

En el estudio de la historia de la Iglesia y su relación con los Estados, no ha habido una solución ideal que pudiera prevalecer indefinidamente y que llevara a una solución definitiva. De todos modos, la Iglesia no ha dejado de buscar el punto de equilibrio que lleve a la armonía entre la independencia del poder secular del Estado y la soberanía y autonomía en materia espiritual y jerárquica de la misma Iglesia.

El conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado argentino aquí relatado, ciertamente constituye un hecho puntual y aislado en la historia de Argentina. Por sobre las conjeturas respecto a la intención, participación y responsabilidad de los autores de los hechos, consideramos elocuente y, en cierto modo un motivo decisivo en el desarrollo del problema, la ausencia de consignas claras e instrumentos legales adecuados, en la relación entre la Santa Sede y el Estado argentino, que permitieran dar cauce armónico a las diferentes situaciones de conflicto que se iban desarrollando. La figura vigente entonces del Patronato, ya obsoleta, y los sucesos que se dieron con posterioridad a la caída del régimen peronista, al derogar ese privilegio y lograr el Acuerdo de 1966 y, finalmente la reforma Constitucional de 1994, que significó un cierto punto final en el itinerario por lograr una regulación institucional razonable y coherente de las relaciones entre el Estado argentino y la Iglesia Católica son una respuesta a los interrogantes planteados.

Andrej P. RANT
andrejprant@gmail.com

La plenitud intramundana del Reino de Dios en la historia de la teología*

Cuando comencé a planificar mi trabajo de licenciatura, mi primera intención fue estudiar el origen milenarista de ciertas doctrinas políticas revolucionarias en la Edad Moderna, especialmente la Revolución Inglesa del siglo XVII. Según describen interesantes estudios recientes, entre los que caben destacar los de Henri de Lubac, Jean Delumeau, Gian Luca Potestá o Roberto Rusconi, los milenarismos

* Texto leído en la defensa de la tesis doctoral el 18 de junio de 2014 en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ante el siguiente tribunal: prof. Gonzalo Aranda (presidente), prof. Juan Luis Lorda, profra. Elisabeth Reinhardt, prof. Miguel Lluch, prof. Pablo Blanco, (secretario).

políticos surgidos durante los siglos de la modernidad tuvieron su origen en una serie de doctrinas de la Baja Edad Media que dependían, más o menos directamente, de la teología de Joaquín de Fiore. Con frecuencia los citados estudios consideran que el primer paso hacia la secularización de la esperanza cristiana que vemos en el milenarismo político comenzó con una supuesta inmanentización de la misma consistente en introducir dentro de los límites de la historia la esperanza escatológica.

Mi sorpresa al estudiar los orígenes teológicos medievales del milenarismo político que me proponía estudiar, fue que la respuesta que la teología medieval propuso a la doctrina de Joaquín de Fiore no negaba una cierta plenitud Reino de Dios en su última etapa de la historia, sino que la explicaba de un modo diferente. Autores tan poco sospechosos de heterodoxia como Anselmo de Laón, Honorio de Autún, los victorienses, Pedro Lombardo y sobre todo san Buenaventura, también afirmaban la esperanza en un tiempo de plenitud del Reino de Dios al final de la historia.

A la luz de lo que para mí era un descubrimiento en la teología medieval, pero que ya estaba estudiado en algunos autores como el americano Robert Lerner o el español Enrique Rivera de Ventosa, decidí cambiar el objeto de mi estudio y abandoné el propósito de investigar el milenarismo político de la Edad Moderna para intentar profundizar en la intuición de que podía demostrarse algo que, por una confusión respecto a lo que propiamente debe considerarse desviación milenarista, no ha sido tenido en cuenta en la discusión teológica contemporánea: que existe una unanimidad (moral) a lo largo de la historia de la teología en la afirmación de la esperanza en un cierto perfeccionamiento al final de la historia del Reino de Dios como preparación a su tránsito a la gloria celestial.

