

GABINO URÍBARRI, S.J. *

LA RESERVA ESCATOLÓGICA: UN CONCEPTO ORIGINARIO DE ERIK PETERSON (1890-1960)

1. INTRODUCCIÓN

La reserva escatológica es una categoría teológica suficientemente asentada en la teología del último tercio del siglo xx, tanto en el ámbito de la teología política, como dentro del tratado específico de escatología. Prueba de ello es el hecho de que figure en el índice de varios diccionarios generales de teología¹. Entiendo que en los diccionarios teológicos generales, sobre todo si se maneja una gama suficientemente amplia y representativa de los mismos, se refleja el saber teológico medio y ad-

* Profesor de escatología e historia de la teología. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

Quiero agradecer las observaciones críticas y las sugerencias de M. A. García-Plaza Vegas a un primer borrador de este estudio, que han contribuido notablemente a su mejora.

¹ Se menciona expresamente la reserva escatológica en el índice analítico de: W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990 (or. 1987). Bajo la entrada «Escatología, escatológico», figura: «reserva», donde remite a la p.305. Esta página forma parte de la voz «Futuro» (303-5), escrita por J. FINKENZELLER, el mismo autor de la voz «Escatología» (252-8). También aparece en el índice analítico de P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 5 vols., Kösel, München 1991, V,373, que remite a: «Macht» I,151.

quirido del momento, más allá de la gran especialización de los campos particulares o de las opiniones de tipo muy personal. Una cala en unos cuantos de ellos, muestra que la reserva escatológica se emplea como concepto teológico con frecuencia notable, estando más asentado su manejo en el ámbito de la teología política, y temas conexos, que en el de la escatología propiamente dicho². A pesar de que no resulte imprescindible manejarla para mostrar de manera irrecusable las líneas absolutamente irrenunciables y primeras de la escatología cristiana³, sin embargo, no puede faltar en una presentación medianamente seria de la teología del siglo xx⁴. En efecto, dentro de la nueva teología política, especialmente de la mano de J. B. Metz⁵, la reserva escatológica hizo fortuna y se convirtió en un concepto pregnante.

² Por ejemplo, encontramos nuestro concepto en: A. FIERRO, «Teología política», en H. FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de teología*, 2 vols., Madrid, Cristiandad 1979 (trad. de la 2.^a ed. alemana 1973), II,409-16, aquí 410; G. KLEIN, «Eschatologie. IV. Neues Testament», en TRE X (1982) 270-99, aquí 283-4, 286-7 y 296; J. GÓMEZ CAFFARENA, «Esperanza», en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (coords.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 285-293, aquí 293; H. VORGRIMLER, «Escatología-juicio», en P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1989 (or. 1984-85), I,315-22, aquí 321; J. J. TAMAYO, «Teología política», en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1351-63, aquí 1359; M. SEMERARO, «Teología política», en VARIOS, *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995 (or. 1993), 967-9, aquí 968; M. HONECHER, «Politik und Christentum», en TRE XXVII (1997) 6-22, aquí 19; G. GRESHAKE, «Eschatologie. A. Wissenschaftstheoretisch. III. Gegenwärtige Diskussion», en LThK³ III (1995), c. 864-5; H. MERKLEIN, «Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. II. Biblisch», en LThK³ III (1995), c. 866-872, aquí c. 870.

³ Como sucede en: A. WINKLHOFER, «Escatología», en H. FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de teología*, I,427-36; G. MOIOLI, «Escatología», en VARIOS, *Diccionario teológico interdisciplinar*, 4 vols., Sígueme, Salamanca 1982-1983 (or. 1977), II,372-81; C. H. RATSCHOW, «Eschatologie. VIII. Systematisch-theologisch», en TRE X (1982) 334-63; L. LADARIA, «Escatología», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992 (or. 1990; la edición española fue adaptada por S. Pié-Ninot), 380-2.

⁴ Como ejemplo: G. ANGELLINI, «El desarrollo de la teología católica en el siglo xx», en *Diccionario Teológico interdisciplinar*, IV,747-820, aquí 807-9; R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander 1998, 322-3.

⁵ Véase, esp., «La Iglesia y el mundo a la luz de una "teología política"», artículo originalmente publicado en 1967 y luego reelaborado en su obra: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970 (or. 1968), 139-163. Cf. tb. J. B. METZ, «Politische Theologie»: SM III, 1232-40 [trad.: «Política. B) Teología política»: SM V (1974) c. 499-508]; «Politische Theologie» in der Diskussion: *Diskussion zur politischen Theologie*, hg. v. H. PEUKERT, Grünewald - Kaiser, Mainz - München 1969, 267-301.

Ha sido a partir del monumental estudio de B. Nichtweiß sobre Erik Peterson⁶ cuando ha salido a la luz que fue este teólogo, Peterson, quien por primera vez acuñó este concepto. Así, la adjudicación de la autoría del concepto que se venía haciendo a E. Käsemann, a través del cual habría pasado a J. Moltmann y a J. B. Metz, ha sido revisada de manera irreversible.

A partir del renovado interés por este gran pensador que fue Erik Peterson, gracias a la magnífica monografía sobre el mismo de B. Nichtweiß, se ha iniciado una publicación de una selección de sus obras⁷, que incluye manuscritos no publicados ni originalmente destina-

Todos estos trabajos se han recogido en: J. B. METZ, *Zum Begriff der neueren Politischen Theologie 1967-1997*, Matthias Grünewald, Mainz 1997, 9-22, 26-32 y 33-61, resp. (trad. *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Tortta, Madrid 2002). Curiosamente Metz no alude a la reserva escatológica en el artículo «Politische Theologie», confeccionado para: LThK³ VIII (1999), c. 392-4.

⁶ B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg - Basel - Wien ²1994 (1992). En adelante citaré este trabajo como EP. Se puede ver mi recensión en EE 71 (1996) 659-661; y la de F. HAHN, *Erik Peterson. Die Wiederentdeckung eines bedeutenden Theologen*: EvTh 57 (1997) 459-64. Entre las presentaciones más breves de la vida y la teología de Peterson recomiendo: B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung*: StZ 208 (1990) 529-544; «Wanderung am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Peterson», en B. NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson* (Religion - Geschichte - Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien 16), Lit-Verlag, Münster 2001, 11-37. En adelante citaré esta obra colectiva como *Vom Ende der Zeit*. En castellano solamente contamos con mi escrito: «Erik Peterson: Teología y Escatología», en E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 9-46.

⁷ Hasta ahora se han publicado tres volúmenes, de un plan inicial de doce.

El primero es: *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; Hg. v. B. NICHTWEISS), Echter, Würzburg 1994 [= ThT], que reproduce la misma obra anterior, de igual título, editada por Kösel, München 1951. Esta nueva edición incluye la paginación de la edición original en su margen superior para facilitar el trabajo de los investigadores.

El segundo volumen que ha aparecido es: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Ausgewählte Schriften 2; Hg. von B. NICHTWEISS), Echter, Würzburg 1995 [= MzT]. En este caso se han añadido once escritos de época y tenor similar a los nueve que componían la primera edición de los *Marginalien*: Kösel, München 1956.

Una traducción española a cargo de Agustín Andreu recoge los dos antiguos volúmenes de ThT y MzT, sin bien con ligeros errores y omisiones: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966 [= ThT(E)]. Está agotada desde hace años.

El tercer volumen, en cuanto al orden cronológico de aparición, constituye hasta el momento la única edición de un manuscrito inédito de un curso, que además consiste en un comentario exegético de un texto neotestamentario en su integridad. Se trata de *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften 6; Hg. v. B. NICHTWEISS unter

dos a este fin⁸, a pesar de que Peterson formulaba por escrito con gran precisión sus cursos y que en otras publicaciones suyas apenas si se observan cambios importantes con respecto a los manuscritos de los respectivos cursos. Esta iniciativa abre nuevas posibilidades para conocer con mejor detalle la historia de la teología del siglo xx, así como para enriquecer el momento teológico actual con las valiosas aportaciones, las sugerencias inspiradoras, las agudas intuiciones y la impresionante erudición de Erik Peterson.

En este artículo pretendo poner de relieve los rasgos originales de la concepción petersoniana de la reserva escatológica, entresacándolos del estudio de las fuentes más pertinentes de las que he podido disponer, y situándola en el marco del conjunto de la teología y la escatología de Erik Peterson. Dejo de lado, para mejor ocasión, un rastreo de la influencia petersoniana sobre otros autores, así como las modulaciones diversas que el contenido de la categoría de la reserva escatológica haya podido sufrir de la mano de los diversos autores que la han usado. De todas formas, para caer en la cuenta someramente de la importancia del concepto, conviene conocer algo sobre su grado de presencia en la teología actual y en el siglo xx, así como los rasgos más destacados de su tenor teológico. Asimismo, daré cuenta de lo que aportan las investigaciones que se han realizado sobre este teológúmenon en la teología de E. Peterson. Seguidamente indicaré la metodología más propia de este

Mitarbeit von F. HAHN), Echter, Würzburg 1997 [= RBr]. Sobre los futuros planes de la edición se puede encontrar la última información en: *Vom Ende der Zeit*, 342.

Está pendiente de una nueva edición en las obras escogidas el volumen *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Freiburg 1959 (Darmstadt 1982) [= FJG], que recoge un conjunto de trabajos fundamentalmente de tipo histórico.

Para la bibliografía de Peterson, cf. EP, 881-903. La mejor bibliografía sobre Peterson se puede encontrar en esa misma obra. Las publicaciones posteriores están elencadas en: St. DÜCKERS, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 20), Lit-Verlag, Münster 1999, nota 9 de las p.13-14; *Vom Ende der Zeit*, 340-2.

⁸ Sobre los manuscritos de Peterson y todo el conjunto de su obra póstuma informa ampliamente EP, 20-24, 904-914. Mi acceso a textos no publicados se limita, además de a citas de otros autores que hayan tenido acceso a fuentes no publicadas, a las valiosas transcripciones de una serie de extractos de manuscritos que están en camino de publicación que nos permitieron consultar y trabajar a los ponentes del simposio internacional sobre Erik Peterson, que se celebró en Mainz en el año 2000: *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Fachtagung im Erbacher Hof, Mainz, 31. März bis 2. April 2000*. Me referiré a estos textos como «inéditos».

estudio, así como sus fuentes. Una vez realizado el estudio, presentaré unas conclusiones.

1.1. LA RESERVA ESCATOLÓGICA EN LA TEOLOGÍA ACTUAL: ESTADO DE LA CUESTIÓN

a) *Itinerario de la reserva escatológica en la teología contemporánea*

La entrada «reserva escatológica» (*eschatologischer Vorbehalt*) de la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* nos aporta unas indicaciones muy valiosas sobre la evolución de nuestro concepto. La voz se debe a Tiemo Rainer Peters y ocupa 24 líneas, sin contar la bibliografía⁹. Allí se menciona a Peterson, si bien se da a entender que el primero en promulgarlo habría sido K. Barth¹⁰, aunque apoyándose en Peterson. Barth lo habría empleado, según Peters, para matizar las relaciones entre el mundo y la Iglesia, que no serían ni de síntesis (contra la teología liberal), ni de división absoluta (contra la teología histórico-salvífica). Cualquiera que conozca medianamente la producción teológica de Peterson advertirá que las relaciones entre la esfera de lo público y lo político y la realidad de la Iglesia, como instancia y una esfera con carácter muy marcadamente público, forman parte permanente de los núcleos de sus desarrollos teológicos¹¹. Hoy en día es de sobra conocido el estrecho contacto de estos años entre K. Barth y E. Peterson¹². Detrás del intercambio de ideas entre ambos está el cambio que se operó en Barth, con su evolución desde la teología dialéctica, muy criticada por Peterson, a la dogmática eclesial. Ya había dicho Peterson en 1925, en su escrito *Was ist Theologie?* («¿Qué es teología?»)¹³, directamente dirigido contra la teología dialéctica de Barth y de Bultmann, que no se puede hacer teología sino como «dogmática eclesial». Prueba del interés de Barth en los desarrollos teológicos de Peterson es el hecho bastante extraordinario de que Barth asistiera, mezclado entre los alum-

⁹ LThK³ III (1995), c. 880-1. En la bibliografía se cita EP, 490s.

¹⁰ Remite en la bibliografía a: K. BARTH, *Die Kirche und die Kultur* (1926), reproducido en la GA 3 [= *Gesamtausgabe. III. Vorträge und kleinere Arbeiten. Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, Hg. v. H. SCHMIDT], Zürich 1994, 6-40.

¹¹ Puede verse, por ejemplo, B. NICHTWEISS, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderung der Theologie Erik Petersons: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft* (1993), p.77-106; K. BERGER, «Die Beiträge Erik Petersons zur Erforschung der Offenbarung des Johannes», en *Vom Ende der Zeit*, 122-136, esp.132-3.

¹² EP, 499-721.

¹³ Se puede encontrar en: ThT, 1-22; ThT(E), 15-26.

nos, al curso de Peterson sobre Tomás de Aquino en el WS 1923/24 en Göttingen¹⁴. Fue un curso de una hora semanal. El semestre siguiente dictó Peterson otro curso, de dos horas semanales, sobre la mística en la Iglesia antigua. Como veremos, en las notas de este curso, que se guardan en el archivo Erik Peterson de Turín¹⁵, se encuentra la primera mención de la reserva escatológica en los escritos de Peterson. De tal manera que Barth pudo muy bien tomar la idea y la expresión de la «reserva escatológica» de sus contactos y conversaciones con Peterson, incluso sin necesidad de haber asistido a las clases de Peterson sobre la carta a los romanos en el SS de 1925 en Bonn, donde es conocido que Peterson empleó este concepto en varias ocasiones¹⁶.

Al intentar reconstruir los hilos de la evolución de nuestra categoría teológica, B. Nichtweiß, sin embargo, apuntó más bien hacia E. Käsemann, igual que hacía R. Gibellini —aunque el segundo no supiera de la paternidad petersoniana del concepto—, como el primer divulgador de la concepción de Peterson de la reserva escatológica¹⁷. Según B. Nichtweiß¹⁸, Moltmann le adjudicó el concepto a Käsemann¹⁹. Moltmann se había apoyado en Käsemann al elaborar su teología de la esperanza. Allí Moltmann se inspiró y apoyó en las interpretaciones de Käsemann en torno a la concepción paulina de la escatología, que Käsemann desarrolló en su artículo sobre la primitiva apocalíptica cristiana²⁰. La escatología paulina supondría, según Käsemann, un

¹⁴ Sobre este curso de Peterson, puede verse: EP, 655-680; TH. ERVENS, «... das Unglück ist nur, dass es keine Theologen gibt. Anmerkungen zum Theologiebegriff in der Thomas-Vorlesung (1923/24) Erik Petersons», en: *Vom Ende der Zeit*, 137-148.

¹⁵ Informa sobre los avatares que dieron lugar al archivo, G. CARONELLO, «Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte», en *Vom Ende der Zeit*, 275-330, aquí 318ss.

¹⁶ Cf. B. NICHTWEISS, RBr, XII; F. Hahn, RBr, XVIII.

¹⁷ EP, 490 (cf. tb. RBr, XII). Allí remite a E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1980 (Handbuch zum NT 8a), 169. Y también a su artículo «Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik», recogido en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 105-131, aquí 126s y 130 (trad. «Sobre el tema de la apocalíptica primitiva», en *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 217-246). Peters también menciona este artículo de Käsemann en la bibliografía.

¹⁸ EP, 490-1, nota 222.

¹⁹ Remite a J. MOLTSMANN, *Politische Theologie - Politische Ethik* (Fundamentalpolitische Studien 9), München - Mainz 1984, 158 (trad. Sígueme, Salamanca 1987).

²⁰ Véanse las notas en su: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser, München cuyo original es de 1964 (manejo la duodécima reedición 1985), p.140-151. En la trad. de Sígueme, p.201-14. Las referencias de Moltmann son a E. KÄSEMANN, «Zum

importante correctivo de la escatología presentista y entusiasta de la comunidad de Corinto. Frente a la concepción de una resurrección ya acontecida o una paridad entre el conmorir y conresucitar con Cristo, dice Käsemann que Pablo conjugó de forma novedosa y creativa una escatología a la vez presentista y abierta al futuro. Y aquí formula entonces la reserva escatológica, que sería característica de la escatología paulina (cita Rm 6,4s). Ahora bien, una de las líneas determinantes y preponderantes de la interpretación de Peterson de la carta a los romanos radica en el peso que da a lo jurídico y al derecho, conjugado con una concepción de cuño apocalíptico del pensamiento paulino²¹, marcando a la vez lo que escatológicamente ya ha acontecido y lo que todavía está por venir. Con lo que se puede concluir fácilmente que Käsemann tomó el concepto de su maestro Peterson. Peters no menciona a Moltmann ni en el cuerpo de su artículo ni en la bibliografía. Ciertamente los estrictos límites de espacio con los que se juega en este tipo de contribuciones no permiten extraer grandes conclusiones sobre los silencios.

Es sabido que E. Käsemann asistió como alumno de primer semestre al curso de Peterson sobre la carta a los romanos del SS de 1925 y que este curso ejerció un gran influjo sobre su propio pensamiento teológico, como el mismo Käsemann ha confesado en más de una ocasión. Käsemann comienza el prólogo de su comentario a la carta a los romanos con esta frase, tan reveladora:

«El tercer día de mi primer semestre en mayo de 1925, cuando entré curioso en el curso de Erik Peterson sobre la carta a los romanos, se decidió con ello sobre el camino de mis estudios y, en cierto sentido, como es debido en un teólogo, sobre mi vida»²².

Thema der urchristlichen Apokayptik»: ZThK 59 (1962) 257-284, artículo que posteriormente se incorporó al segundo volumen de *Exegetische Versuche und Besinnungen* (nota 17).

²¹ También lo resaltan: B. NICHTWEISS, RBr, XVII y F. HAHN, RBr, XX.

²² «Als ich am dritten Tag meines ersten Semesters in Mai 1925 neugierig in Erik Petersons Vorlesung über den Römerbrief geriet, wurde damit über den Weg meines Studiums und, wie das einem Theologe geziemt, in gewisser Weise auch meines Lebens entschieden...» (E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Handbuch zum NT 8a), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1974 (1973), p.III. Trad. propia). Para facilitar el acceso a los textos a quienes no dominan el alemán y pensando en mis alumnos, proporciono una traducción propia siempre que cito un texto alemán en el cuerpo de este estudio; por consiguiente, cuando se trata de textos que considero fundamentales. Para que los estudiosos puedan cotejar el original, doy el texto original en las notas. Mantengo el alemán para otros textos subsidiarios o de apoyo en las notas.

Y en otro lugar apostilla Käsemann sobre este curso de Peterson:

«... estaba tan fascinado, que sus disquisiciones se me quedaron grabadas ampliamente y en su literalidad y me proporcionaron durante decenios los problemas de mi trabajo científico»²³.

Según indicaciones del mismo Käsemann, anotaba frenéticamente todo lo que podía y era capaz de retener de este curso de Peterson, así como de otras clases de Peterson, a las que pudo asistir durante este semestre: un curso sobre la historia religiosa del helenismo y un seminario sobre historia de la Iglesia, incluso sufriendo las bromas del mismo Peterson por esta causa²⁴. Käsemann incluso llegó a prestarle sus apuntes de clase del curso de Peterson sobre la carta a los romanos de 1925 a H. Schlier, que se aprovechó bien de ellos; también los estudió E. Haenchen²⁵. Lamentablemente, hoy estos apuntes se han perdido.

Por tanto, lo que hoy sabemos nos permite concluir que los jalones principales de nuestro concepto son los siguientes. Peterson lo manejó en sus clases y escritos personales, como demostraré más adelante, cuando menos desde el SS 1924. Barth, quien ha influido notablemente en los posteriores desarrollos de la nueva teología política²⁶, lo pudo tomar con casi toda seguridad del contacto estrecho que mantuvo durante esta época con Peterson. Sin embargo, esta alusión de Barth a la reserva no alcanzó notoriedad y no llegó a influir directamente y en cuanto tal en los teólogos posteriores. El hecho de que Barth no lo repita, frente a la abundancia relativa de su presencia en Peterson, junto con la plena empatía de este concepto con la teología de Peterson, deja fuera de duda (o como mínimo con el peso de la contraprueba) que el acuñador del concepto fue Peterson y no Barth²⁷. Mejor fortuna tuvo el artículo ya mencionado de

²³ *Kirchliche Konflikte I*, Göttingen 1982, 8. Citado por B. NICHTWEISS, RBr, XI, con la nota 9. Trad. propia. El original dice: [Ich] «war davon so fasziniert, daß seine (Petersons) Ausführungen weitgehend im Wortlaut bei mir hängen blieben und mir für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit gaben».

²⁴ Véase EP, 225, con las notas. B. Nichtweiß proporciona algunas informaciones obtenidas de una conversación mantenida al efecto con el mismo E. Käsemann.

²⁵ B. NICHTWEISS, RBr, XII. Sobre el influjo de Peterson en Käsemann y Schlier, cf. EP, 225-36.

²⁶ J. J. TAMAYO, «Teología política» (nota 2), 1352-3.

²⁷ Una primera cala en la conferencia de Barth muestra a las claras cómo el tenor del concepto en Barth es claramente petersoniano. Más en concreto, aparecen casi todos los rasgos que veremos en el texto de las lecciones sobre la mística, de 1924. Preparo un estudio más detallado sobre el particular.

Käsemann. Este se basó en lo que había aprendido de Peterson en el SS de 1925, fundamentalmente en el transcurso de las lecciones sobre la carta a los romanos. Incorporó el concepto de la reserva escatológica a su descripción de la teología y, particularmente, de la escatología paulina. De Käsemann el término y la concepción que incluye pasó a la teología de la esperanza de Moltmann y, más adelante, a Metz, quien no cita ni a Käsemann ni a Moltmann, pero sí a otro teólogo y exegeta bajo un fuerte influjo de Peterson: H. Schlier²⁸. La mayoría de los autores actuales que manejan la reserva escatológica en el ámbito de la nueva teología política lo hacen asumiendo la concepción de Metz. Sin embargo, se ha mantenido también una intelección de la misma para describir los aspectos esenciales de la escatología paulina²⁹. Véamoslo un poco más detenidamente.

b) *Tenor teológico de la reserva escatológica en la teología actual*

Para esta introducción bastará con mostrar someramente las dos principales acepciones de la reserva escatológica que se encuentran en la teología actual: una más bíblica y menos extendida, ligada a la escatología paulina, y otra de corte más sistemático y más difundida, entroncando con la nueva teología política. Cabe conjeturar fundadamente que la mano de Käsemann está detrás de ambas concepciones, y que, por consiguiente, la sombra de Peterson las alcanza.

1. La primera acepción se encuentra bien representada por los artículos de Klein y Merklein, sobre la escatología neotestamentaria³⁰. Ambos se refieren a la reserva escatológica cuando abordan la escatología paulina. Klein no ofrece algo parecido a una definición o descripción de la misma. Merklein, sin embargo, la entiende así:

«La reserva escatológica, que une de modo inseparable el “ya” con el “todavía no”, abre la perspectiva existencial para la visión de la creación transformada (Rm 8,19-22)»³¹.

²⁸ Ha recogido un texto de Schlier en la p.147-8 de *Teología del mundo*. Se trata de: H. SCHLIER, *Besimmung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 193. La nota 4 de la p.148 remite también a H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 310. Metz cita en la nota siguiente, la cinco, el trabajo de E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Theologische Traktate*, München 1951, 47-147.

²⁹ Véase la nota siguiente.

³⁰ G. KLEIN, «Eschatologie. IV. Neues Testament», en TRE X (1982) 270-99, aquí, 283-4, 286-7, 296; H. MERKLEIN, «Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. II. Biblisch. 2. Neues Testament», en LThK³ III (1995), c. 868-72.

³¹ *O.c.*, c. 870. Trad. propia.

Merklein asocia la reserva a textos como 1Cor 15,23-28; 2Tes 2,1-12; Col 3,1-4; Ef 2,21s; 3,18s; 4,13.15s. Es decir, la reserva escatológica formula de la mano de Merklein la tensión entre el presente y el futuro propio de la escatología cristiana, recogiendo tal tensión de una variedad de textos de Pablo y su escuela.

En un sentido similar, Klein entiende que la escatología paulina, tanto en sus cartas auténticas (esp. en Rm 5,1-11 y Rm 8,18-39), como también en efesios y colosenses³², está marcada por una tensión entre el presente de la salvación, que se afirma con toda nitidez, y el futuro que vendrá de la mano de Dios y aún no está consumado. Así, la escatología cristiana está marcada por la tensión entre cumplimiento y expectativa. Desde aquí, se abren perspectivas, según Klein, para comprender el tenor de fondo de toda la escatología cristiana, que se estructura esencialmente por la dialéctica entre el «ya sí» - «pero todavía no». Este enfoque permite aplicar la reserva al designio de Dios, contrapuesto a toda forma de poder intrahistórico y de ideología³³.

Inicialmente parece posible conjeturar el influjo de Käsemann en estos dos autores. Ambos le citan, como mínimo en la bibliografía, si bien la formulación del concepto ha sufrido el influjo del enorme ascendiente de la formulación de Cullmann, con su archifamoso «ya sí - todavía no».

2. La acepción sistemática más difundida se debe a Metz y se presenta con ligeras variaciones de unos autores a otros³⁴. Veamos, pues, a modo de ejemplo lo que dice G. Angellini³⁵, al hilo de su presentación de la teología de Metz. Metz estaría intentando superar la privatización del mensaje cristiano, para poner de relieve su propia dimensión pública y política. Para hacerlo, alude directamente a la naturaleza escatológica de dicho mensaje. Angellini precisa:

«Aludimos a la calificación del mensaje cristiano como mensaje “escatológico”. La noción de “escatología” en Metz es estrechamente solidaria con la concepción del “mundo” como “realidad social en proceso histórico”. En relación con este proceso, la escatología cristiana afirma negativamente (“reserva escatológica”) que “no hay dentro de este mundo ningún sujeto de la historia total”; pero como de hecho sucede por el contrario que surgen continuamente nuevos me-

³² Cf. resp. G. KLEIN, *o.c.*, 283-4 y 286-7.

³³ G. KLEIN, *o.c.*, 296-7.

³⁴ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander 1998, 322-3. Véanse las notas 1 y 2 para más referencias.

