere complementar esto haciendo intervenir otras dos ideas. La primera es que en la predicación de Jesús, junto con el tema del Reino de Dios está el de la voluntad de Dios, ambos igualmente centrales —como lo muestra, por ejemplo, la oración del Padre Nuestro—, porque están indisociablemente unidos. Muchos exegetas recientes llegan, incluso, a dar prioridad al concepto de voluntad de Dios, pensando que "Reino de Dios" no sería más que el lenguaje cultural adoptado por Jesús, lenguaje cuya "res" o referente sería precisamente el querer de Dios. Lo segundo es que lo que hace la mediación entre el presente y el futuro del Reino de Dios no es la persona, por así decir, desnuda de Jesús sino su actuación, que es realización e interpretación de la voluntad de Dios. De modo que el Reino de Dios se hace presente hoy en la medida en que se cumple la voluntad de Dios como la cumplió Jesús, en la medida en que se comparten las actitudes de Jesús, en que se vive y se muere como El.

  NOEMI hace notar que al hablar del "fenómeno de Jesús" quiso referirse precisamente e incluir la actuación de Jesús. No quiso usar la palabra "suceso", contaminada hoy por el inglés "success", que significa éxito. Quizá podría hablarse del "acontecimiento de Jesús".

* Para entender la relación futuro intrahistórico/futuro absoluto, ZAÑARTU propone la analogía de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, que se da en ruptura y continuidad a la vez: el NT conserva, pero a la vez transforma y supera al AT. Existe una interesante historia de los cien primeros años del cristianismo, que muestra las distintas actitudes asumidas ante el AT, desde los judaizantes, que lo conservaban tal cual, añadiendo a Jesús, hasta los gnósticos, que lo rechazaban como influido por los arcontes de este mundo. Es cierto que la analogía falla, porque entre AT y NT hay un elemento de continuidad que es la historia, que no se da en el paso a lo escatológico; pero, por otra parte, con Cristo la escatología ya ha empezado, el futuro absoluto ya está presente.

  NOEMI subraya que el Evangelio nos impone parsimonia respecto de este paso a la plenitud escatológica: sabemos que se va a dar y aunque tengamos muchos paralelos, en definitiva no sabemos cómo va a ser.

* MORENO piensa que esa analogía propuesta por ZAÑARTU falla, porque entre el AT y el NT la historia de la salvación continúa, lo que significa que está siempre presente la posibilidad de que el hombre, de hipagonista se convierta en antagonista de Dios; en cambio, en la escatología consumada se acaba el pecado. No sabemos, sin embargo, cómo va a ser esa situación del hombre sin pecado. Sólo tenemos en el AT la protología, la descripción del hombre en el paraíso; y en el NT, los signos del Espíritu, que están realmente presentes en la historia. Nuestra tarea es sobre todo discernir esos signos escatológicos y formularlos.

* Según EDWARDS, la ponencia plantea con claridad el problema del tiempo. Mientras la Dogmática siga considerando el tiempo como un espacio de unidades cronológicas finitas y exteriores entre sí —el futuro como exterior al presente, el presente como exterior al pasado—, es decir, mientras siga atada al pensar representativo, no podrá tematizar problemas como el de las semillas del Logos, que es el de la presencia del futuro escatológico desde el primer hombre en la tierra, pero presencia que tiene su centro en Cristo; o el de la Eucaristía, sacrificio único, pero que se hace presente a toda la historia, sin repetirse. Hay que pensar sapiencialmente el tiempo, en la línea de Kierkegaard, que descubre la acumulación del tiempo —pasado, presente y futuro— en el instante. Así se puede plantear el problema del futuro absoluto: el futuro no está fuera del presente, está en el instante. El hombre sólo puede ser hombre en virtud de su apertura

a lo uno en el lenguaje; por lo tanto, apertura al futuro, a un futuro absoluto. Le parece también que hablar del hombre como hipagonista de la historia es una tautología; que quizá sería más adecuado decir que es synagonista; así se evitaría esa impresión que dejan a veces los tratados teológicos de que la obra de Dios es aparte del hombre, una especie de recubrimiento, y que la obra del hombre no llega nunca a unirse verdaderamente con la de Dios. Es Dios quien actúa en el hombre de tal manera que le permite incluso merecer.

NOEMI precisa, respecto de esto último, que su intención era sólo poner de manifiesto que el hombre, en cuanto sujeto de la historia, del futuro, es un sujeto subordinado, no el protagonista; en el mensaje bíblico éste es Dios. Es posible que el término más adecuado sea el que propone EDWARDS.