Este nuevo enfoque del trabajo me parecía de gran interés para la teología, puesto que si, como afirma De Lubac, el pensamiento político inmanentista de los últimos siglos depende en gran medida del milenarismo de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, el estudio del desarrollo de la formulación por parte de la teología de una auténtica esperanza intrahistórica podría contribuir a esclarecer la respuesta que la teología actual debe ofrecer a las falsas esperanzas del ateísmo contemporáneo. Además, por otra parte, la adecuada distinción entre el milenarismo y la auténtica esperanza intrahistórica cristiana, que encontramos a lo largo de toda la historia de la teología, puede ser un factor clave para iluminar ciertas controversias teológicas contemporáneas en torno a la escatología y el Reino de Dios.

De esta manera, decidí estructurar el trabajo en dos grandes partes. En la primera he tratado de demostrar que se puede considerar doctrina común, a lo

largo de la historia de la teología, la esperanza en una plenitud final del Reino de Dios en la historia. Y la segunda parte la he dedicado a tratar de precisar desde dicha Tradición, algunos aspectos de la teología contemporánea. Esta estructuración y este método tienen el evidente inconveniente de que exige un trabajo de mucha extensión. A pesar de que he intentado centrarme en el hilo conductor del trabajo y no he querido desarrollar otros aspectos secundarios, el mismo método argumentativo que exige realizar un recorrido por toda la historia de la teología, ha dado como resultado un trabajo muy extenso, que hasta el lector más paciente nos tendrá que disculpar.

Centrándonos en la presentación de la Primera Parte del trabajo, para el objetivo de demostrar que a lo largo de la historia de la teología existe una homogeneidad en la esperanza en una consumación de algunos aspectos del Reino en la historia, hemos realizado el siguiente recorrido.

En el capítulo segundo hemos mostrado que la esperanza en una consumación intrahistórica del Reino es la doctrina preponderante en los Padres de los primeros siglos, que tienden a realizar una exégesis literal de los textos de la Escritura, y en especial del Milenio del Apocalipsis y del cumplimiento de las promesas relativas a Israel. Esta afirmación fundamental del capítulo segundo no entraña dificultad por ser algo comúnmente aceptado por la historia de la teología y por numerosos estudios, entre los que cabe destacar los de Florentino Alcañiz o León Gry. El estudio de los Padres que no aceptan esta doctrina nos ha permitido concluir que la negación de la misma siempre condujo a otros errores teológicos, como el acercamiento a las tesis gnósticas o la negación de la autenticidad del Apocalipsis joánico. La ausencia de una tradición interpretativa del Apocalipsis diferente de la transmitida por Papías de Hierápolis, nos ha llevado a aceptar la necesidad de que ésta debe ser considerada sustancialmente dependiente de la Tradición Apostólica.

En el capítulo tercero, apoyados por el estudio previo del primer capítulo, hemos podido demostrar, frente a una interpretación frecuente que podemos encontrar en autores como Gustave Bardy o Manlio Simonetti, que la doctrina de los primeros Padres de la Iglesia es sustancialmente distinta que las expresiones desviadas de esta esperanza, a las que hemos reservado la denominación de «milenarismo». En primer lugar se diferencian de la doctrina de influencia judía, contra la que san Pablo advertía en la Carta a los Romanos al enseñar que el «Reino no consiste en comida ni bebida». Esta desviación, llamada por san Jerónimo «error judío», tendía a inmanentizar las promesas de Dios y a esperar su cumplimiento desde las mismas fuerzas del hombre. Los primeros Padres de la Iglesia fueron conscientes de la radical diferencia entre su doctrina, que espera bienes de orden sobrenatural obtenidos a través de la gracia divina, y