³⁵ «El desarrollo de la teología católica en el siglo xx», en *Diccionario Teológico interdisciplinar*, IV, 747-820, aquí 807-9.

sianismos histórico-sociales que presumen identificar a ese sujeto... la esperanza cristiana tendrá que expresarse en un primer aspecto como oposición crítica a tales fenómenos»³⁶.

La caracterización de la reserva escatológica comienza, pues, por un aspecto negativo. La reserva escatológica pondría en guardia contra todo tipo de absolutización intrahistórica. Junto con este primer aspecto negativo, Metz intenta aportar también un contenido y un talante más positivo de la reserva escatológica. He aquí la cita de Metz que aporta Angellini:

«Esta reserva escatológica no nos lleva a una relación negativa sino a una relación crítico-dialéctica con respecto al presente social. Las promesas hacia las que esa reserva se orienta, no son un vacío horizonte de expectación religiosa, no son simplemente una idea regulativa, sino un imperativo, críticamente liberador, para nuestro presente. Son un estímulo y un encargo de hacer que esas promesas sean eficaces en las condiciones históricas del presente, y de “confirmarlas” (= “hacer que sean verdaderas”) de esta manera. Pues la verdad hay que hacerla»³⁷.

La reserva escatológica sería, pues, un acicate para el compromiso y la transformación social conforme con lo que el horizonte escatológico de la fe propone. Sin embargo, esta mediación, apunta Angellini, no queda demasiado clara en Metz y parece más bien postulada que especificada o mostrada en su realización concreta, a pesar de los esfuerzos de Metz en este sentido³⁸.

Ya he indicado el influjo de Käsemann sobre los desarrollos de Metz. Para esta investigación guarda cierto interés comprobar si en Peterson mismo se da esta doble apertura de la reserva escatológica y, sobre todo, comprobar en qué medida su teología proporcionaba una base suficiente para la apertura de la reserva escatológica desde el campo de la exégesis bíblica hacia el de la nueva teología política.

c) *Estudios sobre la reserva escatológica en E. Peterson*

La primera en advertir que la reserva escatológica es un concepto originalmente petersoniano fue, como he dicho, B. Nichtweiß (1992).

³⁶ G. ANGELLINI, *o.c.*, 808; que remite a J. B. METZ, *Teología del mundo*, 155.

³⁷ G. ANGELLINI, *o.c.*, 808; que remite a J. B. METZ, *Teología del mundo*, 149.

³⁸ G. ANGELLINI, *o.c.*, 809, con la tercera mención de la reserva y sin referencias a textos de Metz.

Sus indicaciones al respecto se encuentran dentro del capítulo de su tesis doctoral dedicado al tema «Historia y Escatología»³⁹. Aquí habla, entre otras cuestiones, del tiempo de la Iglesia (487-493). El tiempo de la Iglesia se sitúa en el ámbito de la teología de los eones que practica Peterson, que en alguna ocasión incluso habla explícitamente de la *Äontheologie* o *Aiontheologie*⁴⁰. La Iglesia nace dentro del nuevo eón, pero más propiamente pertenece precisamente al tiempo escatológico. Su destino es llegar a ser la ciudad celestial, la Jerusalén celestial. Sin embargo, la realidad escatológica actual de la Iglesia ya está conectada por la liturgia con la ciudad celestial. La ecclesia terrestre representa la realidad celestial en este eón. En palabras de Nichtweiß:

«Mientras el regreso de Jesucristo y la fusión de *ecclesia* y *polis* celestial todavía estén pendientes, una cierta ambigüedad le será inherente a la Iglesia, puesto que en este actual tiempo intermedio, el tiempo escatológico, “el nuevo eón solamente puede ser representado en el antiguo”. Peterson le concedió toda la importancia a la diferencia entre ciudad celestial e Iglesia celestial-terrestre, pues precisamente en esta separación espacial, pensaba él, se hace evidente la “reserva escatológica”: “esta tensión espacial es a la vez expresión de la tensión temporal que todavía se da entre la primera y la segunda venida de Cristo» (EP, 490; cursivas y comillas en el original; trad. propia)⁴¹.

En la nota 220, B. Nichtweiß añade este texto de Peterson:

«En esta separación espacial entre *ecclesia* y *polis*, que está marcada por la oposición entre cielo y tierra, se manifiesta la reserva escatológica» (EP, 490; trad. propia)⁴².

³⁹ EP, 457-498.

⁴⁰ Para el primero: manuscrito sobre 1Cor (Bonn SS 1926; WS 1928/29), comentando 1Cor 13,13. Dentro del mismo curso, habla de *Äon-Spekulation* comentando 1Cor 15,26. Para el segundo: manuscrito *Die Kirche (Vorträge zum altchristlichen Kirchenbegriff* ca. 1926-1931), en su segunda parte. Da la impresión, no solamente por estos textos, de que Peterson tenía una idea muy precisa de lo que significaban los eones y de sus componentes teológicos.

⁴¹ «Solange die Wiederkehr Jesu Christi und das Ineinanderfallen von *ekklesia* und himmlischer *polis* noch ausstehen, werde der Kirche notwendig eine gewisse Zweideutigkeit anhaften, weil in dieser gegenwärtigen Zwischenzeit, der eschatologischen Zeit, “der neue Äon immer nur im Alten repräsentiert werden kann”. Auf die Unterscheidung zwischen himmlischer Stadt und himmlisch-irdischer Kirche legte Peterson allen Wert, denn gerade in dieser räumlichen Trennung, so meinte er, werde der “eschatologische Vorbehalt” deutlich: “diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und zweiter Ankunft liegt”.»

⁴² «In dieser räumlichen Trennung von *ekklesia* und *polis*, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologis-

No es el momento de entrar en un estudio detenido. Baste con comprobar que Peterson indica que aquí se expresa una realidad. Luego da la impresión de que es un caso particular de algo más amplio. Además, por las indicaciones de Nichtweiß, podemos percibir que estamos ante uno de los núcleos centrales de la teología de Peterson, como comprobaremos más adelante. En el mismo estudio remite Nichtweiß al comentario de Peterson sobre la carta a los romanos, sobre el que volveré. Al comentar la presencia de la reserva escatológica en este texto, Nichtweiß subraya que este concepto está ligado a la teología sacramental de Peterson.

A partir de las breves y valiosas indicaciones de la monografía de B. Nichtweiß, se ha despertado un cierto interés sobre la reserva escatológica y el sentido de la misma en la teología de Erik Peterson. Las contribuciones más significativas hasta el momento han sido las siguientes.

K. Anglet (1995) hizo una primera incursión en el tema en un trabajo, en el que pone a dialogar a W. Benjamin y a E. Peterson con gran parte de la producción filosófica, teológica y literaria de la edad contemporánea⁴³. En el capítulo en el que se anuncia una atención más pormenorizada de nuestro tema⁴⁴ no presenta un tratamiento sistemático sobre la reserva escatológica en Peterson ni tampoco un elenco de textos petersonianos en los que se vea el modo cómo Peterson la concebía⁴⁵. Critica deficiencias en la concepción de la historia de Peterson, que lastrarían sus posibilidades de articular bien la escatología y la historia (241). En líneas generales, entiende la reserva escatológica como una expresión general de la escatología petersoniana, sin proporcionar con claridad los elementos específicos de este concepto.

St. Dückers (1999) ha publicado una tesis doctoral sobre la concepción de la mística de Erik Peterson⁴⁶. Para realizar este estudio, tuvo ac-

che Vorbehalt zum Ausdruck». Remite al manuscrito *Die Kirche*, parte III, p.4. Peterson estuvo preparando durante un tiempo un escrito de mayor formato sobre la Iglesia, que completara y continuara su pequeño tratado *Die Kirche* (= ThT, 245-257; ThT(E), 193-201). Examinaré este mismo texto más adelante.

⁴³ *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995. Benjamin ha tenido bastante eco entre los autores de la nueva teología política y, en general, en la escatología. Como una muestra puede verse: M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988 (1986), 327-36 (trad. Sígueme, Salamanca 1992, p.330-39). J. WOHLMUTH, *Zur Bedeutung der 'Geschichtsthesen' Walter Benjamins für die christliche Eschatologie*: EvTh 50 (1990) 2-20.

⁴⁴ Cf. «Jetztzeit und Endzeit», o.c., 241-299. El anuncio en p.241.

⁴⁵ Reproduce el texto de la nota 220 de EP, 490 en 253.

⁴⁶ *Pathos der Distanz* (nota 7). Puede verse la reseña de W. LÖSER, ThPh 76 (2001) 293-4. Otro trabajo más breve de Dückers, en la misma línea: «Einigung im Modus der Distanz. Erik Petersons Theorie der Mystik», en *Vom Ende der Zeit*, 149-163.

ceso al manuscrito del curso «Sobre la historia de la mística en la Iglesia antigua» (*Zur Geschichte der altchristlichen Mystik*), que Peterson dictó en Göttingen SS 1924 y Bonn WS 1925/26⁴⁷. Es mérito de Dückers haber datado la primera aparición del concepto «reserva escatológica» en Peterson precisamente en estas lecciones, en concreto en la número cuatro (95-96). Será uno de los textos que estudiaré más adelante; entonces volveré sobre la aportación de Dückers. Por otra parte, Dückers entiende que la reserva escatológica formularía uno de los componentes fundamentales de la teología de Peterson, pues lo emplea como título de uno de los epígrafes de capítulo conclusivo (243-6). En cuanto al tenor general de su estudio, da la impresión de que Dückers aborda la teología de Peterson demasiado anclado en un marco de comprensión previo fijado por la actual dogmática católica. Considera que el tenor fundamental de toda la teología de Peterson está marcado por la distancia entre lo último y lo penúltimo (p. ej., 191, 236), entre el creador y la creatura, una distancia que denomina en un momento *eschatologische Abstand* (11). Situándose en una percepción próxima a la de Anglet, también indica deficiencias en la comprensión teológica de la historia por parte de Peterson (276). Como vamos viendo, el tema de la historia en la teología de Peterson resulta controvertido y también difícil⁴⁸. Sobre el particular habremos de volver de algún modo. Aún así, parece oportuno indicar ya ahora que Peterson reconoce y afirma expresamente transformaciones reales en el seno de nuestra realidad⁴⁹, que ponen sordina a cualquier interpretación de su pensamiento que le achaque un dualismo fuerte⁵⁰.

⁴⁷ Para una descripción del manuscrito, cf. St. DÜCKERS, *Pathos der Distanz*, 76s.

⁴⁸ Además de lo ya citado, son muy interesantes las contribuciones de B. NICHTWEISS, *Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat «Die Kirche»: Catholica* 46 (1992) 281-306, aquí 289-91 y 303-5; CH. MARKSCHIES, «Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson», en *Vom Ende der Zeit*, 38-74, y G. CARONELLO, «Zur Rezeption Erik Petersons in Italien», en *Vom Ende der Zeit* (nota 15), esp.313-6.

⁴⁹ El mismo Dückers tiene afirmaciones en que lo reconoce, cf. *Pathos der Distanz*, 158. Sobre la objetividad de las realidades de la fe, cf. E. PETERSON, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis* (1925), ahora en MzT, 101-114, aquí 107; *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens: ZZ* 3 (1925) 281-302, aquí 293s.

⁵⁰ La decidida postura de Peterson en contra de la gnosis y la minusvaloración de lo corporal le sitúa en una posición francamente opuesta al dualismo; cf. p. ej.: E. PETERSON, *Der Haß wider das Fleisch. Versuchung und Fall durch die Gnosis* (1951), en MzT, 33-40; «Gnosi», en *Enciclopedia Cattolica VI*, Città del Vaticano 1951, 876-82; P. KOSŁOWSKI, *Metaphysische Theologie und Dogma. Erik Petersons Auseinandersetzung mit Gnosis und Mystik: NZSth* 33 (1991) 248-61. Con esto me retracto par-

En el simposio internacional celebrado en Mainz en el 2000 se volvió a tocar el tema de la reserva escatológica en Peterson. En la publicación de las actas encontramos una contribución de B. Nichtweiß (2001), a pesar de no haber sido una de las ponencias que se tuvieron en Mainz⁵¹. En este estudio se alude varias veces a la reserva escatológica⁵². Estas breves pinceladas nos permiten reconocer algunos de los rasgos petersonianos del concepto. En primer lugar, la reserva escatológica es un concepto con el que Peterson realiza un cosido entre lo sacramental y lo pneumatológico, en las antípodas de una desvinculación u oposición de estos elementos. Esta es la línea de la comprensión petersoniana de lo sacramental tanto en su comentario a la carta a los romanos como en el manuscrito, no publicado, de su comentario a la primera carta a los corintios (Bonn SS 1926; WS 1928/29). Precisamente Rm y 1Cor serán los escritos aducidos por Käsemann cuando él hable por primera vez de la reserva escatológica⁵³. Se ve que fue un buen alumno. La reserva escatológica posee también una dimensión eclesiológica, pues refleja el modo de presencia del Espíritu en la Iglesia: como arras. Esto expresa la orientación radical de la Iglesia hacia las realidades futuras.

Finalmente, K. Anglet (2001) ha vuelto con mayor detenimiento sobre nuestro tema. Su ponencia en el simposio de Mainz⁵⁴ ha ido seguida de un libro sobre el tema⁵⁵, sin duda el tratamiento más ambicioso de nuestro asunto hasta el momento. Los dos trabajos siguen el mismo esquema, pudiéndose considerar el primero un buen resumen del segundo. Del estudio de Anglet resaltan los siguientes elementos. No se ha

cialmente de lo dicho en: *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357, aquí 353-final. La versión alemana se publicó bajo el título: «Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson», en *Vom Ende der Zeit*, 193-216. Son muy reveladoras y perspicaces en este punto las aportaciones de M. A. GARCÍA-PLAZA, *El nuevo eón y su interacción con el eón presente. La Novedad Escatológica en Erik Peterson*, disertación de licenciatura, UPCo 2001, sin publicar, especialmente en el quinto capítulo, donde estudia los desarrollos cristológico-antropológicos de Peterson.

⁵¹ «Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons», en *Vom Ende der Zeit*, 164-192.

⁵² *Ibid.*, 183-4, 189-90, en lo que me baso para lo que sigue.

⁵³ E. KÄSEMANN, «Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik» (nota 17), 125-final.

⁵⁴ «Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons», en *Vom Ende der Zeit*, 217-239.

⁵⁵ *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schöningh, Paderborn 2001. Puede verse mi recensión en EE 77 (2002) 492-494.

preocupado en absoluto de trazar la historia de nuestro concepto, ni de perseguir los avatares de su gestación en la teología de Peterson. Para lo segundo contaba con acceso a bastantes manuscritos petersonianos, algunos de ellos transcritos por él mismo. Tampoco nos proporciona un elenco o una selección de los principales textos de Peterson sobre la reserva escatológica, a pesar de que cita algunos de ellos. Anglet presenta la postura de Peterson a través de múltiples alusiones a otros pensadores y teólogos, lo cual no hace fácil captar las líneas propias del pensamiento petersoniano con claridad.

Estructura su presentación en cuatro fases. En primer lugar aborda el concepto de revelación (*Offenbarung*) en Peterson (19-50), como el horizonte sustancial en el que se pueden situar las relaciones entre el mundo y Dios, entre la historia mundana y la actuación de Dios en ella. Se trataría, pues, en nuestro caso, de la clave de bóveda fundamental para acceder al tema de la relación entre historia y escatología. Seguidamente, presenta la prefiguración cristológica de la reserva escatológica (51-84). Es decir, el fundamento cristológico de la reserva escatológica. En la parte central de su estudio, destaca cómo la reserva escatológica es un concepto sacramental y pneumatológico (85-114), como ya había indicado Nichtweiß. Finalmente, aborda las relaciones entre el antiguo y el nuevo eón (115-176). En conjunto aporta elementos valiosos, aunque desordenados. Mezcla en exceso sus opiniones con la presentación de la teología de Peterson. A veces es bastante oscuro y, en general, ciertamente poco sistemático. Por otra parte, al insertar la reserva escatológica en la escatología de Peterson de modo genérico, no queda claro cuándo se está refiriendo al perfil específico de la reserva y cuándo a la escatología de Peterson. Por más que ambas realidades sean cercanas, convenía conocer en detalle los elementos teológicos más definidos de la reserva escatológica en Peterson, sin desdibujarla en el horizonte general de su escatología.

En cuanto a la concepción general de Peterson, Anglet acierta en lo fundamental. Se da una prefiguración cristológica de la reserva escatológica, que apunta hacia una realidad sacramental y pneumatológica. Gracias a Cristo y a su Espíritu y por los sacramentos entramos en un nuevo orden de realidad, en una realidad escatológicamente transformada y generada, que, en definitiva, es el mismo cuerpo de Cristo, la Iglesia⁵⁶. Sin embargo, todavía es una realidad peregrina hacia la con-

⁵⁶ Cf. p. ej., K. ANGLLET, *Der eschatologische Vorbehalt*, 70 con una alusión a Orígenes.

sumación. Por eso conviene distinguir (176) entre el tiempo histórico (no determinado por la venida de Cristo) y el escatológico (determinado por la venida de Cristo); el tiempo escatológico (que terminará con la segunda venida) y el nuevo eón (inaugurado con la venida de Cristo de modo irrecusable); el tiempo de la Iglesia (inserto en el tiempo escatológico) y el tiempo de la consumación (cuando la Iglesia deje de existir como tal para llegar a ser plenamente *polis* celeste).

No estoy de acuerdo, sin embargo, con que se dé una inadecuación en el paralelismo que Peterson establece entre los conceptos y las realidades «kósmos» y «eón»⁵⁷. Según Anglet, con el nuevo eón se darían una serie de transformaciones temporales, pero no cosmológicas. En mi opinión, el paralelismo se mantiene. Pues igual que la Iglesia terrena nace en el nuevo eón y pertenece a esa realidad, también la nueva creatura en Cristo, que sigue viviendo en la tierra, ha sido transformada: ya es una realidad nueva en Cristo, forma parte del cuerpo de Cristo como miembro, aunque no haya alcanzado todavía la glorificación plena y definitiva. Sobre el asunto será conveniente volver más adelante.

1.2. PLAN DE LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

El recorrido que hemos hecho nos ha ayudado a situarnos adecuadamente y a ir presentando de forma espigada algunas de las cuestiones a las que habremos de atender con esmero. Como ya he indicado, no voy a seguirle la pista a la evolución de nuestro concepto. Tampoco voy a intentar aclarar en profundidad la concepción petersoniana de la historia. Me voy a limitar a tratar de comprender con la mayor precisión el concepto específico de la reserva escatológica con todos sus matices y componentes, sin subsumirlo en la escatología general de Peterson. Es decir, aunque me mueva en el marco general de su escatología y aquí lo dé por supuesto, quiero indagar los características específicas y propias de la reserva escatológica en cuanto tal.

Para ello voy a hacer un estudio de los textos petersonianos más pertinentes que me han resultado accesibles, limitándome en esta ocasión a una primera fase. Esta primera fase consiste en un análisis de los textos en los que la reserva escatológica como tal aparece expresamente mencionada con estas mismas palabras: *der eschatologische Vorbehalt*. Siguiendo un orden cronológico, la encontramos primero en una de las

⁵⁷ Véase, por ejemplo, *Der eschatologische Vorbehalt*, 142; que coincide literalmente con: «Der eschatologische Vorbehalt», 235-6.

lecciones sobre la mística en la Iglesia antigua (Göttingen SS 1924), como ha descubierto Dückers. Más abundantemente y con mayores precisiones aparece en el comentario a la carta a los romanos (Bonn SS 1925; WS 1927/28), recientemente publicado. Finalmente, también se la menciona en una conferencia sobre el concepto de Iglesia de la Iglesia antigua (ca. 1926-1931), de donde procede el texto que cité más arriba de la mano de B. Nichtweiß (EP, 490).

En una segunda fase, que queda prometida, pasaré revista a expresiones cercanas en textos que nos han llegado de la misma época. En primer lugar, en el mismo comentario a la carta a los romanos (Bonn SS 1925; WS 1927/1928) encontramos una expresión que se refiere a una realidad bastante semejante a través de otra expresión verbal: «estado intermedio» (*Zwischenzustand*). En el comentario al evangelio de Lucas (Bonn 1925/1926; SS 1928) empleará el término «estado de excepción» con alguna que otra variación lingüística (*Ausnahmezustand*, *Ausnahmesituation*, *Ausnahmefall*). Finalmente, la expresión ha desaparecido en una ocasión en que fácilmente la podría haber empleado de nuevo: en su comentario a la primera carta a los corintios (Bonn SS 1926; WS 1928/1929). Aquí, sin embargo, vuelve a surgir el término *Zwischenzustand* (estado intermedio), que también estaba presente en el comentario a la carta a los romanos. Será conveniente percatarse de en qué medida alude Peterson a aspectos diversos de su concepción escatológica y en qué medida tocan el núcleo central de la misma, para percibir con toda claridad el tenor específico de la reserva escatológica y sus contornos.

Por lo dicho, da la impresión inicial, pendiente de confirmar con los estudios oportunos que he indicado, que Peterson estaba más atento a la realidad que quería describir que a lo acertado de la expresión lingüística más apropiada para designarla. Menos interés parecería tener en encontrar una acuñación verbal fija y, aún menos, en transmitirla a la posteridad. La descripción de esta realidad y su importancia continuaron a lo largo de la teología de Peterson y de sus publicaciones, si bien el término «reserva escatológica» en cuanto tal se ha mantenido gracias a alguno de los oyentes (E. Käsemann) de aquellas legendarias «lecciones sobre la carta los romanos».

El mismo planteamiento del asunto que he hecho pone de relieve que Peterson manejó el concepto de la reserva escatológica con relativa frecuencia al menos entre 1924 (lecciones sobre mística) y 1931 (conferencia sobre el concepto de Iglesia en la Iglesia antigua). Tal y como procede Peterson en otras ocasiones, podemos aventurar inicialmente

que se trata de un concepto con un perfil bastante acabado y aquilata-
do desde el principio. A pesar de que Peterson iba madurando sus op-
ciones y opiniones teológicas y que se advierten ciertos cambios, sin em-
bargo, predomina más la impresión de que el tenor fundamental y gran
cantidad de las apreciaciones de detalle salían de su pluma ya forjadas
de un modo prácticamente definitivo. Sus publicaciones apenas si dejan
entrever diferencias de cierta importancia con los apuntes manuscritos
de sus cursos, si prescindimos de alusiones personales a colegas o a los
alumnos. En los puntos centrales de la teología de Peterson no se dan
variaciones de cierto alcance, desde luego no antes de su conversión al
catolicismo (1930), que es el lapso de tiempo en que nos movemos. Por
ello, las fuentes de las que disponemos parecen suficientes para aclarar
el tenor fundamental de la reserva escatológica en Peterson.

Todo esto se confirma si atendemos a estos otros factores. No nos ha-
llamos, como ya indicaba B. Nichtweiß, ante un aspecto colateral de la
teología de Peterson, sino ante uno de los constitutivos nucleares de la
misma. Además, la reserva escatológica se hace presente en el ámbito de
la discusión sobre la mística, sobre la Iglesia y sobre el bautismo (RBr).
De tal manera que ha de tratarse, lógicamente, de una realidad rica, po-
livalente en su aplicación, definida, congruente y central en la teología
de Peterson.

2. LA RESERVA ESCATOLÓGICA EN LA TEOLOGÍA DE ERIK PETERSON

2.1. LA RESERVA ESCATOLÓGICA EN LAS LECCIONES SOBRE LA MÍSTICA EN LA IGLESIA ANTIGUA (Göttingen SS 1924)

a) *El tema de la mística*

Ya sabemos de la mano de Dückers que la primera vez que encon-
tramos la reserva escatológica en los escritos no publicados de Peterson
es, precisamente, en la cuarta lección del curso sobre la mística⁵⁸. El te-
ma de la mística constituyó una de las preocupaciones permanentes de
Peterson. Está muy ligado a su modo de entender la liturgia. Peterson
desarrolló más ampliamente su concepción de la liturgia en el libro *So-*

⁵⁸ Manejo la transcripción parcial del curso sobre la mística que nos permitieron consultar en Mainz (nota 8). Peterson repitió este curso en Bonn WS 1925/26.

*bre los ángeles*⁵⁹. Ahora no podemos pararnos a presentar toda esta problemática en sus detalles⁶⁰; asunto que, por otra parte, no es tan sencillo y está muy interconectado con el conjunto de los sillares principales de su teología. Me limitaré a exponer algunos puntos más destacados, imprescindibles para situar en su contexto próximo la exposición del concepto de la reserva escatológica.

De un modo general sabemos que Peterson estaba muy interesado precisamente en esta época en definir bien los contornos entre la fe y la mística. Tal interés se ubica en un contexto más general, pues Peterson prestaba gran interés a los matices y perseguía establecer sólidamente la diferencia dogmática y las características propias de realidades y figuras como «apóstol, profeta, carisma, gracia, mística»⁶¹. Es decir, en delimitar qué es lo común de la fe de todo cristiano y lo particular de la mística, que se da exclusivamente en algunos de ellos⁶². Para Peterson no sería lícito ninguna comprensión de la mística al precio de desalojar de la fe alguno de sus componentes característicos, como por ejemplo la forma específica de conocimiento propia de la fe o la justificación. En su opinión, tampoco cabe reducir la mística a fenómenos psíquicos, subjetivos. Este tipo de experiencias, de tipo más o menos entusiástico, ligado a vivencias subjetivas personales, sería algo de tipo religioso, pero no místico⁶³. Según Peterson, la mística tiene que ver, por el contrario, con una relación espiritual objetiva, de espíritu a espíritu, con Dios. Y se ha de estudiar del mismo modo que otras cuestiones de tipo dogmático, como los carismas, el apostolado o la profecía⁶⁴.

⁵⁹ El original es de 1935 y su título original era: *Sobre el puesto de los santos ángeles en el culto*. Actualmente: ThT, 195-243; ThT(E), 159-192. Una primera introducción en: G. URÍBARRI, «Erik Peterson» (nota 6), 21-23. Para este tema, también son interesantes los siguientes escritos de Peterson: *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis* (1925), ahora en: MzT, 101-114, que, con ligeras modificaciones, pasó a ser la parte III del libro *Sobre los ángeles; Über die heiligen Engel* (1935), ahora en: MzT, 115-121; *Musik und Theologie* (1953/54), ahora en: MzT, 122-124; *Die Kirche aus Juden und Heiden (II)* (1935/36), ahora en: MzT, 125-136.