Para BENTUE, el problema de fondo en la relación entre las preocupaciones intramundanas por el futuro y el mensaje teológico sobre él no es tanto el de la contribución de los cristianos al futuro intramundano —problema que ciertamente también hay que tratar—, cuanto el del sentido, es decir, si vale la pena preocuparse del presente y del futuro, o no tienen más bien razón los que desprecian lo mundano, sea al estilo hindú, que deja que el mundo haga sus ciclos kármicos, sea al estilo del Eclesiastés, para quien todo es vanidad. La genialidad del cristianismo, es decir, el Reino de Dios que se da como gracia, le parece que consiste precisamente en que el Evangelio anuncia que la realidad intramundana —a pesar de estar en sí misma amenazada del absurdo— tiene sentido fundamental, porque Dios es el sentido del mundo. En Cristo podemos acceder desde lo inmanente, lo no fundado en sí mismo, a una trascendencia fundadora, a un sentido, y podemos esperar la resurrección, la superación de la muerte. Esto permite también superar el problema radical del malestar de la cultura, que es la sospecha (expresada por Freud) de que todo el altruísmo que caracteriza la cultura, por oposición al egocentrismo de la ley de la selva, no es en definitiva más que la sublimación de ese egocentrismo, que subsiste, camuflado de altruismo, en la cultura, y que se revela como egocentrismo en situaciones-límite que hacen que la cultura se quiebre y aflore la selva. Frente a esto, el mensaje cristiano dice que el amor es posible, independientemente de la posible verdad de aquella sospecha, porque Dios es Amor, y el Espíritu de Dios en nosotros nos permite trascender la inmanencia egocéntrica a la que tal vez estamos condenados.

NOEMI piensa que no se debe reducir el aporte del Evangelio a una especie de esperanza contra toda esperanza. Es el peligro en que cae Bultmann, al reducir todo al problema del sentido existencial. Es un aspecto verdadero, pero no agota el Evangelio, que muestra también un llamado ético a hacer presente el futuro. Aquí está la aporía del Evangelio: siendo Dios el futuro, somos sin embargo sujetos de ese futuro, sujetos reales y no sólo en cuanto lo recibimos fundamentalmente como don, sino en nuestra misma acción. Aunque Bultmann ha enriquecido la teología en su contacto con Heidegger, la discusión con Bloch y el neomarxismo ha llevado a redescubrir aspectos complementarios de la escatología cristiana que Bultmann desconoce. Sin ellos, el cristiano puede aparecer como uno que se pasea por el campo de batalla con una rosa en la mano, desentendido de lo que ahí ocurre.

BENTUE aclara que no ha pretendido proponer esa actitud, sino que sólo ha afirmado que la pregunta ética es una pregunta segunda, que se motiva y se exige sobre la base de aclarar muy fundamentadamente la primera pregunta, que es la del sentido. La ética es consecuencia de un anuncio gratuito de sentido, no lo que lo determina. Es porque el Reino está dado que podemos obrar con confianza, y debemos obrar. No porque obramos así, el Reino vendrá.

NOEMI insiste en que ese auncio del Reino desata, sin embargo, una operación determinada. Con lo que BENTUE está de acuerdo.

* TOMASSINI reconoce que la ponencia ha mostrado muy consecuentemente que no hay un dualismo entre un futuro intrahistórico y un futuro metahistórico. Pero el hombre tiene que juzgar la historia, y lo hace de acuerdo a criterios, que en parte son individuales y en parte son del grupo, de la época o de la civilización a que cada uno pertenece; criterios que le permiten decir qué formas de vida se acercan más o menos a un ideal. ¿Cuáles son los criterios que permiten discernir en las formas sociales e históricas lo que se acerca o se aleja del futuro escatológico que es el designio de Dios?

  Según NOEMI, desde una óptica estrictamente dogmática sólo se pueden establecer patrones o criterios negativos, es decir, referidos al hombre en cuanto ser libre: todo lo que lo oprime y esclaviza no va hacia ese futuro de Dios. Pero no se puede establecer a partir del Evangelio una especie de proyecto cultural de futuro que sea positivo; sólo cabe lo negativo, es decir, la crítica de toda indolatría, de todos esos absolutos que se establecen para el hombre, que no son Dios mismo. Y esto solo es bastante contundente.

* J. MORENO ha echado de menos aquí también el tratamiento de la Apolíptica, que quizás considera al hombre como un deuteroagonista: la Jerusalén definitiva es la que baja del cielo, de Dios. Esto plantea el problema de la vinculación entre los proyectos de construcción de futuro del hombre con esta última soberanía que se establece por la acción de Dios, que interviene para cambiar radicalmente este cuerpo de carne en cuerpo de espíritu, para decirlo en lenguaje paulino. Plantea también la pregunta por la relación entre la construcción de la Iglesia y el Reino de Dios: ¿la Iglesia es agente o signo de ese Reino, o se identifica simplemente con él?

  NOEMI responde que, por lo que él sabe, hay actualmente mucha discusión sobre la dependencia apocalíptica de los dichos de Jesús; los exégetas parecen inclinarse más bien por una dependencia de la escatología qumranita, la que puede o no ser apocalíptica, lo que constituye una nueva cuestión. En cuanto al problema de la relación de la Iglesia con el Reino de Dios, le parece que el Concilio Vaticano II lo ha dirimido más o menos categóricamente, al afirmar que la Iglesia no puede identificarse sin más con el Reino de Dios.