las falsas esperanzas heréticas. Sin embargo, también hemos mostrado cómo no todos los Padres y autores eclesiásticos posteriores fueron capaces de distinguir la auténtica doctrina patrística de sus desviaciones, y de ahí la confusión que existe en torno al término milenarismo, que al ser aplicado indistintamente tanto a los Padres como a las diferentes desviaciones heréticas, ha dejado a lo largo de los siglos en muchos autores la impresión de que la esperanza de aquellos era una contaminación de la doctrina judía, como hemos visto en san Jerónimo, o en autores más modernos como Bardy y Simonetti. En segundo lugar esta esperanza se diferencia de las desviaciones de corte gnóstico y maniqueo, para quienes el Reino de Dios supone suplantarse a la realidad creada, al afirmar que el Reino se inserta realmente en la historia humana y constituye la Iglesia, que es el germen que ya en la historia comienza la transformación de la Creación herida por el pecado, y que con la Parusía alcanzará su plenitud, primero en su estado terreno y después en su estado definitivo tras la resurrección de la carne. En tercer lugar esta esperanza de los Padres se diferencia de las desviaciones de Tertuliano y los montanistas al subrayar que el Reino que actualmente se ha insertado en la historia humana es el cumplimiento de las promesas mesiánicas, y que, aunque éstas pueden cumplirse con mayor perfección, no debe esperarse un Reino diferente del actual y libre de su condición imperfecta y pecadora.

En el capítulo cuarto hemos demostrado que aunque san Jerónimo y san Agustín se separan en algunos aspectos de la doctrina de los Padres de los cuatro primeros siglos, sin embargo, por diferentes caminos, mantienen la esperanza en un mayor cumplimiento en la tierra de las esperanzas mesiánicas, en especial las promesas ligadas a la conversión de Israel. Podemos aceptar que en algunos momentos esta afirmación la realizan como «forzados» (entre comillas) por los mismos textos de la Escritura, y que san Agustín y san Jerónimo no tenían una conciencia clara de continuidad en este punto respecto a los Padres anteriores por separarse de ellos en algunos puntos. Sin embargo, podemos reconocer que, más allá de la polémica que supuso para san Agustín su cambio de posición en este punto, existe una continuidad doctrinal sustancial, pues mantiene la afirmación de que algunas promesas del Antiguo Testamento no se han cumplido todavía en el tiempo presente, y deberán cumplirse en la Segunda Venida del Señor: así, tanto san Jerónimo como san Agustín esperan para el tiempo posterior a la derrota del Anticristo que todas las naciones entren a formar parte de la Iglesia y que, de esta manera, la humanidad alcance la unidad y la paz. Aunque en estos dos Padres latinos del siglo V la esperanza intrahistórica se ve atenuada en parte respecto a los Padres anteriores, se mantiene lo sustancial de la misma, e incluso, en algunos aspectos, podemos descubrir un cierto progreso dogmático. Así, por ejemplo, remarcan con más fuerza, por un lado, la continuidad del

Reino a lo largo de la historia, es decir, que la plenitud intraterrena del Reino futuro no supone la destrucción o mutación sustancial de su estado actual, y por otro, que la Iglesia contribuye y prepara dicha plenitud fundamentalmente a través de la vida mística. Estos aspectos ya estaban presentes en el sistema de San Ireneo, pero en san Agustín parecen más desarrollados.

En el capítulo quinto hemos demostrado que en la Edad Media, muy dependiente de la escatología intrahistórica de san Jerónimo y san Agustín, se mantiene la esperanza en una consumación de la Iglesia al final de la historia. Si bien en los primeros siglos medievales esta esperanza está reducida a su mínima expresión, como en san Beda o Haymo de Halberstadt, que no describen con detalle este tiempo futuro y tienden a concebirlo como breve –aunque siempre se afirma que la duración no puede determinarse–, conforme avanzan los siglos medievales encontramos descripciones más detalladas de ese tiempo final que Dios concederá a la humanidad tras la derrota del Anticristo para prepararla a la plenitud celestial. Este último tiempo de preparación a la gloria es descrito en el siglo XII por Anselmo de Laón como un tiempo de paz, por Honorio de Autún como un tiempo de penitencia y conversión del conjunto de la humanidad y de aceptación de la predicación de los pastores de la Iglesia; para los victorienses es una época de penitencia de toda la humanidad, de paz y de profundización en los misterios celestiales como preparación a la gloria eterna; para Gerhoh de Reichersberg y santa Hildegarda de Bingen es un tiempo en el que la Iglesia realizará su reforma definitiva de modo que vuelva a gozar de la perfección de la época apostólica. Por tanto, siguiendo las afirmaciones del medievalista Robert Lerner, hemos podido comprobar que en la Edad Media se mantienen los puntos nucleares de la esperanza de los primeros Padres de la Iglesia, y que por tanto no puede aceptarse que exista una ruptura doctrinal en este punto.