⁶⁰ Sobre la mística en Peterson, cf. P. KOSLOWSKI, *o.c.* (nota 50); EP, 383-456; St. DÜCKERS, *Pathos der Distanz* (nota 7), esp. el capítulo 2: p.59-145; «Einigung im Modus der Distanz» (nota 46).

⁶¹ *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens* (nota 49), 286.

⁶² Proporciona una buena ambientación de las preocupaciones teológicas de Peterson en esta época la discusión entre P. ALTHAUS, *Theologie des Glaubens: ZStH 2* (1924) 281-322, y E. PETERSON, *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*.

⁶³ Cf. *Altchristliche Mystik: «Glaube und Mystik»* (15. Vorlesung).

⁶⁴ *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*, 286.

La mística para Peterson se caracteriza fundamentalmente por los siguientes elementos. En primer lugar por la alabanza a Dios. En segundo lugar, por su carácter objetivo, no subjetivo. En tercer lugar, la mística tiene que ver, ante todo, con una cualidad del ser. Para Peterson, pues, hablar de mística implica referirse a una forma objetiva de ser que se resuelve en la alabanza a Dios. En este sentido, para Peterson el prototipo de los místicos son los ángeles, pues su ser está enteramente volcado hacia la alabanza a Dios, sin que por ello se rompa la distancia entre el creador y la creatura. Los ángeles constituyen un grado de ser (*metaphysische Seinsordnung*) que radicalmente consiste en la cercanía a Dios, que se vuelca en su alabanza permanente. La fe dota al creyente de las posibilidades ontológicas para acceder a ese grado de ser, sin que, por otra parte, le instale de modo automático en este grado de ser de modo permanente. Se puede ser un auténtico creyente bautizado sin ser un místico: una persona completa y continuamente volcada hacia la alabanza a Dios. En el fondo, Peterson entenderá la vocación monástica, que tanto apreció, como un acercamiento a la vida angélica, a la vida de alabanza de los ángeles, que forman parte constitutiva de la liturgia cristiana⁶⁵. Por consiguiente, para Peterson lo central y constitutivo de la vida monástica es la alabanza, la orientación en la medida de lo posible de toda la vida hacia la liturgia. El ser de los ángeles se expresa en su canto del tres veces santo; canto en el que la comunidad litúrgica también participa, como la misma liturgia eucarística expresa habitualmente de modo solemne y formal antes de la entonación del Santo.

b) *La reserva escatológica en el curso sobre la mística*

En su curso sobre la mística⁶⁶, Peterson presentará su propia postura desde la discusión con otra serie de autores, tanto modernos, católicos y protestantes, como patrísticos⁶⁷. Sin embargo, el autor al que más espacio dedica es, sin duda, a san Pablo. Le consagra las lecciones tres a diez, inclusive, de un total de dieciocho. En la discusión con los autores protestantes Peterson tiene gran interés en caracterizar a Pablo y ver

⁶⁵ Sobre la vocación monástica, cf. p. ej., EP, 148-58; E. PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*: ZSTh 2 (1924/25) 146-66, aquí 165; *Von den Engeln*, ThT, 214ss; ThT(E), 176ss; *Über die heiligen Engel*, 117ss.

⁶⁶ Aportan indicaciones y comentarios sobre el contenido: EP, 390ss; St. DÜCKERS, *Pathos der Distanz*, 73ss.

⁶⁷ El contenido de estas lecciones fue parcialmente publicado en: *Zur Theorie der Mystik*, donde presenta la discusión con los autores protestantes y católicos.

si se ha de considerarle, y en qué medida, un místico. Para Peterson lo predominante de Pablo, más allá de haber sido arrebatado a los cielos (2Cor 12,2-4), es su carácter de apóstol⁶⁸. En el contexto de estas disquisiciones, en la cuarta lección, introduce la cuestión de si el «ser en Cristo», tan repetido en la teología paulina (164 veces) —y que figura en 2Cor 12,2: «conozco a un hombre en Cristo»— remite a la mística, como algunos afirman:

«El principal argumento que se repite una y otra vez es la fórmula “en Cristo Jesús”. (...) La expresión “en Cristo Jesús” permite otra interpretación diferente de la mística; allí donde se emplea como fórmula [técnica] no comporta de suyo ningún sentido místico» (*Altchristliche Mystik*, texto inédito, trad. propia)⁶⁹.

Este carácter de fórmula técnica del «en Cristo Jesús» resulta decisivo para Peterson, tan atento al sentido de las expresiones técnicas y las fórmulas fijas. Pues con esta fórmula Pablo estaría haciendo referencia primariamente al sentido comunitario de la fe⁷⁰, que según Peterson prevalece absolutamente en esta fórmula. La incorporación a Cristo consiste primariamente en una incorporación de carácter comunitario, mucho más que individual, menos aún subjetiva. Uno de los elementos típicos de la teología petersoniana será el subrayado del nosotros (*wir*)⁷¹, frente al yo. Como esto es así, para Peterson es fundamental entender la fórmula paulina desde el contexto de la concepción de la Iglesia de la primitiva comunidad cristiana. En la precisión de este elemento, introduce la reserva escatológica. Transcribo y traduzco un párrafo extenso para poder captar bien el ductus y las modulaciones del pensamiento petersoniano:

⁶⁸ Peterson entenderá que Pablo es el apóstol de la excepción, pues no formaba parte del grupo original de los Doce; cf. EP, 631-637.

⁶⁹ «Das immer wiederkehrende Hauptargument ist die Formel “in Christo Jesu”. (...) Der Ausdruck “in Christo Jesu” läßt auch eine andere als eine mystische Deutung zu; dort, wo er formelhaft verwendet wird, hat er nicht eigentlich einen mystischen Sinn.»

⁷⁰ En este caso ve su opinión confirmada por H. Böhlig: «Nun hat H. Böhlig in seinem Aufsatz: *ἐν κυρίῳ* (Neutestamentliche Studien für G. Henrici, Leipzig 1914, S. 170 ff) schon mit Recht darauf hingewiesen, daß für Paulus die Einwohnung des Herrn in der Gemeinde im Vordergrund stehe (S. 172)» (*Altchristliche Mystik*, lección 4; texto inédito).

⁷¹ Cf. EP, 166-7. Sobre el *mit* o «con» (= *σύν*), cf. RBr, 260-2. Cf. al respecto, M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (Erträge der Forschung 294), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 288-91.

«Con esto se agudiza el problema hacia la pregunta por el sentido del concepto cristiano primitivo de Iglesia. Justo a partir de este punto se interpretará correctamente, según me parece, la fórmula “en Cristo Jesús” (y expresiones emparentadas). Al concepto de Iglesia del cristianismo primitivo le es esencial que no es un concepto primariamente sociológico, sino que es un concepto escatológico. La muerte de Cristo significa, según la fe cristiana primitiva, el ocaso del cosmos, del templo judío y del cuerpo sárquico. Su resurrección, por el contrario, la creación de un nuevo cosmos, de un nuevo templo y de una nueva corporalidad. En los sacramentos se continúa, en un cierto sentido, el acontecimiento decisivo en la vida de Jesús (muerte y resurrección), mientras que, por otra parte, precisamente le pertenece a la esencia del concepto de sacramento no ser una pura acción mística, sino que está provisto con una reserva escatológica y gracias a ella, simultáneamente, remite al futuro. Así, en efecto, *hemos muerto* y *hemos sido sepultados* con Cristo en el bautismo (Rm 6,4s), pero de un modo característico no dice Pablo entonces que nosotros hayamos resucitado con Cristo —pues precisamente con esta afirmación el bautismo se convertiría en una celebración mística—, sino que *resucitaremos* con Cristo. Precisamente en el texto que acabamos de mencionar se dice que nosotros hemos sido sumergidos [= bautizados] en Cristo. Pero quien ha sido sumergido en Cristo es por esto mismo también “en Cristo”. Solamente a partir de esta trabazón de la idea de sacramento con la idea escatológica se explica, en mi opinión, la fórmula “en Cristo Jesús”. Con la mística, sin embargo, no tiene lo más mínimo que ver. La unión escatológico-sacramental es, según su esencia, algo completamente diferente a la unión mística» (*Altchristliche Mystik*, texto inédito; trad. propia; cursivas y comillas en el original)⁷².

⁷² «Doch damit spitzt sich ja schon das Problem auf die Frage nach dem Sinn des urchristlichen Kirchenbegriffs zu. Erst von diesem Punkte aus wird man die Formel “in Christo Jesu” (und verwandte Wendungen), wie mir scheint, richtig interpretieren. Für den Kirchenbegriff des Urchristentums ist es wesentlich, daß es primär gar kein soziologischer, sondern ein eschatologischer Begriff ist. Der Tod Christi bedeutet nach urchristlichen Glauben den Untergang des Kosmos, des jüdischen Tempels und des sarkischen Leibes. Seine Auferstehung dagegen die Schöpfung eines neuen Kosmos, eines neuen Tempels und einer neuen Leiblichkeit. In den Sakramenten setzt sich in einem gewissen Sinne das entscheidende Geschehen der Leben Jesu (Tod und Auferstehung) fort, während es auf der andern Seite dann gerade zum Wesen des Sakramentsbegriffs gehört, daß er keine reine Mysterienhandlung ist, sondern mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist und damit zugleich auf die Zukunft verweist. So *sind* wir zwar schon mit Christus in der Taufe gestorben und begraben (Röm. 6,4 f) aber charakteristischer Weise sagt Paulus nun nicht, daß wir auch mit Christus auferstanden seien —erst mit dieser Aussage würde die Taufe zu einer wirklichen Mysterienfeier— sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. An der eben angesprochenen Stelle heißt es, daß wir in Christus eingetaucht seien. Wer aber in Christus eingetaucht ist, der *ist* damit auch “in” Christo.

En este rico y largo texto nos encontramos con diferentes aspectos. Para empezar, está claro que Peterson entiende que nos estamos moviendo en el ámbito de la escatología y no de la sociología —o la psicología⁷³, podríamos añadir—. Y para entender la escatología cristiana acude al aspecto determinante y central del kerigma: la muerte y la resurrección de Cristo. Es decir, Peterson está explicando cómo entiende el asunto más nuclear de la fe cristiana. Y lo entiende de forma predominantemente escatológica.

La muerte y la resurrección de Cristo comporta una serie de cambios, de naturaleza escatológica podemos añadir. Estos cambios radicales, reducidos a lo sustancial, consisten en la abolición del antiguo cosmos, del templo judío y del cuerpo sárquico⁷⁴. Explicar todo esto en detalle sería muy largo⁷⁵. Para Peterson eón⁷⁶ y cosmos⁷⁷ son conceptos

Nur aus dieser Verknüpfung der Sakramentsidee mit der eschatologischen Idee erklärt sich m. E. die Formel "in Christo Jesu". Mit Mystik hat sie aber nicht das Geringste zu tun. Die sakramental eschatologische Einigung ist ihrem Wesen nach etwas ganz anders als die mystische Einigung.»

⁷³ Cf. p. ej., RBr, 231, 299.

⁷⁴ La misma idea, p. ej., en RBr, 206.

⁷⁵ Se puede ver una presentación sucinta en mi artículo: *El nuevo eón irrumpe en el antiguo* (nota 50).

⁷⁶ Es difícil encontrar una definición de eón en los escritos de Peterson. He aquí un acercamiento: «Die 'Αγάπη (el amor) ist mit anderen Worten ἀρχή (origen) und τέλος (meta), d.h. Ἄον. Denn nichts umschreibt das Wesen eines Ἄonen besser als die Formel ἀρχή καὶ τέλος (origen y meta)» (*Der erste Korintherbrief*, Vorlesung in Bonn SS 1926, WS 1928/29, texto inédito, comentando 1Cor 13,13). En el NT eón se refiere a la vez a un periodo de tiempo y a un sistema conjunto de entender la vida: el individuo, la sociedad, los valores, etc.; cf. T. HOLZ, «αἰών», en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1996, c. 131-7. Por la cernanía entre ambos autores puede servir esta aclaración de H. Schlier: «Ἄonen sind (...) die Bezeichnungen für die zeitlich-räumlich Entfaltungen des Daseins-ganzen, das wir Geschichte nennen» (H. SCHLIER, «Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser», en Íd., *Die Zeit der Kirche*, 166, nota 11; citado por B. NICHTWEISS, *Kirche und Reich Gottes* [nota 48], nota 117, p.303).

En todos los textos de Peterson el griego y el latín aparecen siempre sin traducir. Con buen sentido, los editores han añadido una breve aclaración entre paréntesis, que yo seguiré.

⁷⁷ Para el concepto de cosmos es interesante esp. el comentario al evangelio de Juan. Allí dice: «Kosmos bezeichnet die Schöpfung des Logos, die sich der Erkenntnis des Logos entzogen hat» (*Vorlesung Johannes Evangelium*, Bonn SS 1927, SS 1929, Ms. 197; citado por K. ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt* [nota 55], 140). Sobre el cosmos en Peterson: EP, 408ss; 491ss; K. ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt*, 140-3, con textos petersonianos interesantes y una interpretación discutible. Para el significado neotestamentario de cosmos, cf. H. BALZ, «κόσμος», en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, c. 2380-2390.

correlativos⁷⁸. Interpretando y explicando a Peterson podemos decir que lo que entiende, según un esquema parecido al de Juan, es que este mundo, este eón, este cosmos queda superado, transcendizado⁷⁹ por el venidero. Así, en primer lugar, los cristianos formamos parte no del antiguo cosmos, sino del nuevo creado por Cristo: somos criatura nueva (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15), ya poseemos la filiación adoptiva⁸⁰, y formamos parte de la asamblea de la *polis* que es la *ecclesia*, en conexión con la ciudad celestial. En segundo lugar el cambio afecta al templo. El culto verdadero ya no está ligado al templo de Jerusalén, pues el velo del templo se rasgó con la muerte de Jesús (Mc 15,38; Mt 27,51) y Él destruyó con su muerte este templo (Jn 2,19-21). En su humanidad (Jn 1,14), ahora sentada a la derecha de Dios después de la ascensión, es donde habita la gloria de Dios, y no en el antiguo templo de Jerusalén. De modo parejo y en tercer lugar, estos cambios afectan al cuerpo y a la corporalidad. El cuerpo sárquico, afectado por el pecado, tampoco pertenece en su carnalidad propia y particular al ámbito escatológico del nuevo eón. Pues la humanidad de Cristo ha resucitado con un cuerpo que no posee nuestra carnalidad sárquica, sino la gloriosa, que no es sárquica, sino pneumática. Advértase la diferencia continua entre la carnalidad sárquica y la corporalidad (elemento somático). Nosotros participaremos de la resurrección de Cristo no con un cuerpo sárquico, sino pneumático (el *soma pneumatikón*; cf. 1Cor 15,44), después de una transformación de nuestra corporalidad. Nuestra corporalidad, bajo su figura sárquica, está apresada por el pecado. De ahí que desprenderse del pecado implique necesariamente deshacerse de esa carnalidad ligada al pecado. Así, pues, Peterson defiende

⁷⁸ «... daß die Äon-Spekulation überhaupt immer abwechselnd mit Raum- und Zeitkategorien arbeitet» (*Der erste Korintherbrief*, comentando 1Cor 15,28; texto inédito); «Kosmos ist hier nur ein anderes Wort für Äon. αἰών und κόσμος sind zwei Übersetzungen ein und desselben hebräischen Wortes *olam*» (RBr, 138). Cf. p. ej., tb. RBr, 318, 332.

⁷⁹ Para la transcendización (*Transzendierung*) en Peterson y su importancia, una introducción en: G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo*, 349-51. De un modo muy resumido podemos decir que la «transcendización» es la transformación escatológica que el acontecimiento Cristo opera sobre las realidades del antiguo eón. Para Peterson el evangelio consiste, fundamentalmente, en un cambio eónico, íntimamente ligado a la entronización de Cristo en los cielos, cf. RBr, 12ss.

⁸⁰ «Man kann hier einen Blick in die Gestalt des neuen Kosmos tun: In der Mitte steht Christus, um ihn herum in einem ersten Kreise die Engel und in einem zweiten Kreise aber wir, die wir die Adoptivöhne Gottes sind» (RBr, 248). Cf. tb. RBr, 226, y más ampliamente 246-9.

la corporalidad de la resurrección y la transformación de la realidad carnal actual.

Estas nuevas realidades toman sustancia y se nos transmiten a los cristianos precisamente a través de los sacramentos. Es decir, con los sacramentos entramos en la esfera de la novedad escatológica producida por la muerte y resurrección de Cristo y participamos de ella. Así, pues, para Peterson los sacramentos y la escatología cristiana están íntimamente relacionados. En los sacramentos, por así decirlo, tiene lugar la nueva creación en Cristo⁸¹. De ahí la vinculación del «en Cristo» con los sacramentos, especialmente con el bautismo⁸².

Sin embargo, en los sacramentos se da la realidad escatológica inaugurada por Cristo bajo la forma de la reserva escatológica; es decir, se entra a formar parte de esta realidad escatológica, pero de un modo peculiar y característico. ¿En qué consiste? Primariamente en un estar remitido al futuro. Porque, por una parte Pablo distingue, mediante tiempos verbales bien definidos, que por el bautismo ya hemos muerto y hemos sido sepultados en Cristo (pasado). Pero de ahí no se sigue el paralelismo con Cristo en toda su plenitud de forma absoluta, pues no dice Pablo que ya hayamos resucitado con Cristo, sino que resucitaremos (futuro) con él. Esta tensión entre el presente —dado que hemos muerto y hemos sido sepultados sacramentalmente con Cristo, ahora ya estamos y somos en Cristo— y el futuro —resucitaremos un día con un cuerpo glorioso— constituye el elemento básico y nuclear de la reserva escatológica según Peterson. Pues al introducir el concepto de la reserva escatológica, para caracterizar lo que sucede en los sacramentos, ha hecho hincapié en la continuidad y prolongación de lo central del acontecimiento Cristo en los sacramentos, pero bajo una referencia al futuro, que ha designado mediante la reserva escatológica.

Aquí encuentra Peterson una diferencia capital con los misterios paganos⁸³, distinguiendo claramente la teología sacramental de la Iglesia primitiva de la concepción pagana y helenística de los misterios⁸⁴. En

⁸¹ El 26 de julio de 1957 anota Peterson en su diario: «Gott hört nicht auf zu schaffen, aber er schafft in der Sphäre des Sakramentalen. Er schafft Menschen in der Anagenesis eines ewigen Äons. Darum ist auch die Umwandlung des Kerygma in Begriffe weit mehr als eine Gnosis. Die Begriffe sind in der Theologie Realität der durch das Sakrament geschaffenen Übernatur» (texto inédito). Cf. tb. RBr, 32.

⁸² Cf. a modo de ejemplo: RBr, 207, 209, 226ss.

⁸³ Para las relaciones de Peterson con la *Religionsgeschichtliche Schule* y sus premisas, cf. EP, 261-339; CH. MARKSCHIES, *o.c.* (nota 48).

⁸⁴ Más detalles en EP, 414-426.

los sacramentos tiene lugar una apropiación comunitaria, escatológica y objetiva de las realidades de la gracia. En los misterios, por el contrario, se trataría de una vivencia subjetiva, del individuo y no de tipo escatológico. Así, pues, según Peterson los misterios y los sacramentos difieren claramente.

Se da, pues, la circunstancia de una correlación articulada de realidades. El kerigma cristológico fundamental, muerte y resurrección de Cristo, afirma una serie de realidades que ya han sucedido en la persona de Cristo. Ahora bien, estos acontecimientos cristológicos comportan una serie de consecuencias y transformaciones (transcendizaciones en lenguaje petersoniano). Nosotros nos apropiamos de estas transformaciones e ingresamos en esta nueva realidad de modo sacramental gracias al bautismo, como incorporación a la realidad colectiva del «en Cristo», que es la Iglesia. Este modo sacramental de entrar en la novedad escatológica creada por Cristo con su muerte y resurrección implica, por una parte, una realidad ya acontecida en nosotros: hemos muerto y hemos sido sepultados con Cristo sacramentalmente. Por eso, con todo derecho se puede decir que ahora nuestra realidad presente está determinada y consiste básicamente en este ser «en Cristo», que se predica de nosotros con absoluta realidad y seriedad⁸⁵, pues ciertamente nos hemos sumergido o bautizado en Cristo, hemos sido injertados y transplantados en Cristo. Somos ahora, siguiendo otros textos paulinos, miembros del cuerpo de Cristo (1Cor 12) y templo del Espíritu Santo (1Cor 6,19). Sin embargo, esta realidad escatológica está bajo la reserva escatológica: aunque ingresamos en la realidad escatológica del ser Cristo todavía no hemos resucitado con El, con un cuerpo pneumático y glorioso como el suyo.

Siguiendo con el tema que a Peterson le preocupa en este contexto, la unión escatológico sacramental, que sucede en el bautismo, no es una unión de tipo místico⁸⁶. Está caracterizada por el elemento objetivo y común a todo cristiano, por el ingreso en una nueva forma de ser⁸⁷. La

⁸⁵ Véase la nota 49.

⁸⁶ Cf. *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis* (nota 49), 106; *Zur Theorie der Mystik* (nota 65), 165.

⁸⁷ En la misma lección cuarta dice: «Die mystische Entrückung und die sakramental eschatologische Verpflanzung sind zwei [ganz] verschiedene Sachverhalte, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. In der mystischen Entrückung wechsele ich nur vorübergehend meinen Standpunkt, in der sakramental eschatologische Verpflanzung bin ich dagegen ein für allemal in eine andere Ebene versetzt worden. In der mystischen Entrückung liegt das eigentliche τέλος (finalidad) im Akt des Entrücktwerdens selber, in der sakramental eschatologischen Verpflanzung aber ist grade alle Aktualisierung aufgehoben» (*Altchristliche Mystik*, lección cuarta).

vida cristiana, el ser de la Iglesia, la realidad del bautismo se puede expresar a través de la fórmula técnica paulina *in Christo*. Una fórmula técnica, como demuestra su repetición, y, además, absolutamente central de la teología paulina. Así, pues, la disquisición sobre la reserva escatológica nos sitúa ante una interpretación del conjunto de la fe cristiana: describe el modo de nuestra apropiación de la novedad escatológica que resulta de la muerte y resurrección de Cristo. Describe, también, la modalidad característica del ser en Cristo paulino.

La reserva escatológica es, por consiguiente, un concepto primeramente antropológico⁸⁸: describe el modo de participar e ingresar en la novedad escatológica creada por Cristo. Evidentemente, como hemos visto, se fundamenta en una realidad cristológica previa; lo que Anglet denomina la prefiguración cristológica. En otros textos encontraremos más desarrollos de la misma. Siguiendo el discurso petersoniano y haciendo una interpretación del mismo, podemos establecer lo siguiente. Del lado de Cristo, si bien la resurrección y la ascensión han acontecido, aún aguardamos su parusía o la segunda venida y el juicio final. Se trata, pues, de acciones de Cristo con las que él consumará y llevará a la culminación su actuación salvífica en nuestra economía terrena. A estas acciones de Cristo, le acompañarán, desde la vertiente antropológica y sus respectivas repercusiones sobre la humanidad, la resurrección de los cuerpos y la consumación final del reino, de la historia y del cosmos. En cuanto realidad antropológica la reserva escatológica permite describir rasgos esenciales de la vida cristiana en general, de lo que es la Iglesia, lo que sucede en los sacramentos, particularmente en este caso en el bautismo⁸⁹, que es el sacramento del que Peterson habla en este momento. Por tanto, con la reserva escatológica nos situamos en la esfera antropológica, eclesial y sacramental⁹⁰. Pero también resulta inevitable advertir que con la reserva escatológica se hace alusión al estatuto cristológico de la instauración de la economía divina, señalando tanto lo que en esta economía ya se ha operado como cuanto todavía falta por acontecer.

Para entender el concepto, hay que caer en la cuenta de que se introduce una vez que se ha afirmado la participación en la novedad es-

⁸⁸ Así lo había entendido, correctamente, G. KLEIN, *o.c.*, 283-4 (notas 2 y 30), quien hace el mayor número de observaciones (cuatro) sobre la reserva escatológica cuando habla de la concreción antropológica de la escatología paulina.

⁸⁹ Sobre la eucaristía, cf. K. ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt* (nota 55), 151-171.

⁹⁰ Veremos otros textos que nos permitirán añadir además la esfera pneumatológica.

catológica. Es decir, aunque la reserva en cuanto tal marca lo que nos sucederá y no ha acontecido todavía en nosotros, lo hace una vez que se ha fijado el actual ser en Cristo, que no queda remitido a un futuro. Por tanto, se afirma una cierta carencia escatológica, pero desde una acentuación mayor de un ingreso en la realidad escatológica caracterizada, en este caso, por el «en Cristo» bautismal⁹¹. Desde la teología sacramental de Peterson, en los sacramentos, ciertamente en el bautismo, se da una transformación ontológica objetiva y real, absolutamente nada despreciable⁹². En el comentario a la carta a los romanos reprochará a Lutero y a los reformadores no haber apreciado este elemento capital en la comprensión de la justificación⁹³. La reserva escatológica expresa, entonces, que nos encontramos ciertamente en la novedad del tiempo escatológico⁹⁴, aunque no en la consumación final.

2.2. LA RESERVA ESCATOLÓGICA EN EL COMENTARIO A LA CARTA A LOS ROMANOS (Bonn SS 1925; WS 1927/28)

a) *Peterson como exegeta*

Con el paso de Göttingen a Bonn, Peterson cambió de área básica de docencia. En Göttingen había sido profesor de historia de la Iglesia y arqueología cristiana. En Bonn toma posesión de una cátedra de historia de la Iglesia. También se le asigna provisionalmente, por estar vacante, la docencia del Nuevo Testamento. En 1929 se asignó la plaza de Nuevo Testamento a K. L. Schmidt, a pesar de que Peterson había mostrado un gran interés por la misma. Esta decisión decepcionó profundamente a Peterson e influyó parcialmente en su decisión final de abandonar la uni-

⁹¹ Unas líneas más abajo del texto principal que comento, prosigue Peterson diciendo: «Man könnte viel eher sagen, daß die Formel “in Christo Jesu” der Ausdruck für das Fortbestehen der sakramentalen Einigung sei» (*Altchristliche Mystik*, lección cuarta).

⁹² «Die Wirkungen des Sakraments sind so real wie die der fleischlichen Zeugung bei den Juden. Die Sakramente haben eine physische Wirkung» (*Fragmente aus dem letzten Tagebuch*, 26. 7. 1957; texto inédito); cf. P. KOSŁOWSKI, o.c. (nota 50). Aunque volveré en el último epígrafe sobre este tema (véanse las notas 214 y 224), se puede apuntar que Peterson tenía una concepción sacramental de la realidad, cuando menos de las realidades de la gracia.

⁹³ Cf. p. ej., RBr, 77ss, sobre Rm 3,21ss.

⁹⁴ Sobre el tiempo escatológico en Peterson: EP, 457-498, esp.485-491; K. ANGLET, *Messianität* (nota 43), 241-299; *Der eschatologische Vorbehalt* (nota 55), *passim*, esp.143-153; ST. DÜCKERS, *Pathos der Distanz* (nota 7), 153-163; M. A. GARCÍA-PLAZA, o.c. (nota 50), *passim*; G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe* (nota 50).

versidad y de dar el paso de la conversión al catolicismo. Por la lista de sus cursos, comprobamos que Peterson dedicó bastantes energías al estudio del NT, siendo ésta su disciplina favorita⁹⁵. Podemos entresacar, de la lista de sus cursos en Bonn, los siguientes:

- Sobre la teoría neotestamentaria de la significación (o teología del NT), WS 1924/25.
- La carta a los romanos, SS 1925, WS 1927/28.
- El evangelio de Lucas, WS 1925/26, SS 1928.
- Primera carta a los corintios, SS 1926, WS 1928/29.
- El apocalipsis de Juan, WS 1926/27, SS 1929.
- El evangelio de Juan, SS 1927, SS 1929.
- Historia del dogma de la antigüedad, WS 1928/29.

Como se puede apreciar por la lista, Peterson repitió casi todos sus cursos sobre textos del NT y concentró sus energías docentes en la exégesis del NT.

A pesar de esto, no publicó Peterson muchos trabajos de tipo exegético. Solamente el librito *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933)⁹⁶, fundamentalmente tomado de su curso sobre la carta a los romanos, y *Apostel und Zeuge Christi* (1940), un comentario a la carta a los filipenses⁹⁷. El artículo más breve también titulado *Die Kirche aus Juden und Heiden* no se puede considerar propiamente un comentario exegético, aunque naturalmente Rm 9-11 esté en el trasfondo de las reflexiones que ahí se ofrecen⁹⁸. Sin embargo, el campo de la exégesis ocupó vivamente sus intereses teológicos. Muestra de ello es la incorporación relativamente frecuente de porciones amplias de sus cursos a los textos definitivos de sus publicaciones, como ocurre en el caso de *Sobre los ángeles* o el ya mencionado de *La Iglesia de judíos y gentiles*, y la lista de los cursos que impartió en Bonn, recién mencionada.

Junto con la abundancia de los textos que explicó en clase, también se preocupó de fundamentar de un modo más sistemático un cierto método exegético. Sobre el particular destacan tres elementos. En primer lugar, es conocida la repulsa de Peterson desde sus tiempos de estudiante a la teología liberal y todo el conjunto de sus supuestos de partida, implícitos

⁹⁵ Para estos datos, B. NICHTWEISS, *Erik Peterson: Leben, Werk und Wirkung* (nota 6), 537.

⁹⁶ Actualmente en ThT, 141-174; ThT(E), 111-141.

⁹⁷ Reeditado en MzT, 63-94.

⁹⁸ *Die Kirche aus Juden und Heiden (II)* (1936), ahora en MzT, 125-136.

y explícitos⁹⁹. Para Peterson el programa de la teología liberal conllevaba necesariamente subsumir el cristianismo bajo los dictados de la Ilustración y, consecuentemente, desnaturalizarlo de raíz y corromperlo en sus componentes básicos¹⁰⁰. Por ello, no encontramos en sus escritos la más mínima concesión a los métodos históricos críticos —hoy en día en franca recesión, no así en la época de la que hablamos—, porque estima que sus supuestos de partida son equivocados desde el punto de vista de la teología cristiana¹⁰¹. Antes al contrario, en su opinión la exégesis que quiera ser cristiana no tiene otra alternativa que ser alegórica¹⁰², como lo fue la exégesis de los Padres. Solamente así se puede hacer justicia tanto a la articulación entre el AT y el NT, como al significado propio del NT¹⁰³. El ejemplo de Pablo en este campo le resultó no solamente paradigmático, sino la muestra del único camino posible a seguir.

Segundo, junto a esta primera opción metodológica, Peterson entiende que la exégesis implica y exige un carisma: la capacidad de ver. Se inspira, en el fondo, en la fenomenología de Husserl¹⁰⁴. El mismo estuvo dotado de una extraordinaria capacidad para percibir los detalles, las conexiones, la significación de las ligeras modificaciones¹⁰⁵. Su capacidad como filólogo¹⁰⁶ y exegeta queda fuera de duda.

⁹⁹ Cf. p. ej., la introducción a: *Das Lukas-Evangelium* (Göttingen WS 1925/26, SS 1928), texto inédito en el que diserta sobre «Heiliger Text und griechische Sprache». Su relación con Harnack representa, a este respecto, un caso paradigmático, cf. EP, 38-42.

¹⁰⁰ A modo de ejemplo: en una conferencia no publicada, *Politik und Theologie* (ca. 1933/34), afirma: «Es ist klar, daß eine solche Privatisierung des Glaubens, wie sie der Liberalismus vornahm, alle Teile der Dogmatik in Mitleidenschaft ziehen mußte» (texto inédito). Véase, además, la importantísima advertencia preliminar a su tratado *El monoteísmo como problema político*: ThT, 24; ThT(E), 27 (trad. citada en nota 6, p.50).

¹⁰¹ Sobre la posible actualidad del método petersoniano, cf. K. SCHOLTISSEK, «Zwischen Buchstabe und Geist. Impulse der Johannisinterpretation Erik Petersons», en *Vom Ende der Zeit*, 101-121.

¹⁰² «Der Satz: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (al principio era el Verbo) ist die letzte theologische Rechtfertigung der allegorischen Schriftauslegung. Als λόγος προφορικὸς (verbo proferido), in seinem Verhältnis zur Welt, hat Logos also eine Beziehung nicht zum Einzelwort, Einzelspruch —das ist das, zu dem allein die historische Exegese vordringt—, sondern zum Sinn des Ganzen, zur Rede» (*Das Johannes-Evangelium* [Göttingen WS 1926/27, SS 1929], comentando Jn 1,8, texto inédito). Diserta sobre el asunto, p.ej., en *Altchristliche Mystik*, 14. Vorlesung.

¹⁰³ Explica el asunto más ampliamente EP, 572-591.

¹⁰⁴ Cf. EP, 340-382.

¹⁰⁵ Schlier dirá que poseía *Katzenaugen* (ojos de gato); cf. H. SCHLIER, *Erik Peterson*: Hochland 53 (1960/61) 283-86, aquí 284.

¹⁰⁶ Pueden verse, sobre todo, los trabajos recogidos en FJG. Como botón de muestra, cf. «Zur Bedeutungsgeschichte von Παρησία», en *Zur Theorie des Christen-*

En tercer lugar, a la hora de leer la Escritura para Peterson resulta fundamental la relación con la tradición, de tal suerte que da la vuelta al modo habitual de proceder en su época en los ámbitos protestantes, marcados por la teología liberal y la escuela de las religiones. Entiende que no se ha de juzgar la tradición desde la Escritura, sino que se ha de entender la Escritura desde la tradición¹⁰⁷. Es decir, parte del presupuesto de que los Padres son quienes verdaderamente han comprendido la Escritura¹⁰⁸. Situarse en su surco supone, pues, ubicarse en la línea correcta de intelección de la Escritura. De ahí la imbricación en Peterson entre los estudios patrísticos y los exegéticos; y también su costumbre de no hacer excesivo caso de los trabajos de sus colegas contemporáneos, a no ser para criticarlos. En esta dinámica entiende que la mejor manera de entender los textos paulinos centrales de las cartas auténticas es ponerlos en conexión con las cartas a los colosenses y a los efesios¹⁰⁹, presuponiendo o, mejor, afirmando que la escuela de Pablo le entendió perfectamente y supo continuar acertadamente el ductus de su pensamiento.

b) *El comentario de Peterson a la carta a los romanos*

Todas estas intuiciones confluyen en el primer texto que comentó: la carta a los romanos¹¹⁰. Se comprende que los editores de las obras escogidas hayan elegido este texto para la primera edición de manuscritos inéditos. Para empezar, el de la carta a los romanos es el único comentario petersoniano que poseemos de un texto neotestamentario completo. Los demás manuscritos sobre documentos neotestamentarios traba-

tums I (FS R. SEEBERG), Hg. v. W. KOEPP, Leipzig 1929, 283-97; *Herkunft und Bedeutung der MONOS ΠΡΟΣ MONON-Formel bei Plotin*: *Philologus* 88 (1933) 30-41.

¹⁰⁷ *Dogmengeschichte des Altertums* (Bonn, WS 1928/29), lección segunda: «Das Christentum des apostolischen Väter», texto inédito. Critica la postura de Harnack en varios puntos, entre ellos: «... das Verhältnis von kirchlicher Tradition und Heiliger Schrift dahin umgestaltet wird, daß die Tradition an der Schrift, statt die Schrift an der Tradition gemessen wird.» Para ampliar el asunto, cf. E. PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog* (1932), ahora en: ThT, 175-194; ThT(E), 143-158.

¹⁰⁸ *Theologie und Historismus* (1933) (Aus einem Brief an P. Anselm Stolz OSB, 30.8.1933), texto inédito: «Insofern halte ich eine spekulative Theologie, die an der Patristik anknüpft —und nicht an die Scholastik— für nicht unfruchtbar.»

¹⁰⁹ «Nur dann kann ein richtiges Paulusbild sich ergeben, wenn Römerbrief und Kolosserbrief synoptisch erfaßt werden» (*Der erste Korintherbrief*, comentando 1Cor 13,13; texto inédito).

¹¹⁰ Tomo las informaciones siguientes de B. NICHTWEISS, RBr, VII-XIII y XXIV-XXVII.

ados por Peterson no cubren el texto completo en cuestión. Además, el influjo que ha tenido en el siglo xx, al que ya aludí en la introducción, ha sido bastante notable¹¹¹, de tal manera que este curso llegó a convertirse en una auténtica leyenda¹¹².

En el SS 1925 Peterson explicó hasta Rm 8,15, llegando al final de la carta en el WS 1927/28. Al principio Peterson no escribió detalladamente su texto, como venía haciendo con los cursos de historia en Göttingen. Sin embargo, pronto cambió, a partir del capítulo tercero, y siguió con el mismo método de trabajo: una anotación a mano pero completa y detallada de las clases. Suele incluso incluir un resumen de la lección anterior y hasta los modos formales de dirigirse a sus alumnos. La edición actual toma como base prevalentemente el texto de 1927/28, excepto para Rm 5,15-8,15, donde el mismo manuscrito remite al curso de 1925. En las notas de la edición se proporciona el texto de 1925 cuando por algún motivo es relevante.

A través de todo el comentario a la carta a los romanos se percibe una discusión de fondo con Barth, quien en 1922 había publicado una segunda edición de su comentario a la carta a los romanos¹¹³. A Peterson le irritó tremendamente este escrito de Barth. En el texto no hay muchas alusiones verbales a Barth, pero sí una toma de postura sobre los temas de fondo, como la justificación y la fe, radicalmente divergente de la de Barth. Continúa en el trasfondo el intento de Peterson de comprender qué sea la fe, que ya estaba operando en sus lecciones sobre la mística, pero sin reducir la fe exclusivamente a la justificación forense o declarativa o al ámbito de la subjetividad del creyente. En este sentido, como ya indiqué, Peterson estará muy atento a todo tipo de categorías jurídicas, que le proporcionarán una plataforma para argumentar en torno a la consistencia objetiva y metafísica de las realidades de la fe, y para expresar las transformaciones que se operan gracias a Cristo y con la adhesión al mismo. También se percibe, en el fondo, un intento de aclaración propia con respecto a la cuestión confesional. Ya le había pronosticado Barth en su respuesta a *¿Qué es teología?* (1925)

¹¹¹ Indicaciones en B. NICHTWEISS, RBr, XI-XIII, y F. HAHN, RBr, XIV.

¹¹² Sobre este curso, desde una perspectiva actual, puede verse entre otros: M. THEOBALD, *o.c.* (nota 71), 184-5, 232-3, 288-91; F. HAHN, «Exegetische Methodik in Erik Petersons Auslegung des Römerbriefs», en *Vom Ende der Zeit*, 75-84; E. LOHSE, «“Heilsgeschichte” im Römerbrief», en *Vom Ende der Zeit*, 85-100; H.-U. WEIDEMANN, *Rechtfertigung – «ein ganz realer Vorgang»*: BZ 22 (2002) 100-106.

¹¹³ Zürich 1922. Hay abundantes reediciones. La trad. castellana es reciente: K. BARTH, *La carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998.

la conversión al catolicismo ¹¹⁴. La carta a los romanos le ofrecía una ocasión excepcional para ver si encontraba refrendo de las posturas luteranas o si, por el contrario, la distancia con la Iglesia evangélica se afianzaba más. De ahí el interés, de cara al itinerario hacia la conversión, de las alusiones, casi siempre críticas, a Lutero y a la concepción luterana de la justificación.

El texto, ahora accesible, aporta una gran cantidad de material para la comprensión de la teología de Peterson. En cuanto a la extensión, viene a coincidir aproximadamente con la suma de de las principales colecciones anteriores de escritos publicadas en vida de Peterson: *Theologische Traktate* y los *Marginalien*, que son lo único disponible en castellano. Me limitaré ahora al tema de la reserva escatológica, espigando en los textos principales.

c) *La reserva escatológica en el comentario a la carta a los romanos*

No cabe duda de que a la hora de estudiar la categoría de la reserva escatológica en Peterson, su curso sobre la carta a los romanos constituye el texto capital. En primer lugar, porque aquí nuestro concepto aparece expresamente en seis ocasiones ¹¹⁵. En otra se habla de «reserva» (*Vorbehalt*) ¹¹⁶, refiriéndose a nuestro concepto. Además, hay otra serie de expresiones, como «estado intermedio» (*Zwischenzustand*) ¹¹⁷, que apuntan a una realidad muy cercana. Sobre la realidad descrita por la «reserva escatológica» vuelve Peterson con relativa frecuencia en este comentario ¹¹⁸, pues constituye una dimensión esencial y constitutiva de la escatología cristiana. Así, pues, poseemos un *corpus* de textos suficientemente amplio como para precisar los contornos de nuestro concepto. En segundo lugar, el hecho de contar con el comentario completo nos aporta un contexto muy valioso para la interpretación de la categoría teológica que estudiamos. Es decir, podemos ver el puesto y la función del teologúmenon de la reserva escatológica en el conjunto del razonamiento petersoniano en torno a la escatología paulina. No gozamos de esta ventaja ni con el texto de las lecciones sobre la mística ni con el correspondiente en una conferencia sobre el concepto de

¹¹⁴ K. BARTH, *Kirche und Theologie*: ZZ 4 (1926) 18-40; p. ej., 19.

¹¹⁵ RBr, 185, 189, 228, 238, 243 (dos veces).

¹¹⁶ RBr, 293.

¹¹⁷ RBr, 148, 251, 258, 326, 328, 329.

¹¹⁸ Cf. p. ej., RBr, 209, 288, 324.

Iglesia, dado que el acceso a los inéditos sigue siendo hoy bastante restringido.

La primera vez que se menciona la reserva es al hilo de la explicación de Rm 6,4 y la última comentando Rm 8,12. Así, pues, todos los textos en los que menciona la reserva escatológica se encuentran dentro de comentario a Rm 6,4-8,12. Esto significa que Peterson explicó y manejó el concepto de la reserva escatológica tanto en sus clases de 1925 como en las de 1927/28. A la hora de rastrear el itinerario de la reserva escatológica en la teología del siglo xx constituye un dato primordial constatar que Käsemann escuchó todas estas disquisiciones en el curso del SS de 1925. La cercanía temporal, un año, con el curso sobre la mística permite suponer que la reserva escatológica fue una construcción lingüística y conceptual que le ocupó en esta época.

Hechas estas precisiones, pasemos a ver los diferentes textos. Si nos fijamos en las explicaciones y referencias a la reserva escatológica, éstas aparecen en el comentario a Rm 6,4-5 y a Rm 8,2.10.12. En la referencia que hizo a la reserva en el texto de las lecciones sobre la mística, ya remitía a Rm 6,4s. De tal manera que se apunta hacia estos versos de la carta a los romanos como una posible fuente de inspiración para Peterson a la hora de conceptualizar la reserva escatológica. Es decir, que Peterson entendería que la realidad que Pablo describe en Rm 6,4-5 es, precisamente, la reserva escatológica. Habremos de ver si tal hipótesis se confirma.

Tiene su interés constatar que Peterson insiste en que en ninguno de estos dos capítulos, el seis y el ocho, trata Pablo acerca de la fe¹¹⁹. Esto denota su preocupación por conseguir una intelección adecuada de la antropología cristiana, aspecto que le ocupaba sobremanera en estos momentos: qué puesto ocupa la fe, cuál los sacramentos y la Iglesia. Si en la antropología cristiana nos movemos primariamente en el ámbito moral o en el de la subjetividad o estamos ante una forma específica de realidad: sacramental, jurídica, metafísica, escatológica, cósmica. Podemos, entonces, sospechar que la reserva escatológica pudiera estar al servicio de esta clarificación antropológica fundamental y, segundo, que no será un concepto referido a la fe, menos a los subjetivo, moral, vivencial, psicológico, sociológico o individual, aspectos todos estos criticados por Peterson como una mala intelección de la teología y la escatología paulinas.

¹¹⁹ RBr, 177, 240. La afirmación en la p.177 aparece en cursiva en el original: «Es ist äußerst charakteristisch, daß in dem ganzen Abschnitt von 5,12 an das Wort Glaube ebensowenig vorkommt wie in dem ganzen Kap. 6. In 6,8 hat πιστεύειν (creer) nicht die Bedeutung des theologischen Glaubens» (cursivas en el original).

Resultará más fácil estudiar los textos pertinentes si agrupamos aquellas menciones de la reserva que se insertan en una temática común. Desde este punto de vista podemos clasificar los textos que hemos de estudiar en cuatro grupos. El primero de ellos es Rm 6,4-5. La temática en esta ocasión gira más predominantemente sobre el sentido de nuestra muerte al pecado en el bautismo. El segundo grupo se encuentra en Rm 8,2.10. El asunto que Peterson dirime ha sufrido un cierto cambio. Ahora más que centrarse en la muerte, que sigue presente en sus disquisiciones, intenta clarificar más bien nuestra participación en la vida. Más adelante, mencionará en dos ocasiones, casi seguidas, la reserva escatológica tratando de precisar la relación entre sacramento y parénesis. Por último, mencionará simplemente la reserva (*Vorbehalt*) dentro de otro contexto completamente diferente, delimitando teológicamente la situación actual del pueblo judío.

1. *Muertos al pecado en el bautismo* (RBr, 185 y 189; comentario a Rm 6,4-5)

i) *CONTEXTO*

Estos dos primeros textos pertenecen al mismo contexto y van muy seguidos, si consideramos la extensión del conjunto del comentario. Además, el segundo de ellos es muy breve y constituye, prácticamente, un refrendo y una alusión al anterior. Ya desde el comentario a Rm 3,21¹²⁰ comenzó Peterson a mostrar su interpretación de la justificación: se trataría de un proceso real, que supone un cambio verdadero de naturaleza. No es meramente declarativo ni forense ni meramente moral, sino que comporta un alcance ontológico, al situarse en el terreno de la escatología: del cambio escatológico, apocalíptico, cosmológico que tiene lugar con Cristo. En este mismo contexto ya hizo alusión al bautismo¹²¹. Todas estas disquisiciones continúan a lo largo de su comentario al capítulo quinto de Rm, donde sigue indagando el sentido del pecado, de la justificación, de Adán, de Cristo y del modo cómo los cristianos pasamos a apropiarnos de la gracia de Cristo, que nos libera del pecado de Adán y rompe la cadena adamítica.

En el contexto más inmediato, va a intentar aclarar Peterson su concepción del bautismo, pues el texto de Pablo y el hilo de sus análisis le conduce al bautismo. Veamos, pues, algunos de los rasgos más signifi-

¹²⁰ Cf. RBr, 77ss.

¹²¹ RBr, 85.

cativos del bautismo en opinión de Peterson, de interés para nuestro objeto de estudio. Para empezar, con los sacramentos nos encontraremos con un tipo especial de temporalidad. No es la temporalidad del antiguo eón, del eón adamítico y pecaminoso, ajeno a la redención de Cristo. Tampoco, ciertamente, es la temporalidad del final de la historia y la supresión del tiempo histórico. Es la temporalidad de la introducción real y verdadera en el eón de Cristo, en el presente de Cristo resucitado¹²², que con su fuerza graciosa nos puede redimir, perdonar los pecados e incorporar a su cuerpo. Es un tiempo, pues, también de padecer con Cristo¹²³, de conformarse con Él. Es, en definitiva, el tiempo escatológico, que es un tiempo radicalmente sacramental y de la Iglesia. Para Peterson los sacramentos están en relación estrechísima con la escatología¹²⁴.

Además, el bautismo significa un transplante (*Verpflanzung*)¹²⁵, haber sido transplantados o injertados en Cristo. Esto es, pasar a ser configurados por la realidad de Cristo en lugar de por la propia. Desapropiarse de la propia realidad —determinada ahora por ser una realidad sárquica marcada por el pecado—, para asumir la de Cristo, revestirse de Cristo. En otra terminología, el bautismo significa pasar a formar parte de Cristo, ingresar en el «en Cristo»¹²⁶, que ya veíamos en el texto sobre la mística. Por consiguiente, de nuevo nos encontramos ante una realidad de naturaleza colectiva y corporativa, plural, mucho más que individual¹²⁷. Sin embargo, como veremos, se da una articulación entre pre-

¹²² RBr, 174.

¹²³ Este será el sentido principal de la ascesis, para Peterson, y forma parte de la vida ordinaria de seguimiento del cristiano. Cf. RBr, 118s, 252s. Como complemento, cf. E. PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*: FJG, 209-220.

¹²⁴ RBr, 184 y *passim*.

¹²⁵ RBr, 176.

¹²⁶ Acaba de citar Rm 6,5, y comenta: «Und zwar ist diese reale Auflösung des Lebensverbandes mit der Sünde durch die Taufe vermittelt, die eine Verpflanzung in Christus und damit in seinen Tod darstellt. Sind wir mit Christus zusammengepflanzt worden oder verwachsen in gleicher Form seines Todes, so werden wir dies auch sein in der Gleichartigkeit der Auferstehung. Ist das erste faktische Wahrheit bei uns, so wird auch das zweite für uns immer sein, weil das eine wie das andere auf Einverleibtheit in Christo beruht, auf einem $\sigma\upsilon\nu$ Χριστού-*Sein* [mit Christus-*Sein*], dessen Lebenskraft eben in Mitsterben mit ihm auch Leben schafft. Durch die Taufe ist eine Wesenseinigung mit Christus vor sich gegangen, so daß demnach Christi Tod wie Christi Leben im Menschen wirksam ist» (RBr, 176). De nuevo sobre bautismo y ser en Cristo: RBr, 196.

¹²⁷ RBr, 187.

sente y futuro¹²⁸ en el modo de participar en la nueva realidad en Cristo, que Él ha inaugurado con el nuevo eón.

ii) *RBr, 185 (RM 6,4)*

Ya estamos bien preparados para comenzar con el análisis del texto:

«Pero precisamente, cuando se cita este canto pascual, se reconoce que el sacramento del bautismo no es una mera acción misteriosa, como por lo demás tampoco lo es el sacramento de la cena. Precisamente *en cuanto* sacramento va más allá del sentido de una simple celebración misteriosa. Se debería sostener como francamente decisivo para el concepto de sacramento, que aquí aparece algo que yo quiero denominar la reserva escatológica. Con ello me refiero a esto: que por ejemplo aquí en Rm 6,7¹²⁹ el paralelismo entre la muerte y la resurrección en el acontecimiento bautismal *no* se lleva adelante de modo irrestricto; pues si bien se dice, que hemos muerto al pecado, cuando morimos con Cristo en el bautismo; sin embargo, junto a esto no se dice entonces que nosotros hemos resucitado con Cristo, sino que nosotros *resucitaremos* con Cristo» (RBr, 185; cursivas en el original, trad. propia)¹³⁰.

1. Para entender el texto es necesario conocer el canto pascual al que se remite. Peterson está discutiendo el significado de la participación sacramental en la muerte de Cristo. La entiende como un morir al pecado. Pero el pecado, en su opinión, está vinculado a la corporalidad adamítica, diferente de la corporalidad del estado original paradisiaco y de la corporalidad del cuerpo glorioso y resucitado¹³¹. Todo esto se ex-

¹²⁸ RBr, 180.

¹²⁹ Por el sentido, Peterson se debe referir a Rm 6,8: «Y si ya hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él», o bien a Rm 6,4, que es el texto que comenta.

¹³⁰ «Aber gerade, wenn man nun dieses griechische Osterlied heranzieht, erkennt man, daß das Sakrament der Taufe so wenig wie übrigens auch das Sakrament des Abendmahls eine reine Mysterienhandlung ist. Gerade *als* Sakrament geht es über den Sinn einer bloßen Mysterienfeier hinaus. Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist: daß wohl gesagt wird, daß wir der Sünde gestorben sind, als wir mit Christus in der Taufe starben, daß aber dann doch daneben nicht gesagt wird, daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*.»

¹³¹ Cf. RBr, 178ss; 147. Esta temática es muy petersoniana y Peterson tiene muchos desarrollos sobre la misma.

presa en el sacramento del bautismo. Al con-morir con Cristo muere nuestra corporalidad sárquica con Él. Y nacemos a una nueva corporalidad de tipo pneumático. La imposición de la nueva vestidura en el bautismo es anticipo simbólico de la corporalidad definitiva que vendrá, para suplantar la corporalidad sárquica¹³²; pero también expresa el inicio de una nueva corporalidad que ya lleva en sí la semilla de la corporalidad pneumática. Morir al pecado, entonces, implica morir al cuerpo adamítico y sárquico del pecado e ingresar en otro modo de corporalidad, que es, a la vez, una corporalidad que voy a denominar «somática», en cuanto que está en continuidad con la corporalidad de la persona humana previa al pecado, pero desprendida de su carácter adamítico y sárquico; y además también posee una cierta huella (*character*) pneumática, pues ya se da una recepción del Espíritu, como veremos con más claridad más adelante, que terminará por transformar completamente la somaticidad pneumatizándola.