A la luz de esta última afirmación, en el capítulo sexto hemos mostrado que el error de Joaquín de Fiore no consistió en retomar la esperanza intrahistórica, pues ésta no se había perdido y era una doctrina frecuente en su época y en los siglos posteriores (en autores de cómo Hugo de san Caro o Nicolás de Lira), sino en una deficiente comprensión del misterio trinitario y eclesiológico, que le llevó a deformar la esperanza intrahistórica común en la tradición teológica y especialmente desarrollada en su siglo. Podríamos decir que el caso de Joaquín de Fiore es similar al de Tertuliano: sus errores eclesiológicos son la causa de la desviación de su esperanza.

El máximo exponente de la culminación del proceso de desarrollo de la esperanza intrahistórica en la Edad Media es san Buenaventura, descrito en el capítulo séptimo. En los diversos esquemas en los que el Doctor Seráfico divide la historia en sus *Collationes in Hexaemeron*, afirma que ésta última etapa de la

misma, posterior a la derrota del Anticristo, será un período de restauración de la Iglesia producida por una profundización de la Iglesia en la vida mística similar a la época apostólica, que le permitirá asemejarse, cuanto es posible en este mundo, a la Iglesia celestial, de modo que, al fin, alcance la paz; será también el tiempo de la conversión de los judíos y del pleno cumplimiento de las profecías mesiánicas que no se realizaron en la primera venida del Señor y que el propio Buenaventura relaciona con la Segunda Venida en el capítulo XV de las *Collationes*. El interés por la explicación de san Buenaventura, que justifica la extensa atención que se le ha prestado en el trabajo, reside no sólo en que afirma la esperanza intrahistórica y la describe extensamente, sino que responde de manera muy oportuna a las desviaciones que históricamente se han dado de la misma. En primer lugar, frente a la tendencia antropocéntrica que estudiábamos en el judeocristianismo heterodoxo, que llevaba a esperar bienes de orden humano e incluso material, San Buenaventura centra su esperanza intrahistórica en la recepción de ciertas gracias contemplativas por parte de la Iglesia, que requiere una preparación que consiste precisamente en el espíritu de pobreza que predicó san Francisco. Así, subraya la pobreza frente al deseo de bienes humanos de las desviaciones «judaizantes». En segundo lugar, frente a la tendencia secularizadora de las desviaciones de Tertuliano y el montanismo, y sobre todo del error de Joaquín de Fiore que el Doctor Seráfico tiene cerca, san Buenaventura concibe la esperanza en una plenitud de la Iglesia de manera homogénea con el tiempo presente: no consiste en un estado o una economía diferente de la actual, sino la plenitud de la economía presente. Por eso, el tiempo de plenitud del Reino no es sino el tiempo de plenitud de la Iglesia, centrada en la contemplación del misterio de Cristo y que desde dicha contemplación ilumina a los diferentes órdenes y estados eclesiásticos, desde los clérigos y los preladados hasta los príncipes y los plebeyos. En san Buenaventura la plenitud de la Iglesia no consiste en una revolución del orden establecido, sino en la plenitud del actual orden de la Iglesia por su perfeccionamiento por la caridad y la vida contemplativa.

De esta manera, a lo largo de los siete capítulos de la Primera Parte hemos intentado demostrar que podemos encontrar en los primeros trece siglos de historia de la teología una afirmación fundamental que se mantiene constante más allá de las diferencias en las interpretaciones concretas de los textos de la Escritura por parte cada autor, de los métodos exegéticos utilizados y de los sistemas teológicos elaborados. Esta afirmación fundamental es la esperanza en que la Parusía de Cristo supondrá la derrota del Anticristo al final de la historia y el inicio de una época de conversión y preparación de la humanidad a la gloria del cielo, de modo que se cumplan aquellas promesas contenidas en el Antiguo Tes-

tamento que no se cumplieron con la primera venida del Salvador. En algunas épocas y autores esta afirmación se mantiene con cierta timidez por el miedo a asemejarse a ciertos errores, como es el caso de san Agustín, san Jerónimo o san Beda, y en otros momentos la afirmación se desarrolla con mayor profundidad, como en los primeros siglos de la patrística, en especial en san Ireneo, o en los siglos centrales del Medioevo con santa Hildegarda o san Buenaventura.