Para seguir el razonamiento de Peterson hay que considerar cuatro tipos de corporalidad, con sus implicaciones teológicas, que él maneja en diversos lugares y combina con frecuencia. En primer lugar, la corporalidad que teníamos en el estado paradisiaco, antes del pecado de Adán. Esta corporalidad era reflejo de una relación con Dios y estaba en consonancia con la misma. Ni Adán ni Eva se cubrían el cuerpo con vestidos. Segundo, la corporalidad adamítica, determinada por el pecado y constituida como corporalidad sárquica, que adviene sobre la anterior modificándola. A esta corporalidad le pertenece esencialmente el vestido. Tercero, la corporalidad típicamente bautismal. Con el bautismo muere la corporalidad adamítica (se da una muerte real) y sárquica; sigue existiendo la corporalidad creatural básica, que he caracterizado como somática. Pero a ésta se le suma la presencia del pneuma, del Espíritu, ya actuando en ella. Su vestido típico es la vestidura bautismal, blanca, anticipo de los vestidos de los santos que se describen en el Apocalipsis. Finalmente, en cuarto lugar, se dará la corporalidad plenamente pneumática, con la resurrección de los cuerpos gloriosos y pneumatizados, a imagen del cuerpo del Resucitado.

Así situados podemos entender bien nuestra cuestión: nuestra corporalidad actual no es una corporalidad ya resucitada sin más¹³³. Por eso rechaza una interpretación de tipo espiritualista de la resurrección,

¹³² Cf. *Theologie der menschlichen Erscheinung* (1948/49), MzT, 3-9; *Theologie des Kleides* (1934), MzT, 10-19; *Theologie der Kleidung* (1946), MzT, 20-27.

¹³³ RBr, 184.

como podría dar pie Col 2,12, pues no aparece ahí una corporalidad en sentido fuerte. No se puede espiritualizar de esta manera la resurrección, pues no haría justicia ni a la resurrección de Cristo ni, consecuentemente, tampoco a la de los cristianos.

Este fallo se encuentra en un canto pascual, que se canta en la fiesta de Pascua según testimonio del canon pascual de Juan Damasceno. Allí se dice:

«Ayer fui sepultado contigo, Cristo,
hoy conresucito contigo, el resucitado»¹³⁴.

Precisamente este paralelismo total, muerte-resurrección con Cristo, es lo que le parece a Peterson tremendamente equivocado. Pues el paralelismo situaría a la fe cristiana y, en este caso, al bautismo en la misma línea de los misterios¹³⁵, que no conocen lo específico de la escatología cristiana. Lo propio de los misterios es que en ellos se representa la imitación de una fantasía: la muerte y la resurrección en este caso. Pero en los sacramentos no se representa una fantasía que no sucede en realidad. En los sacramentos, por el contrario, sucede algo muy real y verdadero. Pues en los sacramentos nos encontramos con una acción de Dios¹³⁶, que comporta auténticos efectos y transformaciones. Esto es lo principal de los sacramentos. De tal manera que en los sacramentos no se da una vivencia emocional y subjetiva (*erlebnismäßig*) de lo que ahí se representa, sino que sucede de un modo efectivo y real¹³⁷. Y por eso nuestra muerte con Cristo al pecado es verdadera, aunque sea sacramental. De aquí, evidentemente, se siguen una serie de consecuencias sobre la justificación y la vida moral, que no seguiré explorando.

Da la impresión, pues, de que ha sido la mención de la problemática en torno a los misterios la espoleta que ha atraído sobre Peterson la idea de la reserva escatológica. Pues precisamente la discusión con quienes asociaban los sacramentos a los misterios fue lo que le llevó a introdu-

¹³⁴ Texto griego original en RBr, 185.

¹³⁵ Cf. RBr, 185-7. Más ampliamente sobre la temática de los misterios, cf. EP, 414-26.

¹³⁶ «Daß im Sakrament etwas geschieht und vollzogen wird, und zwar von Gott aus geschieht und vollzogen wird...» (RBr, 185). «Dieser realer Vollzug setzt sich in der Taufe in uns hinein fort, und darum hat die Taufe selbst Vollzugscharakter» (RBr, 194).

¹³⁷ A través de *Zur Theorie der Mystik* (nota 65) y *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens* (nota 49) se percibe una polémica continua y consecuente contra la psicologización y subjetivización de la fe. De ahí no se pueden seguir, para Peterson, más que efectos perniciosos para la fe.

cir la reserva escatológica en las lecciones sobre la mística, donde hizo referencia precisamente a Rm 6,4s. Sin embargo, para Peterson los sacramentos se han de entender desde la escatología cristiana, no desde los misterios paganos¹³⁸.

2. La temática de los misterios nos ha introducido de lleno en el concepto de sacramento. Cabe destacar que Peterson se está refiriendo al concepto de sacramento en cuanto tal. Lo dice expresamente. El caso sobre el que diserta es el bautismo, pero sus anotaciones no se restringen al mismo. El parangón expreso con la eucaristía refuerza todavía más, si fuera necesario, que nos movemos en la concepción del sacramento en cuanto tal.

Así, pues, les pertenece a los sacramentos en cuanto tales que en ellos aparezca o se manifieste lo que Peterson quiere denominar reserva escatológica. Está claro que Peterson es consciente de introducir un concepto propio: aporta una denominación del mismo, no indica ninguna fuente de donde la haya tomado y expresa claramente que se trata de un acto personal y deliberado de su parte.

En cuanto a su contenido, remite a la misma realidad fundamental que ya hemos visto en el texto correspondiente de la mística. Nuestra incorporación sacramental a Cristo no nos lleva a compartir la misma realidad de Cristo de modo irrestricto. Se dice que hemos muerto con Cristo (en pasado), pero que resucitaremos con él (futuro). Nos encontramos, pues, de nuevo con una descripción de la realidad escatológica propia de la vida cristiana y de la Iglesia: se ingresa en una realidad nueva a través de la transformación que sucede al conmorir con Cristo, pero aún no se alcanza el objetivo final de este cambio, la resurrección corporal con Cristo.

iii) *RBR 189 (RM 6,5)*

Podemos pasar al texto siguiente, dentro del mismo contexto y mucho más breve. Del comentario a Rm 6,5 lo único que le interesa es precisar el sentido de *σύμφυτος*. Las principales acepciones del verbo que está detrás, según Liddell-Scott¹³⁹, son: plantado con, unido a, innato; y del sustantivo: crecer juntos hasta llegar a la unidad de sustancia. El caso paradigmático es el de los huesos que se solidifican uno con otro en su crecimiento; también se dice de las cicatrices, que unen lo que esta-

¹³⁸ RBr, 187.

¹³⁹ *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1994 (reimpresión de la ⁹1940).

ba separado por la herida. La idea más apropiada, entonces, apunta hacia algo semejante al injerto, a partir del cual lo que estaba separado queda unido y crece junto, participa de la misma vida y de la misma sustancia. En todo caso se ha de conjugar el aspecto de crecimiento conjunto con la unión de lo que antes estaba separado. Lo que se une mediante este tipo de crecimiento se reduce a unidad. Por eso a Peterson le parece demasiado estrecho entender este *symphytos* paulino simplemente como estar «plantados junto con» (*zusammengepflanzt*). En su lugar propone otros términos, no fáciles de traducir: «juntados al crecer» (*zusamengewachsen*) y «unidos por el crecimiento» (*verwachsen*).

Y entonces resume sus disquisiciones así:

«Estamos orgánicamente injertados con la muerte de Cristo y seremos también orgánicamente injertados en su resurrección. La ὁμοίωμα τοῦ θανάτου (semejanza o reproducción de su muerte) es una designación del bautismo, más exactamente de la transposición de la muerte de Cristo en el sacramento. El futuro ἐσόμεθα (seremos) pone en evidencia de nuevo con fuerza la reserva escatológica» (RBr, 189; trad. propia)¹⁴⁰.

Se repite la consideración según la cual esa realidad que Peterson designa «reserva escatológica» se manifiesta o aparece en un caso singular. En esta ocasión la realidad de la que trata, de nuevo, es el bautismo. Ahora está insistiendo en la realidad de la unión con Cristo en su muerte. Y la reserva escatológica se manifiesta porque esta unión ya realizada está pendiente de un futuro: el futuro de la resurrección que aún no ha acontecido. Por consiguiente, no se añade nada especialmente novedoso a lo que el texto anterior nos decía. Simplemente se confirma que la reserva se especializa en conceptuar la especificidad del elemento futuro propio de la escatología cristiana.

2. *Vivos en Cristo por el espíritu* (RBr, 228 y 238; comentario a Rm 8,2.10)

Aunque se le haya criticado por ello y lo más probable es que no tenga razón, lo cierto es que Peterson considera que la temática central del capítulo octavo de la carta a los romanos sigue siendo el bautismo, de la

¹⁴⁰ «Wir sind organisch mit Christi Tod verwachsen und werden auch organisch mit seiner Auferstehung verwachsen sein. Das ὁμοίωμα τοῦ θανάτου (Nachbildung des Todes) ist Bezeichnung für die Taufe, genauer für die Transponierung des Todes Christi in das Sakrament. Das Futurum ἐσόμεθα (wir werden sein) bringt den eschatologischen Vorbehalt wieder stark zum Ausdruck.»

misma manera que lo era en el capítulo sexto, y la justificación, como lo fue en el capítulo tercero. Sus disquisiciones se orientan desde este presupuesto de un modo consciente¹⁴¹. Así situados, veamos los textos.

i) *RBR*, 228 (*RM* 8,2)

Merece la pena remontarse al comentario a *Rm* 8,1¹⁴², que nos aporta indicaciones valiosas. El mismo Pablo nos habla del ser en Cristo en 8,1 y 8,2. Es una de las temáticas que viene acompañando las menciones de la reserva escatológica. Para seguir con temas habituales, contraponen la realidad efectiva de este ser en Cristo a una relación de tipo místico, que sería absolutamente incapaz de eliminar la condenación de la que habla Pablo en *Rm* 8,1 (*katákrima*). Este ser en Cristo se refiere, según Peterson, a una realidad nueva y diferente de la que éramos (cita *2Cor* 5,17), gracias a la realidad de lo acontecido en el bautismo: ya no somos en la carne (*en sarkí*), sino en Cristo (*en Christô*). Ha venido explicando nuestro no ser en la carne como un morir a la carne adamítica de pecado. Sin embargo, esto no significa que en nosotros se dé ya la corporalidad pneumática de Cristo resucitado¹⁴³, a pesar de que realmente seamos ya en Cristo, de modo actual y que este acontecimiento sacramental (*sakramentales Geschehen*)¹⁴⁴ genere una realidad nueva.

De la mano de *Rm* 8,2 introduce el concepto de «espíritu» (*pneuma*)¹⁴⁵. El asunto es que Pablo estaría desarrollando ahora algunos aspectos del ser en Cristo y, consecuentemente, también del bautismo. Peterson establece la siguiente correlación: cuerpo carnal-ley del pecado-muerte; contrapuesto a: cuerpo espiritual-ley del espíritu de vida-vida. La transición de un modo de ser y de un conjunto de realidades (eónicas) al otro es la incorporación a Cristo, a su muerte y resurrección, recibiendo su espíritu en el bautismo¹⁴⁶. Desde su forma típica de razonar, se pregunta Peterson por el fundamento metafísico (*Seinsgrundlage*) del modo de existencia caracterizado por la ley del espíritu. De igual modo que la ley del pecado tenía su fundamento en el cuerpo del pecado, así la ley del espíritu encuentra su fundamento en el cuerpo resucitado de

¹⁴¹ Cf. *RBr*, 230, 235.

¹⁴² *RBr*, 226.

¹⁴³ *RBr*, 228.

¹⁴⁴ *RBr*, 226.

¹⁴⁵ *RBr*, 227.

¹⁴⁶ Una expresión de tenor concordante, insistiendo en la justificación, en *RBr*, 84ss.

Cristo, que es un cuerpo espiritual, pneumático. Al hilo de estas cuestiones, afirma:

«El fundamento substancial para el νόμος τοῦ πνεύματος (la ley del espíritu) está dado en la resurrección de Cristo. Se pregunta, si se puede decir que para nosotros el νόμος τοῦ πνεύματος (la ley del espíritu) simplemente ha ocupado el lugar del νόμος τῆς ἁμαρτίας (la ley del pecado). Yo creo que no se puede decir eso, puesto que para nosotros tampoco ha ocupado el cuerpo pneumático simplemente el lugar del cuerpo sárquico.

Todo el dilema estriba en que Cristo ciertamente ha resucitado de (entre) los muertos, pero nosotros todavía no; antes bien creemos que si nosotros hemos muerto con Cristo en la semejanza de su muerte, también *viviremos* con Él. Esto significaría, pues, que tan cierto como el νόμος τῆς ἁμαρτίας (la ley del pecado) se ubica en el pasado, el νόμος τοῦ πνεύματος (la ley del espíritu) no es concebible sin la reserva escatológica; que a nosotros en el bautismo se nos ha grabado el carácter del cuerpo de la resurrección y en este sentido también el νόμος τοῦ πνεύματος (la ley del espíritu), sin embargo el cuerpo mismo de la resurrección y el νόμος (la ley) del espíritu solamente a partir del futuro habrán de ser visibles en nosotros» (RBr, 228; cursivas en el original; trad. propia)¹⁴⁷.

Como vemos, Peterson sigue explorando la naturaleza y el fundamento de los cambios que suceden en el cristiano gracias a Cristo, al bautismo y a su incorporación a Cristo. En este ámbito, afirma que el dilema¹⁴⁸ fundamental estriba en nuestra diferencia con Cristo: él ha resucitado y nosotros no. Así, pues, nos encontramos, por una parte, con un fundamento cristológico de todo lo que se dirá; pero, por otro lado, se da una diferencia entre Cristo y nosotros. Hay una serie de aspectos que se dan

¹⁴⁷ «Die substantielle Grundlage für den νόμος τοῦ πνεύματος ist in der Auferstehung Christi gegeben. Es fragt sich, ob man sagen kann, daß der νόμος τοῦ πνεύματος für uns einfach an Stelle des νόμος τῆς ἁμαρτίας getreten ist. Ich glaube, daß man das nicht sagen kann, weil für uns auch der pneumatische Leib noch nicht einfach an die Stelle der sarkischen Leibes getreten ist.

Das ganze Dilemma liegt darin, daß Christus zwar von den Toten auferstanden ist, wir aber noch nicht: vielmehr glauben wir, daß wir, wenn wir gestorben sind mit Christus in der Nachbildung seines Todes, auch mit ihm leben *werden*. Das würde aber heißen, daß, so gewiß der νόμος τῆς ἁμαρτίας (das Gesetz der Sünde) in der Vergangenheit liegt, doch der νόμος τοῦ πνεύματος (das Gesetz des Geistes) nicht ohne den eschatologischen Vorbehalt denkbar ist; daß uns wohl der *Charakter* des Auferstehungsleibes und in diesem Sinne auch der νόμος τοῦ πνεύματος in der Taufe schon eingepägt ist, jedoch der Auferstehungsleib selber und der νόμος (das Gesetz) des Geistes erst noch in Zukunft an uns sichtbar werden sollen.»

¹⁴⁸ Véase otro dilema, más adelante, nota 195.

en Cristo y no en nosotros. Hay, pues, una diferencia entre la cristología y la antropología en nuestra situación actual, a la que ya me he referido anteriormente. Dicho lo mismo de otra manera, la escatología cristiana en cuanto referida a Cristo y a nosotros se daría como en una doble fase: nosotros llevamos un desfase con respecto a Cristo (cf. 1Cor 15,20.23). Participaremos de su destino ¹⁴⁹, pero de momento no hemos resucitado del modo como Él sí que ha resucitado. De nuevo aparece este elemento de expectativa confiada al futuro como determinante.

Nuestra incorporación a Cristo conserva en todos sus matices esta realidad. Ahora está abordando Peterson la cuestión del modo cómo se da nuestra apropiación de la ley del espíritu. Y se repite el mismo esquema fundamental respecto al cuerpo, que era la reserva escatológica. Si no poseemos todavía el cuerpo pneumático, sino que estamos en el desprendimiento del cuerpo sárquico, pero sin la posesión plena del pneumático, lo mismo ocurre en el ámbito de la ley que nos gobierna. Encontramos de nuevo la expresión *Nachbildung seines Todes* (semejanza de su muerte), que ya habíamos visto en el texto correspondiente a Rm 6,5. Se puede sospechar que la alusión a la semejanza en la muerte con Cristo reclama en la mente de Peterson el pensamiento de la reserva escatológica.

El modo de presencia operativa de la ley en nosotros será semejante al del cuerpo. No se da una correlación exacta entre el habernos deshecho de la ley del pecado, que pertenece al pasado, y la ley del espíritu, que pertenece a la vez al presente y al futuro. En el bautismo ya se nos ha grabado e impregnado de la ley del espíritu y del cuerpo de la resurrección. Podríamos entenderlo en la línea de que se ha operado una auténtica transformación en nuestra corporalidad actual, pues ya somos templo del Espíritu y miembros del cuerpo de Cristo. Pero no se ha manifestado en su plenitud lo que ya está comenzado e incoado; eso pertenece al futuro, como marca la reserva escatológica ¹⁵⁰. Esta mención de la reserva escatológica se concentra más sobre la forma incoada del cuerpo de la resurrección en nosotros, que las anteriores alusiones a la misma, donde se privilegiaba más la participación sacramental en la muerte de Cristo. Ciertamente en el bautismo se afirman los dos aspectos.

Más adelante añade que esta ley del espíritu es una ley de vida ¹⁵¹. Y así se pone de manifiesto la relación escatológica con más fuerza. De tal

¹⁴⁹ «Dieses ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [en Cristo Jesús] enthält eine Beziehung auf die Auferstehung Christi» (RBr, 209).

¹⁵⁰ En la misma línea, RBr, 253. Para la conexión entre el «pneuma» bautismal y el «pneuma» resucitador, que no es un simple proceso mecánico, cf. RBr, 240-1.

¹⁵¹ RBr, 228-9.

manera que se conjuga explícitamente el ser en Cristo, con la ley del espíritu de la vida, como contrapuesta a la ley del pecado. Ingresar en el nuevo éon implica pasar a pertenecer al éon de la vida¹⁵².

ii) *RBR*, 238 (*RM* 8,10)

Para situar bien el texto que nos ocupa, conviene remontarse a *Rm* 8,9. Peterson entiende que Pablo se dirige explícitamente a la Iglesia, no a un conventículo. Y cuando habla a la Iglesia Pablo afirma que los cristianos ya no somos en la carne (*en sarkí*), sino en el espíritu (*en pneúmati*). Como se ve, una temática muy semejante a la que venimos comentando. Peterson va a interpretar estos desarrollos paulinos desde el bautismo¹⁵³. Es decir, el tránsito del no ser más en la carne al ser en el espíritu se daría precisamente en el bautismo. La reproducción sacramental de la muerte de Cristo (*Nachbildung des Todes Christi*) implica la muerte de lo carnal y la apropiación del cuerpo de la resurrección¹⁵⁴. Este ser en el espíritu, insiste Peterson, no es ni de carácter místico ni psíquico. No se trata de un ser místico o psíquico del espíritu en nosotros, porque se mantiene la realidad objetiva del espíritu, como algo tanto interior como exterior al cristiano: nosotros somos en el espíritu y el espíritu habita en nosotros. Por tanto, no estamos en el ámbito de la mera subjetividad.

La posesión del espíritu nos convierte en propiedad de Cristo. Se produce, pues, una vinculación real y objetiva con Cristo, que Peterson ilumina mediante el bautismo, el haber sido plantados en Cristo y la referencia, de nuevo, a *Rm* 6,5¹⁵⁵.

Con esta introducción, pasamos a *Rm* 8,10. Ahora comienza subrayando un tema que conocemos: nuestra realidad en Cristo. Pablo emplearía de modo promiscuo «espíritu», «espíritu de Cristo» y «Cristo». Así habla a veces de nuestro ser en Cristo, y otras de Cristo en nosotros¹⁵⁶. Todo esto significa que la unión con Cristo no es mística, puesto que Cristo mantiene su realidad objetiva independiente de nosotros, a la que nosotros nos unimos sacramentalmente. Dejamos nuestro ser

¹⁵² *RBr*, 148.

¹⁵³ *RBr*, 235.

¹⁵⁴ *RBr*, 236.

¹⁵⁵ «Es ist aber auch πνεῦμα Χριστοῦ (Geist Christi), insofern es zur Auferstehung Christi gehörig uns, nachdem wir mit Christus in der Taufe gestorben sind, dann im Sakrament mitgeteilt wird. (...) Wer nicht mit Christus in der Taufe σύμφυτος (zusammengepflanzt) geworden ist, der gehört ihm nicht an (6,5)» (*RBr*, 237).

¹⁵⁶ Cf. *RBr*, 237.

en la carne para ser en Cristo o en el espíritu. Se da una equivalencia práctica entre ambas realidades¹⁵⁷.

Todo esto orienta la interpretación de Peterson hacia la contraposición del eón adamítico, como el propio del ser en la carne; con el eón crístico, como el propio del ser en el espíritu. Ahora bien, desde el punto de vista del cuerpo nos encontramos con lo siguiente:

«El ἐν πνεύματι εἶναι (ser en el espíritu) hace referencia al ser en el cuerpo-πνεῦμα (cuerpo-espiritual) perteneciente a la resurrección de Cristo. Este ser en el cuerpo-πνεῦμα (cuerpo-espiritual) perteneciente a la resurrección de Cristo también se puede entender como un ser en Cristo.

Antes hemos indicado que la participación en la muerte de Cristo antes de la parusía debe ser diferente de la participación en la resurrección de Cristo. Allí donde Pablo evita decir que nosotros hemos resucitado con Cristo, allí (mismo) dice que el espíritu, el espíritu de Dios o de Cristo está en nosotros o bien que nosotros somos en el espíritu. El pensamiento del πνεῦμα (espíritu) se enraíza en el hecho de que *efectivamente Cristo ha resucitado de los muertos mediante la fuerza del πνεῦμα (espíritu), pero nosotros todavía no hemos resucitado de los muertos, sino que aguardamos la resurrección de los cuerpos*. Somos, pues, en el πνεῦμα (espíritu), esto es, en el πνεῦμα (espíritu) que pertenece al cuerpo resucitado de Cristo, sin embargo, nosotros mismos no somos todavía en el cuerpo pneumático de la resurrección. Con otras palabras: todo el concepto de πνεῦμα (espíritu) está conectado de modo fortísimo con la reserva escatológica» (RBr, 237-238; cursivas en el original; trad. propia)¹⁵⁸.

Nos encontramos de nuevo, radicalmente, con las características concretas del ser en Cristo, puesto que el ser en el Espíritu viene a coin-

¹⁵⁷ «Das Im-πνεῦμα- oder In-Christus-Sein ist an die Stelle des ἐν σαρκὶ εἶναι getreten» (RBr, 237).

¹⁵⁸ «Das ἐν πνεύματι εἶναι (im Geist sein) deutet auf das Sein in dem zur Auferstehung Christi gehörigen πνεῦμα-Leib. Dieses Sein in dem zur Auferstehung Christi gehörigen πνεῦμα-Leib kann auch als ein Sein in Christus gefaßt werden.

Wir haben früher darauf hingewiesen, daß das Teilhaben am Tode Christi vor der Parusie etwas anderes sein muß als das Teilhaben an der Auferstehung Christi. Da, wo Paulus vermeidet zu sagen, daß wir mit Christus auferstanden sind, da sagt er, daß der Geist, daß der Geist Gottes oder Christi in uns ist bzw. daß wir im Geiste sind. Der πνεῦμα-Gedanke wurzelt also in dem Sachverhalt, daß Christus *zwar von den Toten durch Kraft des πνεῦμα auferweckt ist, daß wir aber noch nicht von den Toten auferstanden sind, sondern der Leibesauferstehung noch harren*. Wir sind zwar im πνεῦμα, das heißt in dem πνεῦμα, das zum Auferstehungsleib Christi hinzugehört, aber wir selber sind noch nicht im pneumatischen Auferstehungsleib. Mit anderen Worten: Der ganze πνεῦμα-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen.»

cidir básicamente con el ser en Cristo. Ahora bien, hace referencia de modo especial y particular al modo corporal del ser en Cristo. La corporalidad del nuevo eón no es sárquica (carnal), sino espiritual. El ser en Cristo y el ser en el Espíritu implican, por consiguiente, un ser en el cuerpo de la resurrección, que es un cuerpo espiritual. La incorporación a Cristo solamente puede acontecer si se ha muerto al pecado y al cuerpo sárquico del pecado, que son incompatibles con Cristo. Y si se ha muerto y se ha pasado a una vida nueva en Cristo, entonces la corporalidad del que ha muerto es una corporalidad en semejanza a la corporalidad de Cristo, con un carácter espiritual.

Ahora bien, cómo se da esa corporalidad en nosotros. De un modo resumido: bajo la reserva escatológica. Nuestra participación en lo central del acontecimiento Cristo (su muerte y resurrección) es marcadamente desigual¹⁵⁹, como ya hemos dicho varias veces. Antes de la parusía nuestra participación en la muerte y la resurrección no siguen un paralelismo absoluto. Esto no niega que se dé una participación real en cada uno de estos elementos, simplemente significa que es diferente. No hemos resucitado ya con el cuerpo espiritual de la resurrección, pero de ahí no se sigue que el cuerpo de la resurrección y el espíritu resucitador nos sean ajenos del todo¹⁶⁰. Ya somos en el Espíritu, si bien no en el cuerpo espiritual. Nuestra realidad está marcada por el desprendimiento y la muerte de lo carnal-sárquico, propio del hombre pecador y adamítico. El cuerpo pertenece constitutivamente a nuestro ser y es modulable según los eones (o el estadio de la economía salvífica en el que se integre y por el que se deje configurar). Por eso, ahora poseemos un cuerpo que no es ni el del estado paradisiaco ni el adamítico ni el de la resurrección pneumática y gloriosa. Sino un cuerpo en el que ha comenzado a actuar el Espíritu, como inicio de las realidades salvíficas ya incoadas y actuantes en nosotros¹⁶¹. Con estas precisiones, podemos captar que ya somos en el Espíritu, pero no en un cuerpo espiritual, tal

¹⁵⁹ «Paulus sagt wohl, daß wir *mit* Christus gestorben sind, aber er sagt nicht, daß wir *in* Christus Tote sind. In Christus sind wir Lebende» (RBr, 238; cursivas en el original).

¹⁶⁰ En otro contexto, indica Peterson que ya hemos sido justificados, pero no hemos resucitado todavía con el cuerpo propio de la resurrección, cf. RBr, 167.

¹⁶¹ RBr, 239. Se ha de tener presente que el modo de influir el pecado en la transformación eónica, con su universalidad y sus transformaciones eónicas y cosmológicas, no reviste un paralelismo absoluto con el modo de intervenir la gracia. La gracia implica también cambios, pero de otro modo. De ahí la posibilidad del pecado y el resto de concupiscencia, para los bautizados, y la necesidad de la consumación final.

y como le sucede a la humanidad de Cristo. Por tanto, Peterson vuelve a enunciar y subrayar el desfase entre el ser escatológico de Cristo y el nuestro: Cristo ha resucitado con un cuerpo espiritual y nosotros todavía no. Vivimos en la esperanza de la resurrección, ya con las arras del Espíritu.

Toda esta realidad apunta hacia la reserva escatológica. Es decir, el hecho de estar y ser en el Espíritu significa la constatación de los cambios eónicos, de nuestro actual ser en Cristo. Pero este tiempo escatológico del ser en el Espíritu aguarda todavía la resurrección de los cuerpos, con la parusía. Aquí se percibe con gran claridad el aspecto pneumatológico de la reserva escatológica, tal y como lo destacaba Anglet. El tiempo escatológico es el tiempo del ser en el Espíritu modulado por la reserva. Nuestra ascensión del Espíritu y su inhabitación en nosotros, que son verdaderas, están bajo la reserva escatológica: pendientes de su manifestación plena con la resurrección pneumática, que nos pneumatice completamente¹⁶².

Guarda cierto interés constatar que ahora Peterson no considera necesario proporcionar ningún tipo de explicación sobre lo que sea la reserva escatológica. Lo da por conocido y suficientemente explicado por las aclaraciones anteriores.

Los desarrollos siguientes y más inmediatos de Peterson vuelven sobre el bautismo¹⁶³, los paralelismos: cuerpo-muerte-pecado; frente a Espíritu-vida-justicia¹⁶⁴. Así, pues, de nuevo el tema que se desarrolla es la realidad del cristiano resultante del ser en Cristo bautismal, en su diferencia con Cristo.

3. *Sacramento y parenesis* (RBr, 243; comentando Rm 8,12)

El tenor del texto siguiente es, en apariencia al menos, muy diferente. Además, aquí nos encontramos con una doble mención de la reserva escatológica. Peterson trata ahora, de modo claro y directo, la relación entre la moral y los sacramentos. Este asunto está conectado con la interpretación de la justificación y de la transformación consiguiente que se produce en el cristiano¹⁶⁵. A saber, si se trata de una transformación moral o de otro tipo. Es evidente, por lo que sabemos, que Peterson rechazará una transformación de tipo moral. Insistirá, por el

¹⁶² Una idea semejante y congruente en RBr, 153.

¹⁶³ RBr, 238.

¹⁶⁴ RBr, 239.

¹⁶⁵ Cf. p. ej., RBr, 180.

contrario, en una verdadera transformación ontológica¹⁶⁶, a la altura de los cambios escatológico-eónicos que introduce Cristo y como prueba y garantía de los mismos. En esta línea, este nuevo ser implica una nueva vida, una nueva conducta. Por tanto se da una conexión entre la nueva realidad sacramental y la conducta moral¹⁶⁷, pero no como una carga extrínseca, sino como un despliegue del potencial que se ha alojado en el propio ser¹⁶⁸.

Nuestro texto reza así:

«Si uno se aclara —como aquí se ha intentado— con que la parénesis se fundamenta en la continuación del sacramento, de ahí se sigue que a la determinación de la esencia del sacramento no solamente pertenece la reserva escatológica, como dije antes, sino también el hecho de que el sacramento tiene como consecuencia la parénesis. Metodológicamente es importante no partir de una definición abstracta de lo sacramental, sino tener claro dentro de qué límites se da el sacramento; que al reconocimiento de la esencia de aquello que propiamente es sacramento pertenece que no solamente está dotado de la reserva escatológica, sino también que tiene como consecuencia la parénesis. No digo que *deba* tener la parénesis como consecuencia, sino que es de la mayor significación para la esencia del sacramento que *puede* tener la parénesis como consecuencia. Pero puesto que la parénesis, por otra parte, se fundamenta en la continuación del ser sacramental, por esto no se trata aquí de una mera parénesis moral» (RBr, 243; cursivas en el original; trad. propia)¹⁶⁹.

¹⁶⁶ «Die Paränese ist vollkommen ontisch eingebettet» (RBr, 242).

¹⁶⁷ «... seine [sc. des Paulus] ganze sogenannte Ethik ist *sakramentale Paränese und sakramentale Ethik*» (RBr, 242; cursivas en el original).

¹⁶⁸ Cf. RBr, 231: sobre ser y caminar (*peripateîn*) conforme al ser. Cf. tb. RBr, 209, con aclaraciones sobre dar fruto (*karpoforeîn*).

¹⁶⁹ «Wenn man sich deutlich macht —wie das hier versucht worden ist—, daß die Paränese noch in der Fortsetzung des Sakraments liegt, dann folgt daraus, daß zur Wesensbestimmung des Sakraments nicht nur, wie ich früher gesagt habe, der eschatologische Vorbehalt gehört, sondern auch jenes Faktum, daß das Sakrament eine Paränese im Gefolge hat. Es ist methodisch wichtig, daß man nicht von einer abstrakten Definition des Sakramentalen ausgeht, sondern daß man sich deutlich macht, innerhalb welcher Grenzen es Sakrament gibt, daß es zur Erkenntnis des Wesens dessen, was eigentlich Sakrament ist, gehört, daß es nicht nur mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist, sondern daß es auch Paränese im Gefolge hat. Ich sage nicht, daß es Paränese im Gefolge haben *muß*, aber es ist von größter Bedeutung für das Wesen des Sakramentalen, daß es Paränese im Gefolge haben *kann*. Aber weil die Paränese nun auf der anderen Seite noch in der Fortsetzung des Sakramentalen Seins liegt, deshalb ist es auch keine rein moralische Paränese, um die es sich hier handelt.»

Por los desarrollos anteriores y los siguientes¹⁷⁰, está claro que el centro de la disquisición estriba en discernir el significado del hecho de que la carne ya no tenga poder sobre nosotros. Evidentemente, si hemos muerto sacramentalmente al pecado y a la carne del pecado, no tiene ningún sentido que de alguna manera le debamos obediencia a la carne, para seguir sus dictados. Al contrario, de la muerte en Cristo a la carne se sigue la liberación de la esclavitud del pecado, de la ley del pecado y de la carne pecadora.

A partir de aquí ilumina Peterson las relaciones entre la ética y la escatología. No se trata, en primer lugar, de una obligación moral sin más. La pàrenesis se fundamenta en la nueva realidad, que configura la vida del cristiano. Por eso, la pàrenesis se fundamenta en el ser sacramental adquirido: el indicativo es lo fundamental. Además, la pàrenesis se puede seguir del sacramento, pero no le pertenece como algo indispensable o que forme parte ineludible de su esencia. Interpretando a Peterson, podemos aducir que en el bautismo de los mártires o de los moribundos o de los niños recién nacidos, por ejemplo, se da toda la realidad del sacramento, a pesar de que no sea factible una prolongación de esta realidad a partir de la pàrenesis.

La reserva escatológica había sido determinante para aclarar tanto la realidad de los sacramentos como de nuestra participación pneumática en el misterio de Cristo. Ahora bien, la reserva escatológica, nos dice ahora Peterson, no expresa toda la realidad de los sacramentos. Los sacramentos en su esencia —y sigue refiriéndose por el contexto al bautismo— no están exclusivamente determinados por la reserva (esa remisión al futuro); sino también por el hecho de poderse seguir de ellos la pàrenesis: la exhortación a seguir el ser adquirido conforme a lo que requiere como estilo de vida consecuente. La reserva escatológica, pues, no agota la descripción de la esencia de los sacramentos, aunque la determine.

Estas observaciones de Peterson sitúan la reserva en un horizonte de comprensión que la desliga, inicialmente, de los imperativos de la acción ética o política. Ese campo no es el propio de la reserva escatológica, en la mentalidad de Peterson, sino de otros elementos. Evidentemente, las transformaciones eónicas sucedidas en Cristo contienen una dimensión pública y política ineludible¹⁷¹, todo el ámbito de la novedad

¹⁷⁰ RBr, 243-4.

¹⁷¹ Cf. RBr, 14ss; 134ss; 338s (comentario a Rm 13,1s); E. PETERSON, *Politik und Theologie* (Ein ungedruckter Aufsatz, ca.1933/34), texto inédito; *Die neueste*

escatológica implica repercusiones políticas, pero no bajo la figura del compromiso ético o de la parénesis. Esto supondría una mezcla de esferas inaceptables para Peterson, tan amigo del matiz y las diferencias. El ámbito político, aunque conectado con la escatología, no se disuelve en ella. Peterson distingue las esferas de la ética, la parénesis, la teología política, la escatología (reserva escatológica incluida) y las articula, sin querer llegar a las inmediatas a conclusiones políticas. Las conclusiones políticas dependerán, sobre todo, de la lectura teológica de la lucha por el señorío (*Herrschaft*), pues no hay más señorío verdadero que el de Cristo¹⁷². Y toda suplantación, especialmente con pretensiones de absolutez o de potencia escatológica definidora de los fines últimos o instrumentalizadora y, con ello a la vez, desnaturalizadora de la Iglesia, será desenmascarada por la escatología cristiana, que es el antídoto de toda teología política que pretenda legitimar como absoluto y sagrado un poder que no sea el de Cristo¹⁷³.

4. *La situación del pueblo judío* (RBr, 293; comentario a Rm 9,24)

Llegamos al último texto en el que se menciona de modo suficientemente explícito la reserva escatológica en el comentario a la carta a los romanos. Como anuncié, aquí simplemente se hablará de una reserva (*Vorbehalt*), sin indicar expresamente que se trate de la reserva escatológica. Así, pues, nos interesa sobremanera constatar si se refiere o no a la reserva escatológica, además de investigar los perfiles propios de esta «reserva».

Dentro del comentario a la carta a los romanos, nos encontramos en la exégesis de Peterson de Rm 9-11, un texto que Peterson comentó al menos en otra ocasión. En *La Iglesia de Judíos y Gentiles* (1933)¹⁷⁴ no hace referencia a la reserva; como tampoco en la otra versión menor, con

Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland: Hochland 31 (1933/34) 64-79 y 144-160; *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*: ThZ 7 (1951) 97-102 [tb. en FJG, 51-63].

¹⁷² Cf. *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*: Hochland 30 (1932/33) 289-99 [posteriormente incorporado en su mayor parte a *El monoteísmo como problema político* (1935), ThT, 23-81; ThT(E), 27-62 y 259-282]; *Christus als Imperator* (1936), ThT, 83-92 (trad. en E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político* [nota 6], 125-137); *Zeuge der Wahrheit* (1937), ThT, 93-129; ThT(E), 71-101.

¹⁷³ Cf. esp. *El monoteísmo como problema político* (nota 6) y mi comentario en: *Erik Peterson: Teología y Escatología* (nota 6), 28-39.

¹⁷⁴ ThT, 141-174; ThT(E), 111-141.

idéntico título, donde no sigue propiamente un comentario a estos capítulos de la carta a los romanos¹⁷⁵. No se puede dudar, sin embargo, que estos capítulos de romanos están en el transfondo de su pensamiento de un modo bastante arraigado. Pues forma parte esencial de su comprensión de la Iglesia y de la naturaleza de la misma el hecho teológico de que esté compuesta por judíos y gentiles¹⁷⁶.

Los desarrollos en torno al comentario de Rm 9 están repletos de alusiones al tiempo y a la historia. De los escritos publicados por Peterson, es precisamente en el de la *La Iglesia de Judíos y Gentiles* en el que más especificaciones se pueden encontrar en torno al tiempo escatológico y los diferentes tiempos que cabe distinguir y articular teológicamente¹⁷⁷. La meditación sobre el puesto teológico de Israel en la historia de la salvación y en el designio de Dios obliga, de alguna manera, a Peterson a hacer una incursión en consideraciones teológicas sobre el modo de intervención divina en la historia, de incidir Dios en el orden de los sucesos históricos y temporales, y las transformaciones que suceden. De un modo u otro ha de abordar las relaciones entre Dios y el tiempo. En este contexto distingue entre el tiempo final y la historia final (*Endgeschichte*), con la revelación en el sentido de manifestación pública y plena de todas las decisiones e intervenciones escatológicas y salvíficas de Dios; el tiempo escatológico o de la Iglesia, determinado por la operatividad de las transformaciones eónicas acontecidas en Cristo, afirmadas agónicamente en contra de la resistencia a la cristificación por parte del antiguo eón; y el tiempo histórico mundano o natural, en el que se prescinde de toda captación o apropiación de la acción salvífica de Dios¹⁷⁸ y de las transformaciones escatológicas. Junto con este elemento, Peterson viene insistiendo

¹⁷⁵ Original: SchwRd 35 (1935/36) 875-886; ahora: MzT, 125-136.

¹⁷⁶ Cf. *Die Kirche*, en ThT, 245-57; ThT(E), 193-201, con referencias a Rm 11, 25.27, aunque también a otros textos de la Escritura.

¹⁷⁷ Cf. las notas de: EP, 487ss y G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe* (nota 50), 37ss.

¹⁷⁸ Insisto en hablar de acción «salvífica». Hemos de considerar que hay una acción creadora previa de Dios, que da origen a todo lo creado. Lo procedente de la creación no está afectado en su origen por las transformaciones eónicas que introduce el pecado. Por las transformaciones que introduce el pecado nos encontramos con lo que Peterson habitualmente denomina «natural» o «mundano», que en su teología no es directamente equivalente a creatural. Peterson no suele ser excesivamente cuidadoso ni explícito con estos matices y por eso tiende a dar la impresión de dualismo; véase, no obstante, RBr, 288-9. La interpretación que propongo es coherente con el conjunto de su pensamiento y con otros textos donde aborda de modo más positivo el orden de lo creado, cf. p. ej.: *Über die heiligen Engel*, MzT, 118; *Sobre los ángeles*, en ThT, 195-243; ThT(E), 159-192; *¿Qué es el hombre?*, en ThT, 131-9; ThT(E), 103-10.

en la paciencia de Dios, como manifestación a la vez de su misericordia y de su libertad¹⁷⁹ en todo el proceder con Israel. Ciertamente, no le asigna el peso que tiene a la fidelidad de Dios con respecto a Israel¹⁸⁰, dejando de lado uno de los aspectos básicos para entender en toda su amplitud el lugar teológico del pueblo de Israel en la historia. En el contexto de estas advertencias indica:

«Y así, la misericordia y la ira de Dios no son propiedades de su alma, sino actos, que están esencialmente determinados porque no producen su efecto en el tiempo *histórico* y en relación con el orden *natural*, sino que se revelarán en la historia final, en el acontecimiento escatológico y, por tanto, en el orden sobrenatural. La misericordia de Dios no es un acto de compasión, sino un estallido sobrenatural de su amor. Y lo mismo ocurre con la ira. En esto consiste precisamente para Pablo lo angustiioso, que no alcanza al pueblo judío un castigo ordinario, como ha sucedido frecuentemente en la historia de Israel, sino que la ira de Dios se vuelca sobre *el* pueblo que Dios había elegido y llamado su hijo. Solamente permanece una reserva, de tal manera que esta ira todavía no ha irrumpido plenamente, sino que todavía mantiene los vasos de la ira en la paciencia» (RBr, 293; cursivas en el original; trad. propia)¹⁸¹.

El presupuesto básico de partida de estas afirmaciones descansa en la convicción de Peterson de que las acciones de Dios en la historia y en la salvación son de tipo escatológico¹⁸². Este tipo de intervenciones no pro-

¹⁷⁹ «Gott hat Israel gegenüber völlige Handlungsfreiheit. Das bleibt die Zentralthese, die man niemals aus dem Auge verlieren darf» (RBr, 285).

¹⁸⁰ H.-U. WEIDEMANN, *o.c.* (nota 112), 105.

¹⁸¹ «Und so sind denn Erbarmen und Zorn Gottes keine Eigenschaften seiner Seele, sondern Akte, die wesentlich dadurch bestimmt sind, daß sie nicht in der *historischen* Zeit und in bezug auf die *natürliche* Ordnung zur Auswirkung kommen, sondern daß sie in der Endgeschichte, in dem eschatologischen Geschehen und damit in der übernatürlichen Ordnung offenbar werden. Das Erbarmen Gottes ist kein Akt natürlicher Barmherzigkeit, sondern ein übernatürlicher Ausbruch seiner Liebe. Und das Gleiche gilt von seinem Zorn. Darin liegt ja gerade für Paulus das Bedrückende, daß nicht ein gewöhnliches Strafgericht, wie das schon oft in der jüdischen Geschichte der Fall gewesen ist, das jüdische Volk trifft, sondern der eschatologische Zorn gerade über *das* Volk sich ergießt, das Gott sich auserwählt und seinen Sohn genannt hatte. Nur ein Vorbehalt bleibt, daß dieser Zorn noch nicht ganz zum Ausbruch gekommen ist, sondern in Langmut die Zornesgefäße noch trägt.» Cf. ideas similares en RBr, 288.

¹⁸² «... denn auch hier handelt es sich nicht um ein Dekret Gottes, das die Schöpfungsordnung trifft, sondern um die Auswahl zweier Völker — nicht innerhalb einer zeitlosen Naturordnung, sondern im Modus der Endgeschichte, der Eschatologie» (RBr, 289; cursivas en el original).

ceden del orden natural, ni del histórico ni, por eso mismo, se inscriben en él. Sino que poseen otro carácter; están marcadas por la transcendización. Es decir, se mueven en el ámbito de la realidad de la fe, sobrenatural, que no se confunde con la realidad de la creación. De ahí que la plena manifestación de las mismas permanezca ahora oculta para los parámetros meramente naturales o históricos. La actuación de Dios en la historia y en el mundo no mundaniza a Dios ni le convierte en un agente histórico más, sometido a las mismas condiciones del actuar histórico de las otras causas históricas. Si así fuera, la teología se disolvería en la historia y la actuación de Dios sería plenamente perceptible por el historiador científico, independientemente de su fe, por tanto también para el historiador pagano. He aquí, pues, resumido y presentado de una manera un poco punzante, uno de los puntos de fondo de disensión entre Peterson y la teología liberal: el puesto de los conocimientos y del método histórico en el ámbito del conocimiento teológico.

Una causa o un agente procedente del antiguo eón y, por tanto, marcado y configurado por él no podría revolver completamente la dinámica de este eón. Su alteración básica procede —y sólo puede proceder— de la fuerza del Hijo del Hombre, capaz de doblégar al eón presente, pues está por encima de él y no doblégado al mismo. Por la encarnación y la ascensión de la naturaleza humana lo puede transformar realmente, pero no está sometido a su ley ni a sus condicionamientos¹⁸³. En este sentido Peterson dirá que no pertenece a la historia, sino radicalmente al nuevo eón¹⁸⁴. Como se puede comprobar, Peterson maneja una cristología de tipo descendente o desde arriba.

¹⁸³ «Theologisch gesehen, betrachte ich den Ausdruck "Menschensohn" als Umschreibung der Vorstellung, daß Gott Mensch wird. Wenn der Gottessohn Mensch *wird*, so war er vorher nicht Mensch. Er nimmt die menschliche Natur erst an. Von Natur ist er Gott. Er wird nicht eigentlich Mensch in dem Sinne, daß er sich aus einem Gott in einen Menschen verwandelte. Das wäre heidnisch-mythologisch gedacht. Sondern so, daß er die menschliche Natur in seine göttliche mit aufnimmt. Das Sekundäre in dem Menschsein des Gottessohnes wird nun so zum Ausdruck gebracht, daß gesagt wird, er sei ein Menschensohn, ein Menschenkind. Das soll andeuten: Eigentlich ist er kein Mensch. Er ist ein Menschenkind geworden» [*Vorl. Johannesevangelium*, Ms. 192; citado por K. ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt* (nota 55), 161; cursivas en el original].

¹⁸⁴ «Christus ist nicht in die historische Zeit hineingeboren, denn Christus modifiziert ja gerade die Zeit in einer Weise, daß es seit Christus überhaupt gar nicht mehr Geschichte in einem absoluten Sinne gibt.

Christus wird doch in seinen Äon hineingeboren. Vor Christus aber liegt nicht Geschichte, sonder der durch Adam bestimmte Aion» (*Aion und Geschichte*. Notizen aus dem Umkreis von «Was ist Theologie?» 1925, texto inédito).

La transcendización implica varios aspectos. Por una parte que el mundo natural está depotenciado, pero puede mantener sus leyes y sus comportamientos. Es decir, no se da una anulación o aniquilación automática de este orden natural. Puede seguir con su dinámica propia y su oposición al nuevo eón. Ahora bien, desde la instalación en la novedad escatológica se sabe que el antiguo eón no posee fuerza escatológica para alcanzar sus fines y que conduce a una instalación de la existencia en la falsedad huera, sin fundamento auténtico. La transformación eónica no implica una suplantación total, sino un desenmascarar, depotenciar y abrir a otro orden de realidad. Como se percibe en la muerte de los mártires, los antiguos mecanismos eónicos del antiguo eón pueden seguir funcionando; el poder político puede pretender arrogarse la última palabra sobre la verdad y sobre Dios (en el nazismo, por ejemplo), pero careciendo de fundamento. Desde el nuevo eón se percibe este aspecto y se puede luchar contra estas falsedades. Lo que quiero resaltar es la continuidad de la dinámica natural, pues las realidades del nuevo eón no se dan en la misma altura de lo natural, suplantando sin más lo sobrenatural a lo natural. Sino que al ser la transformación de orden escatológico indica que se da una presencia en el plano de la gracia, que se manifestará plenamente cuando desaparezca la apariencia de este mundo natural actual.

Tanto la elección, como la misericordia o la ira de Dios se sitúan en este horizonte escatológico de realidad. De ahí que siempre se puede hacer a la vez, por ejemplo, una lectura teológica de la actuación de Jesús y otra desde los criterios inmanentes a la historia. En un caso percibimos su triunfo escatológico y en el otro se habla de un mesías con pretensiones desmedidas, que terminó como un fracasado crucificado por los romanos, a pesar de que algunos fanáticos incomprensiblemente se reúnen en su nombre y, más aún, le consideran su dios. Lo mismo sucede con la historia del pueblo judío. Y aquí Peterson, según su hábito, hará una lectura teológica, que es la que le interesa a Pablo y al teólogo.

La actuación de Dios con Israel es de tipo divino y, por tanto, escatológico. En este plano recibirá el castigo (cf. Rm 9,22). Pero tal castigo solamente llegará al final de la historia, con la revelación escatológica¹⁸⁵. Hasta que Israel no se convierta seguirá la historia adelante¹⁸⁶, por la paciencia de Dios y su consideración al pueblo elegido (la fidelidad que Peterson tiende a ignorar). Entonces llegará el fin y, con él, el castigo de Is-

¹⁸⁵ «Die Synagoge wird stehenbleiben bis zum Jüngsten Gericht. Bis zu diesem Tage wird Gott die Gefäße des Zorns mit großer Langmut tragen» (RBr, 292).

¹⁸⁶ Cf. *Die Kirche*, ThT, 248; ThT(E), 194.

rael. ¿Qué es entonces lo que difiere el castigo? La llegada del fin, de la parusía, con la consumación final del reino, el juicio y el castigo a Israel. Por tanto, la reserva de la que habla Peterson se refiere, con la más alta probabilidad, a la reserva escatológica¹⁸⁷. Pues la reserva escatológica hace referencia a la dilación de la parusía, que todavía aguardamos, con el juicio consiguiente, la resurrección de los muertos, la plena posesión del cuerpo espiritual, etc.

En este caso, pues, encontramos una alusión más sofisticada a la reserva escatológica. Se refiere, sobre todo, a la dilación del fin y del juicio consiguiente. Lo aplica a la suerte del pueblo judío, desde la consideración de su lugar teológico en la historia; la no conversión del pueblo judío y su negativa a formar parte de la Iglesia junto con los gentiles retrasa la llegada del fin de la historia, con la consumación definitiva del reino. Este texto final que he comentado de la carta a los romanos se comprenderá mejor a la vista del siguiente.

2.3. LA RESERVA ESCATOLÓGICA EN LA CONFERENCIA *LA IGLESIA* (CONFERENCIAS SOBRE EL CONCEPTO DE IGLESIA EN LA IGLESIA ANTIGUA CA. 1926-1931)

Parece ser que Peterson estuvo barajando la oportunidad de un escrito más amplio sobre la Iglesia. Ciertamente, la consideración teológica de la Iglesia forma parte de sus preocupaciones teológicas habituales. Ya en 1928 publicó el tratadito *Die Kirche*. Más adelante, el escrito sobre los ángeles estaba destinado a completar lo que dijo en ese corto y denso trabajo, pues tenía la impresión de que no se le había comprendido bien¹⁸⁸. El intercambio epistolar con Harnack, su comprensión de la teología misma, su conversión, todo tiene que ver con la noción de Iglesia. No extraña, pues, que estimara conveniente precisar con mayor amplitud sus puntos de vista, sobre todo después de su paso a la Iglesia católica.

El texto que nos ocupa ya ha sido citado al menos por dos investigadores¹⁸⁹. Propone una perspectiva complementaria y congruente con los

¹⁸⁷ Hablando de la situación del pueblo de Israel, en el comentario a Rm 11,28, dice: «Seine ganze metaphysische Existenz ist zweideutig und drückt damit jenen Tatbestand aus, daß Christus zwar von den Toten auferstanden ist, daß aber seine zweite Ankunft noch nicht erfolgt ist» (RBr, 324).