En la Segunda Parte del trabajo hemos tratado de iluminar las diferentes posiciones teológicas que encontramos en la teología contemporánea respecto a la esperanza en una posible plenitud intrahistórica del Reino, desde el estudio realizado en la Primera Parte. Llama la atención el olvido de la doctrina tradicional en este punto que ha llevado a complejas discusiones que a la luz de la Tradición anterior quedarían clarificadas. Las aportaciones del Magisterio de los últimos ciento cincuenta años marcan, aunque sin mencionarla en ningún momento, la dirección de la doctrina tradicional y sólo desde esta interpretación puede interpretarse coherentemente en su conjunto. La segunda parte la hemos estructurado tratando de agrupar a los diversos autores en cinco posiciones fundamentales que hemos desarrollado a lo largo de cinco capítulos, del octavo al décimosegundo, reservando el último para el estudio del Magisterio Pontificio, que ha servido para orientar las conclusiones finales.

En el capítulo octavo hemos analizado someramente, muy apoyados en estudios de otros autores, la desviación fundamental de la doctrina estudiada en los siglos anteriores, y que propiamente podemos calificar como «milenarismo». Se trata de un proceso de inmanentización de la esperanza cristiana que ha sido objeto de numerosos estudios en las últimas décadas (debemos destacar los estudios ya citados de De Lubac, Delumeau y Rusconi) y en el que, por tanto, no hemos querido detenernos en detalle. Nuestra aportación en este capítulo se ha limitado a señalar que en estos milenarismos filosóficos encontramos sintetizados las desviaciones de la esperanza que estudiábamos tanto en los gnósticos como en el judeocristianismo heterodoxo. Aunque los autores estudiados en este capítulo no son teólogos sino más bien filósofos como Kant, Fichte, Bloch o Vattimo, hemos mostrado su influencia en algunos escritores eclesiásticos como Felicité de Lamennais.

En el capítulo noveno hemos estudiado los autores que, de alguna manera, continúan la Tradición que, según el estudio realizado en la primera parte, se ha mantenido homogénea hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, salvo en honrosas excepciones, estos autores no tienen conciencia de ser herederos de una Tradición tan rica como la que hemos descrito a lo largo de nuestro trabajo, y en ellos prácticamente no encontramos referencias a San Buenaventura u otros representantes de la Tradición medieval. En este grupo hemos encontrado al-

gunas desviaciones de que quedan más patentes tras el estudio realizado en el último capítulo acerca del Magisterio Contemporáneo, y en especial con las enseñanzas del Catecismo de la Iglesia Católica publicado por Juan Pablo II, pues la afirmación de un período de plenitud del Reino al final de la historia no debe entenderse como una anticipación en este mundo de los bienes reservados para el cielo. De esta manera, no es apropiado esperar para el tiempo final de la historia la superación del pecado en el mundo, la visión permanente de la humanidad de Cristo por parte de los hombres o la superación de la economía sacramental. Estos errores, que nunca estuvieron presentes en los sistemas elaborados por san Ireneo o san Buenaventura, se deslizaron en autores como Lacunza, en el siglo XVIII, y ya en el siglo XX en Eyzaguirre, Joseph de Felicité, Chabauty o Guillaume Rougeyron.