¹⁸⁸ *Von den Engeln*, ThT, nota 19 a la p.202 (p.233); ThT(E), nota 19 a la p.165 (p.194).

¹⁸⁹ Cf. EP, 490, nota 220; K. ANGLET, *Messianität* (nota 43), 253, quien remite a Nichtweiß como su fuente.

elementos que ya hemos considerado. Procederé de la misma manera que vengo haciendo: proporcionaré unas indicaciones sobre el contexto general y más inmediato, seguidamente traduciré y comentaré el texto.

La mención de la reserva se encuentra dentro de la segunda parte de una conferencia sobre el concepto de Iglesia en la Iglesia antigua, de una época cercana a los textos que acabamos de estudiar: entre 1926 y 1931¹⁹⁰. Esta parte está dedicada a las relaciones entre «Ecclesia y ciudad celestial». Se trata de un tema corriente en Peterson, que toca directamente su concepto de Iglesia y de liturgia, ambos atravesados por la escatología.

Comienza sus desarrollos por un recorrido bíblico en torno a la ciudad celestial (Hebr 11; 12,22ss; Gal 4; Fil 3,20; Ap 21-22). Seguidamente estudia el lugar de los apóstoles en esta ciudad: son los fundamentos. A partir de los apóstoles comienzan desarrollos en torno a la teología de los eones implicada en estos aspectos, como lo es el de la construcción de la ciudad (celestial), de la casa (de Dios) y del templo¹⁹¹. Este templo, no construido por manos humanas, es según Peterson, desde 2Cor 5,1, precisamente nuestro cuerpo resucitado¹⁹². El cuerpo resucitado, sin embargo, está en los cielos, de donde lo aguardamos, como la bajada de la nueva Jerusalén. De tal manera que el esquema general de oposiciones eónicas se repite, como por ejemplo entre ley y evangelio¹⁹³, tal y como veíamos en el comentario a la carta a los romanos.

Las oposiciones eónicas no son simples, pues se da la circunstancia de que los cambios eónicos están atravesados por un desfase en la im-

¹⁹⁰ Manejo el texto que se nos proporcionó en el simposio de Mainz (nota 8): *Die Kirche* (Vorträge zum altchristlichen Begriff ca. 1926-1931). Solamente se indica que es la segunda parte, que presupongo se proporciona completa. No dice cuántas partes tenía.

¹⁹¹ «Die Säulen tragen ein Haus, aber dieses Haus ist nun zugleich ein κόσμος (cosmos) resp. Aion. Sind die Apostel aber στήλαι (columnas), dann tragen sie auch einen Aion, dann sind sie selber notwendige Träger eines neuen kosmischen Gefüges» (*Die Kirche*, texto inédito); «Denn es sich um den Aion handelt, wird es sich notwendig auch der Bau, mögen wir ihn nun Haus, Tempel oder Stadt nennen, ewig sein» (*Die Kirche*, texto inédito).

¹⁹² «Wenn das Zelt, das wir jetzt bewohnen, zu Ende geht, haben wir ein Gebäude von Gott her, ein ewiges Haus, das nicht mit Händen gemacht ist und das sich im Himmel befindet» [2Kor 5,1]. Das nicht mit Händen gemachte Haus ist ein Tempel. Unser Auferstehungsleib ist ein Tempel, der ewig bleibt und der sich jetzt noch im Himmel befindet» (*Die Kirche*, texto inédito). Remite tb. a Jn 2,19.21; 1Cor 6,19; 2Cor 6,16.

¹⁹³ «Der Gegensatz zweier Äonen determiniert auch den Gegensatz von Gesetz und Evangelium» (*Die Kirche*, texto inédito).

plantación escatológica de sus consecuencias, esto es, por la reserva escatológica. Aunque Peterson no la mencione expresamente, se viene a referir a ella en la siguiente afirmación:

«Por una parte, según la fe cristiana primitiva el nuevo eón ya está ahí; por otra parte todavía falta la vuelta [= segunda venida] de Cristo y el final del mundo. Esto conduce al dilema¹⁹⁴ de que el nuevo eón solamente se puede representar en el antiguo, que la Jerusalén de arriba se refleja en una de abajo, que la así llamada “ciudad eterna” ha de representar sobre esta tierra la ciudad celestial»¹⁹⁵ (*Die Kirche*, texto inédito; tachado en el original; trad. propia).

Conviene advertir que nos encontramos en el mismo centro de la teología de Peterson. Según Nichtweiß, de haberlo, éste sería el principio fundamental de la teología de Peterson¹⁹⁶. Así, pues, la reseva escatológica nos remite al mismo cogollo de la teología petersoniana y nos sitúa en su centro más estructurador y decisivo.

La realidad de la Iglesia viene marcada por esta tensión: su vocación y parte de su realidad radican en su ser celestial, pero sigue siendo Iglesia peregrina en la tierra, *polis* que ha de expresarse a través de las posibilidades de la *polis* de este eón, aunque superándolas por trascendización escatológica. El acceso a las realidades celestes se realiza en la Iglesia de modo específico y particular a través del culto y los sacramentos¹⁹⁷. Lo cual conduce a la situación siguiente:

«Se habrán ustedes percatado de que distingo nítidamente entre ciudad celestial y ἐκκλησία [ecclesia]. Esto tiene un significado determinado. La mitad de la ἐκκλησία está sobre la tierra; la otra mitad, a la que pertenecen los ángeles y los santos, está en el cielo; pero la ciudad de Dios misma está todavía en el cielo. Justo al final de los días el vidente de Patmos ve a la ciudad celestial sedimentarse sobre la tierra. En esta separación espacial entre πόλις (ciudad) y ἐκκλησία (ecclesia); en esta separación espacial, que está marcada por la oposición entre cielo y tierra, se manifiesta la reserva escatológica. Pues esta distancia espacial es a la vez también expresión de la distancia tem-

¹⁹⁴ Ya nos había remitido a un dilema en RBr, 238 (nota 147).

¹⁹⁵ «Auf der einen Seite ist nach urchristlichem Glauben der neue Äon schon da, und auf der andern Seite steht doch die Wiederkunft Christi und das Ende der Welt noch aus. Das führt aber zu dem Dilemma, daß der neue Äon immer nur im Alten repräsentiert werden kann, daß sich das obere Jerusalem in einer unteren widerspiegelt, daß eine sogenannte “ewige Stadt” auf dieser Erde die Himmelstadt zu repräsentieren hat.»

¹⁹⁶ EP, 681, con las notas 247 y 248 que remiten al texto que ahora analizo.

¹⁹⁷ *Die Kirche*, texto inédito.

poral, que todavía existe entre la primera y la segunda venida de Cristo. Cuando la ciudad celestial se sedimente al final de los días sobre la tierra, entonces se habrá suprimido la oposición entre ἐκκλησία y πόλις, igual que la oposición entre cielo y tierra. Entonces ya no habrá más Iglesia, sino solamente una comunidad, la comunidad de los santos. Entonces, pero justo a partir de entonces, el reino de Dios irrumpirá con fuerza»¹⁹⁸ (*Die Kirche*, texto inédito; trad. propia).

Merecía la pena traducir y transcribir todo el párrafo, pues contiene un buen número de aspectos decisivos de la teología de Peterson. Así podemos percibir con claridad que la reserva escatológica está bien interconectada con cuestiones fundamentales de la teología de Peterson y que posee la cualidad de anudar diversos hilos, que, claro está, no andan dispersos. Pues, ciertamente, se da una convergencia y una coherencia fundamental dentro de la teología de Peterson.

La presentación de la Iglesia que ha hecho Peterson suena un tanto esquizoide, si se me permite la expresión. La Iglesia aparece dividida y repartida en dos ámbitos, terreno y celestial¹⁹⁹, que la liturgia²⁰⁰, el culto y los sacramentos son capaces de integrar en la unidad. Los ángeles y los santos ocupan un lugar fundamental en la Iglesia y forman parte de ella. Ellos se encuentran en el cielo y forman parte de la Jerusalén celestial. Los muertos en Cristo ya están no solamente en Cristo, sino con Cristo, participando de la alabanza celestial a Dios Padre. De otro lado, nosotros, peregrinos todavía, también formamos parte de la Iglesia, en la que ingresamos por el bautismo. Pero todavía no se ha dado la sínte-

¹⁹⁸ «Es wird ihnen aufgefallen sein, daß ich zwischen der Himmelstadt und der ἐκκλησία streng scheidet. Das hat einen bestimmten Sinn. Die ἐκκλησία ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der die Engel und Seligen gehören, ist zwar im Himmel, aber die Stadt Gottes selber ist doch noch im Himmel. Erst am Ende der Tage sieht der Seher von Patmos die Himmelstadt sich auf der Erde niederlassen. In dieser räumlichen Trennung von πόλις und ἐκκλησία, in dieser räumlichen Trennung, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. Denn diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und Zweiter Ankunft liegt. Wenn die Himmelsstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederläßt, dann wird der Gegensatz von ἐκκλησία und πόλις ebenso aufgegeben sein, wie der Gegensatz von Himmel und Erde. Dann wird es keine Kirche mehr geben, sondern nur noch eine Gemeinde, eine Gemeinde der Heiligen. Dann, aber auch erst dann, wird das Reich Gottes hereinbrechen in Kraft.»

¹⁹⁹ El capítulo VII de *Lumen gentium*, tratando precisamente de la índole escatológica de la Iglesia, se abre hacia estas conexiones entre la Iglesia peregrinante, la purgante y la triunfante.

²⁰⁰ Véase *Sacrosanctum Concilium*, 8.

sis plena e irrestricta entre la ciudad celestial y la Iglesia terrestre. Se dan relaciones, conexiones y comunicación, pero no identificación total. Por tanto, aparece una distancia, en este caso de carácter espacial (y cosmológico), entre la ciudad celestial y la ecclesia. La ciudad a la que la ecclesia remite es, a la vez, la terrena y la celestial, pues no se entiende la ecclesia terrestre sin su conexión con la Jerusalén celestial, que es, según la carta a los hebreos, nuestra verdadera patria. Los elementos del nuevo eón ya existentes en el tiempo escatológico se han de representar en el antiguo eón, pues ahí radica su única posibilidad de manifestación mientras estamos en la situación actual. Y en esta no fusión completa se manifiesta la reserva escatológica: es decir el desfase de la implantación del nuevo eón, con las transformaciones ya sucedidas, con respecto al estadio final de la consumación absoluta.

Este desfase se puede expresar tanto en categorías espaciales como temporales. Para Peterson ambas dimensiones van unidas y en ellas se expresa, con sus características particulares, la misma realidad de fondo. El eón, nuevo o antiguo, se articula en espacio y tiempo. Por eso mismo las transformaciones eónicas alcanzan al espacio y al tiempo por igual. Respecto al tiempo, resulta más claro constatar cómo al final de los tiempos todo lo que está ligado a la consumación sucede: la segunda venida, la Jerusalén celestial desciende desde los cielos y se establece sobre la tierra, se termina la oposición entre cielo y tierra, la Iglesia (en el concepto específico petersoniano de la misma como realidad que pertenece al tiempo escatológico) se termina, se instaura la comunidad de todos los santos y se establece en toda fuerza y plenitud, de modo irrestricto, el reino de Dios. Como se puede apreciar, al apuntar hacia los sucesos que tienen que ver con el fin de los tiempos hemos hecho una serie de observaciones de tipo espacial-cósmico: Jerusalén celestial, cielo-tierra, Iglesia.

En las otras ocasiones en que Peterson ha aludido a la reserva escatológica ha resaltado con más claridad el aspecto temporal, especialmente el hecho de que remita al futuro. Sin embargo podemos intuir que todas las disquisiciones en torno al cuerpo incluyen una referencia al elemento espacial y hemos de ponerlas en conexión con el aspecto cosmológico. Ya hemos visto que lo cosmológico tiene que ver con el templo; y en el caso de la resurrección el templo es, precisamente, el cuerpo. La Iglesia como *polis*, y más específicamente como asamblea de los ciudadanos, también pertenece al ámbito espacial. Luego la reserva escatológica toca ambos elementos, tanto el temporal como el espacial o cosmológico. En ambas esferas se han dado transformaciones con la muerte y la resurrección de Cristo, pues nuestro cuerpo ya es templo del

Espíritu Santo y ya somos ciudadanos que con pleno derecho asisten a la asamblea solemne y litúrgica de la ciudad celestial, de la Jerusalén de arriba; y en ambas esferas se manifiesta la reserva escatológica²⁰¹.

La reserva escatológica en este texto, pues, se concentra muy claramente en la distancia entre la primera venida de Jesucristo y la segunda. Con la primera venida acontecen una serie de transformaciones escatológicas, eónicas, jurídicas, apocalípticas, de primera magnitud y que se concentran en el ser de la Iglesia, con todas sus características: culto y liturgia, sacramentos, dogma, etc. Con la segunda venida se dará la consumación final. Así, pues, la reserva escatológica aquí aparece claramente: remitiendo al futuro, expresando el ser de la Iglesia y expresando la realidad escatológica ya presente.

Como en otras ocasiones, no se ha parado Peterson a proporcionar una definición acotada de la reserva, sino que la ha mencionado como un aspecto conocido; además, como algo que aquí se pone de manifiesto. Guarda interés notar que en esta ocasión no ha habido una mención del bautismo, aunque se remite a él más adelante, pero ya fuera del contexto inmediato²⁰².

3. CONCLUSIÓN: EL CONTENIDO Y LAS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS DE LA RESERVA ESCATOLÓGICA SEGÚN ERIK PETERSON

Después de este recorrido largo y algo prolijo no resulta tan simple sistematizar y agrupar ordenadamente todos los aspectos, matices, implicaciones y conexiones de la reserva escatológica que nos han ido saliendo al paso del comentario de los textos petersonianos donde se hace mención explícita de la reserva escatológica. Para precisar mejor su tenor y advertir más plenamente su alcance sería conveniente contrastar estos resultados con las otras expresiones conceptualmente cercanas a la reserva escatológica que encontramos en los escritos de Peterson de esta época. Solamente así nos podríamos hacer una idea justa, completa y cabal de su concepción de la misma²⁰³.

²⁰¹ En contra de K. ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt* (nota 55), 142; *Vom Ende der Zeit*, 235-6.

²⁰² *Die Kirche*, texto inédito.

²⁰³ Me gustaría poder ofrecer una investigación sobre esta temática en un plazo no muy lejano.

A pesar de todo, ha quedado suficientemente claro por lo ya visto que nos las habemos con un concepto con un contenido teológico preciso y determinado. Se trata, no obstante, de un concepto pregnante, que, por tocar el centro de la fe cristiana, se abre a un rico abanico de interconexiones con aspectos absolutamente fundamentales de la dogmática cristiana y de la vida del creyente. Así, por remitirme a lo fundamental, al hilo de la presentación de la reserva escatológica en los textos petersonianos hemos visto su relación con: el significado de la muerte y resurrección de Cristo en cuanto tal y de sus efectos sobre nosotros; el alcance y algunas de las implicaciones del ser en Cristo paulino; la esencia básica de los sacramentos en cuanto tales y, especialmente, del sacramento del bautismo; su deslinde con respecto a la parentesis en la vida cristiana; la realidad misma de la Iglesia y su localización escatológica en la historia salvífica; el puesto de Israel en el designio divino; el sentido del futuro en la vida cristiana; algunas implicaciones de la inhabitación del Espíritu Santo en el creyente.

Como no puede ser de otra manera después de este elenco de cuestiones, la reserva escatológica toca también los núcleos centrales de la teología de Peterson. Ya vimos, incluso, que tocamos lo que se puede considerar, de haberlo, el principio de su teología: la representación del nuevo eón en el antiguo. Así, pues, la reserva escatológica se inserta con personalidad propia en el conjunto de la teología de Erik Peterson, rodeada de todas las implicaciones de la teología sobre los eones. De ahí que presentar la reserva escatológica exija casi dar cuenta del conjunto de los temas de la teología de Peterson. El mismo Peterson resalta la importancia del tema de fondo que formula con la reserva escatológica, considerándolo como una de las principales tareas de la teología de su época:

«Lo acentúo una vez más, en el bautismo participamos de la resurrección de Cristo de una forma diferente de la que participamos en la muerte de Cristo. Que participemos de una forma diferente en la resurrección de Cristo de la que participamos en la cruz de Cristo no significa que no participemos *en absoluto* en la resurrección. Sería una de las tareas más importantes de la teología, elaborar esta diferencia sutilmente y con toda la agudeza» (RBr, 209-10; cursivas en el original; trad. propia)²⁰⁴.

²⁰⁴ «Ich betone noch einmal, wir haben in der Taufe an der Auferstehung Christi in ganz anderer Weise teil als an dem Tod Christi. Daß wir aber an der Auferstehung Christi anders teilhaben als an dem Kreuz Christi, das bedeutet nun nicht, daß wir an der Auferstehung Christi *gar* keinen Anteil hätten. Es wäre eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie, diese Unterschiede subtil und mit aller Schärfe herauszuarbeiten.»

Después de lo que hemos visto, no cabe duda de que él intentó por su parte responder al requerimiento que enuncia y que la problemática teológica detrás de la reserva escatológica le preocupó de modo consciente y cabal.

En un intento de sistematización orgánica, ordenaré las cuestiones del siguiente modo²⁰⁵. Presentaré, primero, el origen de la reserva escatológica. Después su contenido teológico más destacado, perfilando sucintamente las dimensiones que contiene. Finalmente, disertaré brevemente acerca de lo que expresa sobre las relaciones entre historia y escatología, que es como lo ha recibido la nueva teología política de los años sesenta y setenta, especialmente J. B. Metz.

3.1. SOBRE EL ORIGEN

a) *Acuñación petersoniana*

Lo primero que cabe resaltar, una vez más, es que Peterson fue el inventor de este concepto. No lo toma de nadie, sino que lo acuña él, para expresar aspectos que le parecen pertinentes. Aquí aparece con claridad su capacidad sistematizadora, su creatividad, originalidad, profundidad y potencia teológica. Nunca cita a nadie de quien lo haya tomado. Tampoco se conocen testimonios anteriores a sus propias lecciones. Käsemann, que asistió a su curso sobre la carta a los romanos de 1925, ha sido su gran difusor e introductor en la teología del siglo xx. Hemos visto los textos en los que Peterson lo formula. Da la impresión además, por las veces en las que dice se manifiesta la reserva escatológica (RBr, 185, 189; *Kirche*), que para él era un concepto claro, que se refleja en diferentes aspectos de la dogmática cristiana. Nuestra investigación así lo ha constatado.

b) *Época y fecha de origen*

En cuanto al origen del concepto, según los datos que actualmente tenemos, Peterson lo formuló en el SS 1924 (*Mystik*), en el curso de las lecciones sobre la mística en la Iglesia antigua. Volvió sobre él en el curso sobre la carta a los romanos en el SS de 1925 (RBr), repitiendo esas clases en el curso del WS 1927/28, pero sin añadir nada nuevo sobre la

²⁰⁵ Los textos a los que me refiero en el cuerpo del texto son los que ya he comentado. Para facilitar las referencias indico los textos de RBr con esa sigla y su página correspondiente. Cito los otros dos como *Mystik* y *Kirche*, respectivamente.

reserva escatológica. Y, de nuevo, lo empleó en una conferencia que B. Nichtweiß data entre 1926 y 1931 (*Kirche*). Desde el punto de vista de la reserva escatológica la presunción inicial parece más bien apuntar hacia una datación temprana de esta conferencia, dentro del arco que maneja Nichtweiß, pues en el resto de los cursos sobre escritos neotestamentarios de esta época no aparece nuestro término. Tampoco en el curso sobre la primera carta a los corintios (SS 1926; WS 1928/29) donde la exégesis de 1Cor 15 le proporcionaba una ocasión propicia²⁰⁶. Además, el término de la reserva escatológica aparece siempre en la parte del manuscrito que se corresponde con el curso de 1925 y que Peterson repitió en 1927/28. En este segundo curso emplea más bien la expresión *Zwischenzustand* (estado intermedio)²⁰⁷, por lo menos bastante cercana a la de la reserva escatológica. Aún así, habría que considerar otros aspectos y no solamente la reserva escatológica para precisar la datación de la citada conferencia. Sí se puede afirmar, sin embargo, que fue en la época que va de 1924 (*Mystik*) a 1925 (primer curso sobre romanos) cuando Peterson manejó con mayor asiduidad este concepto, y que no lo desechó en 1927/28. Lo cual nos deja un arco, del que tenemos constancia segura, que se mueve entre el SS de 1924 y el WS 1927/28.

c) *Contenidos que lo originan*

Parece que inicialmente Peterson asocia la reserva escatológica ante todo al bautismo (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228), al texto de Rm 6,4-5 (*Mystik*; RBr, 185, 189), a los sacramentos (*Mystik*; RBr, 185, 243), al ser eclesial en Cristo (*Mystik*; RBr 185, 189, 228), a la semejanza sacramental con la muerte de Cristo (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228, 238), para expresar el modo objetivo y escatológico de la unión con Cristo (RBr, 189), que no es ni mística (*Mystik*; RBr, 238) ni misteriosa (*Mystik*; RBr, 185), sino que consiste en una inhabitación de su Espíritu (RBr, 228, 238), que nos llevará a la vida resucitada (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228, 238; *Kirche*). Sin embargo, indica que en estas cuestiones se manifiesta o aparece la reserva escatológica (RBr, 185, 189; *Kirche*), que entonces da la impresión de ser un concepto más amplio y no tan circunscrito o exclusivamente ligado a estas realidades. Los otros ámbitos en los que lo emplea Peterson lo confirman (la eucaristía: RBr, 185; la parusía: RBr, 293; la Igle-

²⁰⁶ En el comentario a 1Cor 11,26 (texto inédito) habla de *Zwischenzustand*, igual que en RBr, 148, 251, 258, 326, 328, 329. Describe la misma realidad que expresa la reserva escatológica en su comentario a 1Cor 15,23 (texto inédito).

²⁰⁷ Véase la nota anterior.

sia en cuanto tal: *Kirche*). Sin embargo, esto no implica que todo en la vida cristiana se pueda subsumir bajo la reserva escatológica o quedar englobado por la misma (parenesis: RBr, 243). La reserva escatológica en cuanto tal no está de suyo ligada al concepto paulino de la fe ni al acto de creer, sino a las cuestiones que acabo de indicar.

Seguidamente trataré de desmenuzar esta apretada síntesis.

3.2. EL CONTENIDO TEOLÓGICO

En cuanto a su contenido teológico ya he destacado la centralidad del concepto, que lo pone en resonancia con una gran diversidad de aspectos de la dogmática cristiana. No podía ser de otra manera si toca tanto temas centrales de la fe, como cuestiones decisivas de la escatología cristiana.

a) *Interés teológico subyacente: concepto predominantemente antropológico*

El interés preponderante de Peterson en los escritos donde más aparece la reserva escatológica (RBr; se le puede sumar *Mystik*) radica más bien en la antropología teológica²⁰⁸. Más exactamente, en la determinación del estatuto antropológico del hombre salvado por Cristo, que ya es en Cristo criatura nueva. De ahí la dimensión eclesial tan fuerte del concepto, tanto por referirse al nosotros creyente, que es quien se incorpora a Cristo, como a la Iglesia misma en cuanto institución escatológica, propia del tiempo escatológico. Peterson se afana en determinar los contornos específicos de la fe, la mística, el apostolado, el carisma, la profecía, la justificación y sus repercusiones, lo eclesial, lo sacramental, lo carismático, lo pneumatológico, el ámbito moral, lo propio de la vida escatológica del cristiano como contrapuesto al ámbito específico de la sociología y la psicología. En definitiva, pretende discernir el tipo de realidad que compete a la vida de fe y al cristiano. Nos encontramos, pues, con una plétora de cuestiones que vierten hacia la antropología teológica: cómo se da la vida de la gracia en la persona redimida, cómo acontece la apropiación de la salvación, cómo incide el ser en Cristo ahora y lo hará en la consumación

²⁰⁸ Ya he notado el acierto de G. Klein (nota 88). Pueden verse los dos escritos de Peterson de la época ya citados: *Zur Theorie der Mystik*: ZSTh 2 (1925) 146-66; *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*: ZZ 3 (1925) 281-302.

final. En la consideración de estas cuestiones se ha de tener presente la primacía que otorga Peterson al nosotros (*wir*) frente al yo; pues la actuación de Dios en la historia se dirige a pueblos (Israel, judíos y gentiles, la Iglesia) y no a individuos particulares aislados.

En este ámbito, la reserva escatológica expresa que la gracia es una realidad objetiva, que implica cambios objetivos y ontológicos en el creyente, que pasa verdadera, real y efectivamente a ser en Cristo y a formar parte de la Iglesia mediante el bautismo. Sitúa la realidad actual del ser del cristiano y los asuntos que le pertenecen lejos de la moralización, en un ámbito diferente del de la unión mística o la propia de los misterios, no reducible ni presentable desde categorías subjetivas ni psicológicas ni sociológicas. Apunta, ante todo, a la incorporación a la novedad escatológica inaugurada por la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228, 238). La reserva escatológica, remite, pues a una escatologización objetiva del cristiano, que pasa a configurarse como un ser escatológico²⁰⁹. Este modo de ver armoniza perfectamente con su comprensión de la justificación, como un cambio real, ontológico, escatológico y jurídico.

b) *Fundamento cristológico*

Como no podía ser de otra manera, y ya Anglet había resaltado, la reserva escatológica se fundamenta en la cristología, a la que remite de modo explícito en más de una ocasión (*Mystik*; RBr 185, 189, 228). Se basa en la muerte y resurrección de Cristo como un acontecimiento trascendedor de los eones e introductor de toda una cadena de transformaciones eónicas (transcendizaciones): tanto en el cuerpo (muerte del cuerpo sárquico, inhabitación del Espíritu como tránsito hacia el cuerpo plenamente pneumatizado); como en el templo (el cuerpo como el nuevo templo; la nueva Jerusalén); o en el tiempo (ingreso en el tiempo escatológico); etc. Cristo crea una nueva realidad a la que nos incorpora en Él.

Ahora bien, ha de notarse con todas sus consecuencias que se da un desfase entre Cristo y nosotros: Él ya ha resucitado con un cuerpo glorioso y nosotros no (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228, 238; *Kirche*). No obstante, todavía no han sucedido todos los acontecimientos crísticos (RBr,

²⁰⁹ Esta insistencia en los cambios acontecidos y en la inhabitación del Espíritu me parece que desautorizan la interpretación de fondo de St. Dücker de Peterson, que subraya la distancia.

238, 293; *Kirche*): aguardamos la segunda venida, con el juicio concomitante; solamente entonces se alcanzará la finalización de la creación en Cristo, con la consumación del reino y la resurrección pneumático-corporal de los muertos en el Señor.

Aunque Peterson no lo indique de manera expresa, interpretando el sentido de su pensamiento y siguiendo su estela, podemos establecer que este elemento crístico que aún falta es el fundamento del desfase escatológico entre Cristo y nosotros, que siempre nos precede, y, por tanto, el auténtico fundamento de la reserva escatológica. Nosotros ya estamos en la realidad escatológica del nuevo eón de un modo verdadero, pues la Iglesia pertenece a esta realidad y al tiempo escatológico²¹⁰. La carencia de finalización cristológica de lo escatológicamente inaugurado se expresa antropológicamente en nuestra carencia de finalización escatológica: todavía no hemos resucitado con un cuerpo glorioso, propio del fin de los tiempos. Dado que no se ha alcanzado la finalización cristológica de la escatología, no parece congruente que se pudiera haber logrado ya la finalización antropológica de la escatología. Me parece que éste es el fundamento verdadero y el teológúmenon fundamental bajo la debatida cuestión del así llamado estado intermedio: el estado teológico de los difuntos después de su muerte individual y antes del juicio final consumidor de la historia²¹¹.

Bajo el planteamiento de Peterson late una cristología subyacente, muy marcada, al menos, por esta característica. Se trata de una cristología desde arriba, como ya dije. Solamente alguien que no estuviera preso del antiguo eón podía transformarlo y doblarlo, aunque para ello tuviera que encarnarse en él y asumirlo. Pero la transformación eónica, en

²¹⁰ Cf. p. ej., G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe* (nota 50), con las referencias.

²¹¹ Evidentemente no es el momento de entrar en esta compleja problemática teológica (para una primera introducción: J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander, ³1986, 323-59). Baste con apuntar que la problemática del alma separada no parece atender tan directamente a la cuestión cristológica que aquí se plantea, por más que se la quiera asociar a la consumación de la materia cosmológica. A pesar de que la teología de Peterson en todo momento parece jugar con la aceptación positiva de lo que la teología denomina «el estado intermedio» —distinto de lo que Peterson llama *Zwischenzustand*—, sin embargo, su insistencia en la corporalidad real, como algo propio de la persona humana, pone sordina sobre los intentos de concebir a la persona humana y al yo del individuo independientemente de cualquier forma de corporalidad. Cf. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*: ScC 69 (1941) 46-54. Sobre la intención concreta y el contexto del escrito, cf. G. CARONELLO, «Zur Rezeption Erik Petersons in Italien» (nota 15), en *Vom Ende der Zeit*, 283-90.

la teología de Peterson, tiene que venir desde arriba y desde fuera²¹², desde lo alto, de la fuerza de Dios. No nos encontramos, pues, primeramente ante una expresión de la potencialidad intrínseca de la creación; de su misma realidad, vocación y dinamismo propios, que estarían como enmascarados y soterrados por el pecado, pero ya presentes de por sí; sino que la actuación de Dios en Cristo supone un cambio radical a partir de una situación sin salida fuera de la gracia. Por eso, todo el orden natural, preso de las fuerzas desatadas por el pecado, resulta opaco para la transparencia de la gracia. En este difícil y delicado equilibrio, la gracia implica para Peterson más transformación radical que potenciación de lo natural que ya tendería hacia ella, aunque necesitara su auxilio. De todas formas, Peterson se guarda de establecer un dualismo craso y total, a pesar de juegue con fuertes oposiciones. El plan de Dios es único y se da una correspondencia entre la creación y la redención escatológica²¹³.

c) *Carácter eclesial*

A lo largo de nuestro recorrido hemos podido constatar cómo el carácter eclesial de la reserva escatológica ha sido fundamental. En el primer texto que comentamos (*Mystik*), la reserva remitía a la Iglesia, al ser en Cristo como realidad colectiva. En el último texto analizado (*Kirche*), la reserva escatológica se ha referido por completo a la Iglesia. La Iglesia está atravesada en su realidad por la reserva escatológica; y esta misma realidad de la Iglesia, con su tensión inherente hacia la Jerusalén celestial, expresa la reserva escatológica. En otras menciones explícitas de la reserva no ha faltado el aspecto eclesial o el ser en Cristo (RBr, 185, 189, 228, 238). Además, conviene no olvidar la relación intrínseca entre el bautismo y la Iglesia. Así, pues, nuestra categoría no hace referencia a una realidad particular de un individuo concreto y aislado, sino a la realidad eclesial.

Pues pertenece al ser de la Iglesia encontrarse precisamente en el tiempo escatológico y no en la consumación. Con la consumación final, según Peterson, dejará de haber Iglesia para que exista solamente una comunidad de santos. Pues una de las características centrales de la Iglesia según Peterson —y posiblemente el centro de su teología—, consiste en que ha de representar el nuevo eón en el antiguo. De tal mane-

²¹² «Nicht aus “der Geschichte”, aus “unserer Geschichte” heraus werden wir gerufen, gerechtfertigt und verherrlicht, sondern allein von dem Christus aus mit dem ein neuer Äon begonnen hat» (RBr, 263; cf. tb. RBr, 261).

²¹³ RBr, 260, 263. Véase tb. la nota 50.

ra que perteneciendo al nuevo eón, no tiene otro modo de hacerlo presente que mediante la representación del nuevo en el antiguo. Se repite, para la Iglesia, una estructura semejante a la que encontramos para la corporalidad de los individuos. Ya vimos que el nuevo cuerpo posterior al bautismo ya posee cierta pneumaticidad, pero todavía no es un cuerpo pneumático y resucitado; sino que sigue siendo un cuerpo en la tierra, que denominé somático. Así, toda la realidad de la Iglesia se inscribe dentro de la realidad que designa la reserva escatológica.

d) *Dimensión sacramental*

En nuestro estudio de la reserva escatológica, ha resultado de gran relevancia el aspecto sacramental (*Mystik*; RBr, 185, 189, 243). La reserva escatológica está contenida en la esencia de lo que son los sacramentos (*Mystik*; RBr, 185, 189, 243), aunque no los agote (RBr, 243). Peterson la presenta especialmente ligada al bautismo (*Mystik*; 185, 189, 228, 238), aunque también a la eucaristía (RBr, 185). El texto de Rm 6,4-5 (*Mystik*; RBr 185, 189) junto la comprensión de nuestra muerte bautismal a semejanza de la de Cristo sobresalen como los lugares donde Peterson parece haberse inspirado con más fuerza, o al menos más frecuentemente en la producción que nos ha dejado, para captar y formular el contenido específico de la reserva escatológica.

En los sacramentos Dios crea y transmite la realidad escatológica de la novedad salvífica de Cristo²¹⁴. Y la trasmite bajo la reserva escatológica, que indica una apropiación verdadera y ontológica de la gracia, que incluye transformaciones y cambios reales, pero que no llega a alcanzar el final (*télos*) del dinamismo inherente a los procesos de gracia incoados. Ya he expuesto más arriba su fundamento cristológico.

Además, los sacramentos incluyen claramente en su propia realidad, esencia y dinamismo una serie de consecuencias, tanto parenéticas como pneumatológicas, las últimas estrechamente emparentadas con la reserva escatológica.

²¹⁴ «Die Überwindung des Historischen durch das Eschatologische erfolgt im Sakrament» (*Geschichte und Sakrament*. Notizen aus den 40/50er Jahren; inédito); «Es ist die Aufgabe der Kirche, durch die Sakramente das Historische ins Eschatologische aufzulösen...» (*Fragmente aus dem letzten Tagebuch*, 13. 4. 1950, texto inédito). «Es ist die Aufgabe der Kirche, durch das Sakrament das Historische in das Eschatologische aufzulösen. Die Aufhebung des "Historischen" ist also nicht ein Akt der Gnosis, sondern der im Sakrament sich realisierenden Menschwerdung Gottes» (*Fragmente*, en: MzT, 146).

e) *Dimensión pneumatológica*

Lo pneumatológico está íntimamente conectado con la reserva (RBr, 228, 238). Pues nosotros ahora poseemos el Espíritu como las arras (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) bajo la forma de una primicia (cf. Rm 8,23). Y nuestro ser transcurre en el Espíritu, en el que somos, que nos habita y que recibimos en el bautismo. Pero nuestra realidad dista de haber alcanzado la pneumatización propia de los cuerpos neumáticos, de la resurrección de los cuerpos, con la consiguiente situación de glorificación recibida para devolverla en alabanza y canto a Dios²¹⁵.

La realidad de nuestro ser en Cristo es correlativa de nuestro ser en el Espíritu. Lo cual orienta para Peterson hacia una comprensión de la vida cristiana y de lo que en ella acontece en el orden de lo metafísicamente objetivo, sin subsumirlo ni comprenderlo desde el paradigma de lo psicológico, lo entusiástico, sentimental, emotivo o subjetivo. Todas estas percepciones de la realidad de la gracia en la vida cristiana son para Peterson degradaciones de la verdadera de la actuación de Cristo y sus efectos en nosotros.

f) *Deslinde de la parenesis*

Resulta importante, sobre todo desde el punto de vista de la evolución posterior del concepto, resaltar que Peterson no engloba la parenesis bajo el paraguas de la reserva escatológica ni indica que forme parte de su contenido (RBr, 243). A la esencia de los sacramentos les pertenece la doble cualidad de que en ellos se manifieste la reserva escatológica, de un lado, y que puedan ir acompañados de consecuencias parenéticas, de otro lado. Peterson distingue bien las dos esferas: la novedad de la situación escatológica que Cristo produce con su muerte y resurrección, como situación objetiva y metafísica; y las consecuencias de tipo parenético o moral que de ahí se siguen. La reserva escatológica en su acepción petersoniana se refiere exclusivamente al primer ámbito. Para Peterson la primacía recae sobre la nueva realidad en Cristo, que, no obstante, ostenta una lógica y una ley de acción; pero es, más que nada, nuevo ser y nueva realidad, no imposición de unos deberes. Lo sustantivo precede en todos los sentidos a las consecuencias derivadas de lo mismo. Podemos concluir que a Peterson le interesa mucho más y le parece más decisivo el indicativo dogmático que el imperativo moral.

²¹⁵ Cf. RBr, 253.

g) *Entramado eónico, tanto temporal como espacial*

Uno de los aspectos más claros de la reserva escatológica es que con ella Peterson expresa esa remisión al futuro de algunas realidades de la fe, particularmente la resurrección de los cuerpos (*Mystik*; RBr, 185, 189, 228, 238), la transformación de la Iglesia (*Kirche*), la parusía y el castigo a Israel (RBr, 293). Por consiguiente, la reserva escatológica remite al futuro.

Vista con mayor detenimiento, expresa la situación escatológica de los cambios eónicos producidos por la muerte y resurrección de Cristo. Estos cambios se mueven en el doble registro de lo espacial y lo temporal²¹⁶, que Peterson acostumbra a ver como correlativos, resaltando, según sea la cuestión teológica que trata, más un aspecto u otro o la implicación de ambos. En general resulta más fácil percibir el aspecto temporal, y es a simple vista el predominante en el manejo que Peterson hace de la reserva escatológica. Pero como la reserva escatológica es fruto de la situación escatológica fundamental, determinada por la carencia de finalización cristológica total, contiene tanto un aspecto temporal como espacial.

El elemento cosmológico aparece con mayor claridad cuando Peterson refiere la reserva escatológica a la realidad de la Iglesia (*Kirche*), de la mano de su carácter de asamblea de la *polis*. La distancia entre cielo y tierra desaparecerá al final de los tiempos y, con ella, la reserva escatológica. Sin embargo, todo lo relativo al cuerpo de la resurrección y a la corporalidad postbautismal, que ya no es sárquica cuando menos del modo como lo era antes del bautismo²¹⁷, se sitúa también en la esfera cosmológica²¹⁸.

3.3. HISTORIA Y ESCATOLOGÍA

En varias ocasiones ha surgido la cuestión de la relación entre la historia y la escatología en los planteamientos de Peterson. Se trata, en efecto, de un tema central y difícil. No pretendo, por tanto, resolverlo ahora en toda su complejidad; pero sí presentar unas indicaciones sobre el mismo, desde la perspectiva que hemos ganado a partir del estudio de la reserva escatológica. Aludiré marginalmente a la asimilación de la re-

²¹⁶ Cf. p. ej., RBr, 261.

²¹⁷ Cf. RBr, 256.

²¹⁸ Mantengo, pues, mi desacuerdo con esta crítica de K. Anglet a Peterson.

serva escatológica hecha por la nueva teología política de los años sesenta y setenta, que usó esta categoría teológica precisamente como un modo de mostrar una posible articulación entre la historia y la escatología. Atender a este último asunto como es debido desborda los límites fijados a este estudio. Me ceñiré fundamentalmente, pues, al tenor petersoniano del concepto.

Para empezar, es necesario constatar la dificultad que ostenta hacerse cargo de veras de la concepción petersoniana de la historia; siendo éste además un asunto de primera magnitud para la comprensión de su talante teológico. Para empezar, no cabe duda de que no la entiende del modo habitual, al que estamos acostumbrados. Para Peterson la historia adquiere su realidad y su consistencia teológica en cuanto determinada por sus relaciones con la gracia o con el pecado²¹⁹. Desde esta perspectiva, la historia solamente se entiende desde sus relaciones con las acciones de Dios en la misma, que son de tipo escatológico, según hemos visto²²⁰.

Así ubicados, Peterson va a establecer una distinción entre los siguientes elementos: *a*) lo histórico de tipo natural, bajo la influencia del pecado; *b*) el tiempo escatológico, tiempo de Cristo²²¹ o, mucho más clara y fundamentalmente, de la Iglesia, determinado por las transformaciones eónicas, y *c*) el final de los tiempos, con la consumación de los tiempos²²². De todas formas esta división tripartita no resulta absolutamente consistente, sobre todo en el sentido de que ha de enriquecerse con otra serie de oposiciones y relaciones, que determinan de un modo más completo el complejo entramado de conexiones y delimitaciones

²¹⁹ «Es ist Zeit, daß jene Willkürlichkeit historischer Arbeit ein Ende nimmt, die nur das Allgemeine und stets Gleiche des psychologischen Ablaufs oder das Ewig Gleiche logischer Begriffe sieht. Es ist Zeit, daß wir erkennen, daß es Geschichte als etwas Reales gibt, nicht freilich in dem Sinne historischer Zusammenhänge, wie man es meist versteht, aber so, daß es geschichtlich Reales in dem Sinne gibt, daß Gott in ihr etwas schafft oder der Böse etwas nachhäft und in dieser Nachhäftung auch schafft» (*Altchristliche Mystik*, 17. Vorlesung: «Metaphysik und Mystik»).

²²⁰ «Dann freilich, wenn wir erkannt haben werden, daß die Geschichte nicht das Werk von Menschen ist...» (*Altchristliche Mystik*, 17. Vorlesung: «Metaphysik und Mystik»). Desde aquí se puede iluminar un texto bastante contundente y definidor de Peterson. En el álbum de profesores de Bonn escribió que inicialmente había pensado en estudiar historia. El cambio a la teología se debió a la constatación de que «wenn wir mit der menschlichen Geschichte allein gelassen sind, wir vor einem sinnlosen Rätsel stehen» (texto y aclaraciones en EP, 29 y 51s).

²²¹ Solamente emplea esta denominación en una ocasión y de modo dubitativo, cf. RBr, 264.

²²² Cf. RBr, 263-4.

entre ellas²²³. Así, por ejemplo, las transformaciones eónicas de suyo se han de colocar del lado del fin de los tiempos, son *endgeschichtlich*, ya que pertenecen al proceso de finalización crística de la historia según los designios de Dios. Por formar parte del nuevo eón, que es eterno, participan de su realidad.

Siguiendo con otros matices, la entrada en la realidad de la novedad escatológica sucede, precisamente, gracias a los sacramentos, que no pertenecen al ámbito mundano, sino al sobrenatural, y, en ese sentido, pertenecen al fin de la historia²²⁴. Con ellos, con la escatología cristiana, se supera lo histórico (natural) o meramente mundano, pues se ingresa en otro cosmos, con otra forma de duración²²⁵, que permite decir que ya se está en el trance del final de la historia²²⁶. La reserva escatológica expresa, a la vez, la entrada en la novedad escatológica, que ha sido transformación de lo histórico mundano o natural, por transcendización, y el hecho de no haber acontecido en su plenitud la finalización escatológica ni, consecuentemente, la antropológica. Así, pues, la reserva escatológica resulta absolutamente característica del tiempo escatológico en cuanto tal.

Por tanto, la escatología cristiana transforma la historia al modo sacramental, tal y como la reserva escatológica misma expresa. No se confunde, pues, lo escatológico con lo histórico mundano, ni se convierten las promesas de la fe o su cumplimiento en una utopía intrahistóricamente alcanzable, ni siquiera de modo parcial. El concepto petersoniano de la transcendización va por otra línea, del que no es fácil derivar una secularización política o de otro tipo del reino de Dios. Lo cual aparta claramente la concepción petersoniana de la reserva escatológica de la intelección de la misma en la nueva teología política²²⁷. Este mo-

²²³ K. ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt* (nota 55), 176, que resumió más arriba al presentar su postura.

²²⁴ «So wenig wie Kreuz und Auferstehung Christi historische Ereignisse sind, so wenig sind es auch Taufe und Abendmahl. Kreuz und Auferstehung sind endgeschichtliche und nicht historische Vorgänge, und nur so können auch die Sakramente interpretiert werden» (RBr, 264).

²²⁵ Cf. RBr, 264; *Fragmente aus dem letzten Tagebuch*, «Einheit von Zeit und Schöpfung», 26. 7. 1957, texto inédito.

²²⁶ Cf. p. ej., RBr, 348.

²²⁷ Para Peterson no es posible una «secularización» del reino de Dios como utopía que mueva la historia desde su fin, al estilo de Bloch y sus seguidores. Por otra parte, su postura impide también la confusión de planos operante en un Carl Schmitt, como se pudo comprobar con su actuación en el Nacionalsocialismo. Remito al texto de Peterson *El monoteísmo como problema político* y mis explicaciones en la introducción a la última edición española (nota 6 para ambos).

do de ver no implica en la mentalidad de Peterson, ni mucho menos, que la escatología cristiana carezca de implicaciones y consecuencias en el plano político; todo lo contrario²²⁸. Sin embargo, en primer lugar, está claro que no ha presentado estas implicaciones de la mano de la reserva escatológica. Dada la implicación e interconexión de los diversos matices de su teología y de su escatología, parece bien plausible establecer la hipótesis de que resultó relativamente fácil conectar su comprensión de la reserva escatológica con las implicaciones políticas de su teología, para terminar por convertir la reserva escatológica en una categoría propia de la nueva teología política. Indagar este asunto con la atención requerida requiere de por sí una investigación monográfica, cuyo lugar, evidentemente, no es éste.

En segundo lugar, el concepto de la transcendización²²⁹, tan nuclear en la escatología de Peterson, supone que ciertamente acontece una acción de Dios que repercute sobre lo mundano y lo histórico, transformándolo. Pero tal transformación no toma la forma de una suplantación o sustitución. El orden natural se puede mantener, depotenciado, en la medida en que no asume la gracia; pero incluso al asumirla no deja de existir, no se convierte en la pura nada. Intentando entender a Peterson podemos acudir a los sacramentos, tan inspiradores de su propio pensamiento. En los sacramentos se percibe bien este modo de razonar, pues, por ejemplo, el pan eucarístico sigue alimentando y el banquete sigue siendo un banquete. Es necesario que esa estructura «natural» se mantenga para que haya sacramento. En el sacramento la realidad del pan y del banquete se transforma, pero no aniquilando la anterior. De modo parejo, se da la presencia de la realidad sobrenatural, de la novedad escatológica, que se hace presente a través de las estructuras del antiguo eón, superándolas pero sin suprimirlas. De esta forma, la política resulta depotenciada en cuanto poder sacral autónomo y consistente en sí mismo, y sometida a la escatología cristiana. Pero la escatología cristiana no interviene suplantando la política ni con una especie de teocracia eclesial a estilo de los antiguos estados vaticanos ni con el cesaropapismo. El campo de la política mantiene su propia idiosincrasia, si bien con las limitaciones indicadas²³⁰. Por otra parte, sin apoyo en ciertas estructuras de tipo político, aunque modificándolas, la Iglesia no po-

²²⁸ Cf. p. ej., RBr, 338s. Véanse las notas 171-3.

²²⁹ Continúo la reflexión iniciada en: *El nuevo eón irrumpe* (nota 50), y «Erik Peterson: Teología y Escatología» (nota 6).

²³⁰ Es lo que intenta exponer Peterson en su comentario a Rm 13,1ss, con acierto discutible en algunos puntos; cf. RBr, 338ss.

dría realizar su propio ser, en cuanto instancia que hace presente de modo público el evangelio²³¹. La Iglesia necesita el ámbito de la publicidad de lo político para poder ella misma garantizar su propia publicidad²³².

Por consiguiente, la transcendización implica la conciencia de la imposibilidad de la instauración del reino de los cielos en la tierra, a la vez que afirma la intervención de la gracia divina en la transformación histórica. De esta forma, la articulación entre la historia natural del mundo y la historia escatológica resulta compleja²³³, y no se remite a una simple alternativa: o es historia natural del mundo o lo es escatológica, de modo que se excluyera la posibilidad de la simultaneidad de ambas; ni a una mera transición de una a otra: se pasa de la historia del mundo a la historia escatológica, como de una época a otra.

Esta complejidad se ilumina si miramos la cuestión desde otro ángulo. Para Peterson a cada forma de realidad le acompaña una forma de

²³¹ Cf. esp. *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum* (nota 171); *Briefwechsel mit Adolf Harnack* (nota 107); y toda la problemática en torno a la concepción petersoniana de la Iglesia.

²³² Por lo que la privatización de la fe cristiana comporta su desnaturalización y destrucción.

²³³ Para otros modos de ver, y solamente a modo de ejemplo, dentro de una temática casi inabarcable, cf. C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments (with an Appendix on Eschatology and History)*, London, Hodder & Stoughton, 1956 (8th reimpresión), esp.79-96; R. BULTMANN, *Historia y Escatología*, Studium, Madrid 1974 (or. 1958); K. RAHNER, «Historia del mundo e historia de la salvación», en *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964, 115-134; W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», en Íd., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 211-275; «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», en *Probleme biblischer Theologie* (FS G. v. Rad), Hg. v. H. W. WOLFF, Kaiser, München 1971, 340-366; A. MARZAL - A. TORNOS, «Conceptos darwinianos e interpretación de la historia», en A. DOU (ed.), *Evolucionismo y cultura*, Mensajero, Bilbao 1983, 159-217; A. TORNOS, *Esperanza e historia*: MCom 45 (1987) 3-25; *Escatología I*, UPCo, Madrid 1989, 121-177; «Teología de la historia y comprensión de nuestro tiempo», en Íd., *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*, San Pablo, Madrid 1995, 231-255; «Fin de milenio y esperanza cristiana», en *Cuando hoy vivimos la fe*, 148-171; *Fragmentariedad de la historia y teología*: CTom 118 (1991) 439-472; I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*: RLTA 1 (1984: 1) 5-45; *Historia de la salvación*: RLAT 10 (1993: 28) 3-25; *Escatología e historia*: RLAT 11 (1994: 32) 113-129; J. NOEMI, *La dimensión política de la escatología: Ideología, utopía y mesianismo*: Teología y Vida 28 (1987) 325-340; *La escatología como evangelización de la historia*: Stromata 42 (1987) 331-356; A. GONZÁLEZ, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*: RLAT 6 (1989: 18) 335-364; *La historia como revelación de Dios según Pannenberg. Reflexión crítica*: RLTA 9 (1992: 25) 59-81; A. PÉREZ, *Observaciones sobre la conceptualización del tiempo «específico» de la historia de la salvación*: EE 72 (1997) 3-62.

duración. De tal manera que no son simplemente superponibles o combinables bajo el mismo registro el tiempo natural de la creación afectada por el pecado, el tiempo de las realidades que surgen de la novedad escatológica acontecida por Cristo, ni el tiempo de la consumación final. Dado que nos hayamos ante tres ámbitos de realidad, nos las tenemos con tres formas diferenciadas de duración. Y por ello, aunque sean posibles los tránsitos de un orden de realidad al otro, como por ejemplo ocurre con el cuerpo (primero, sárquico en cuanto ligado al pecado; luego, muerto con Cristo en el bautismo con una corporalidad pneumatizada incoada como «carácter»; y, finalmente, cuerpo pneumatizado en la gloria), sin embargo no se mueven en el mismo orden de ser. De ahí que las relaciones hayan de ser complejas y rompan todo intento de organización de las relaciones entre historia y escatología desde un esquema meramente lineal. Baste con notar cómo en la liturgia se participa en la misma liturgia celestial²³⁴; descabaleando por completo un esquema que quiera transcurrir por un único carril, con compartimentos estancos.

Estas reflexiones nos permiten dos observaciones finales. La primera se refiere al esquema más extendido hoy en día para interpretar la escatología cristiana, el «ya sí-pero todavía no», propuesto por Cullmann en 1946. Este esquema coincide en gran parte con el tenor de la reserva escatológica petersoniana. Los diccionarios citados en la introducción hacen mención expresa de este esquema en lugares significativos y al presentar la condensación más resumida de la escatología cristiana. Sin embargo, tal esquema resulta demasiado rudimentario por moverse exclusivamente sobre un eje, el temporal, y barajar simplemente la sucesión de un tiempo con otro. A este respecto, la escatología de Peterson resulta más difícil de comprender, pero más rica para presentar la complejidad y diversidad de matices de la escatología cristiana y del estatuto de la vida salvada.

En segundo lugar, el concepto de la reserva escatológica de Peterson se genera como un concepto más bien de origen bíblico y exegético, especialmente ligado a Rm 6,4-5. Ahora bien, la penetración con la que lo troqueló le dio la forma de un concepto de corte sistemático. Si a esto unimos las implicaciones políticas de su escatología, podemos asegurar que la sombra de Peterson se cierne, ya sea consciente o inconscientemente, ya sea en su tenor original o deformada, sobre una parte significativa de la teología del siglo xx.

²³⁴ Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 8.