En el capítulo décimo hemos estudiado el llamado por algunos «milenario histórico», principalmente en cinco autores: Féret, Allo, Bover, Journet y Billot. Estos autores, a excepción de Féret, han subrayado que las promesas realizadas a Israel no se han cumplido plenamente, y que deben cumplirse cuando el Pueblo Elegido reconozca a Cristo como el Mesías. El cumplimiento de estas promesas, subrayan estos autores al comentar la Carta a los Romanos, conllevará un período de plenitud para toda la humanidad. Sin embargo, posiblemente por desconocer la tradición teológica estudiada a lo largo de la Primera Parte de nuestro trabajo, y por caer en una concepción de la Parusía como un período muy breve de tiempo –hay que reconocer que ciertamente esta concepción está más presente en la tradición teológica–, estos autores colocan la conversión de Israel en una época anterior a la aparición del Anticristo para dar «tiempo» a que la conversión de Israel dé el fruto anunciado por san Pablo. Sin embargo, esta concepción ha sido rebatida por el Magisterio, quizá sin tener en cuenta explícitamente esta posición teológica, en especial por el Catecismo de Juan Pablo II, que ha afirmado que la conversión de Israel se vincula con la Parusía de Cristo; el Catecismo también recuerda que a la plenitud del Reino no se llega por medio de un ascenso progresivo de la Iglesia, como afirman estos autores, para quienes la conversión de los judíos, y la época de plenitud que le seguirá, es el culmen de un crecimiento progresivo de la Iglesia entre los gentiles a lo largo de la historia. Estas indicaciones magisteriales vuelven a apuntar a las afirmaciones de la Tradición señaladas en la Primera Parte, de la que se alejan estos autores.

En el capítulo undécimo hemos estudiado las afirmaciones que realiza, en el tema que nos ocupa, la llamada «teología encarnacionista», especialmente a través de las obras de Gustave Thils y de Juan Alfaro. La visión optimista del futuro inmediato de la historia que proponían los autores del capítulo anterior

al situar la plenitud del Reino como previa al Anticristo, tuvo como consecuencia el florecimiento de la «teología del progreso». Esta postura subraya la continuidad entre la plenitud terrena del Reino y la trascendente con mucha más claridad que el grupo anterior, pues estos autores dejan prácticamente en el olvido la doctrina del Anticristo. Para ellos, El Reino se realiza progresivamente, de modo que la consecución de ciertos logros parciales del mismo en la historia –ciertos «eschaton parciales»–, son etapas en la consecución de la plenitud celestial definitiva. Esta afirmación del encarnacionismo está muy alejada de la Tradición teológica, aunque ha recuperado algunos valores olvidados de la misma. Así, el encarnacionismo subraya la necesidad de que exista una cierta continuidad entre la última fase del Reino en la historia y su fase celestial. También ha recuperado la idea, presente en la Tradición anterior a través de la doctrina de las edades del mundo –presente en autores de diversas épocas como la Epístola de Bernabé, Ruperto de Deutz y San Buenaventura entre otros– de que el Reino de Dios en la tierra se encuentra en un estado de peregrinación y acercamiento a su fin escatológico, doctrina que ha sido recogida por el Magisterio de la Iglesia, especialmente en el Concilio Vaticano II.

Sin embargo, el encarnacionismo también subraya que el acercamiento del Reino hacia su culminación escatológica por la acción del Espíritu Santo es progresiva y visible, y subraya que este progreso del Reino incluye los aspectos materiales y visibles del mismo, sobre los que insiste el encarnacionismo, de manera que establece una cierta unidad entre el progreso humano y el progreso del Reino de Dios a lo largo de la historia. Esta afirmación, en cierto modo heredera del grupo anterior que establecía un triunfo histórico, más que escatológico, de la Iglesia, supone una ruptura con la Tradición por minimizar la importancia del período del Anticristo, que supondría una ruptura en el constante ascenso de la historia, y por no tener en cuenta que la plenitud histórica final se produce por una acción de Dios sobre la historia (la Parusía en los Padres, o «el resplandor de su venida», en san Jerónimo y los medievales), y no como fruto del trabajo humano. En este sentido, son acertadas las críticas del escatologismo, ante el optimismo del encarnacionismo, que hemos estudiado en Ratzinger, y son interesantes las advertencias de que la pretensión de considerar los logros históricos como previsibles desde la lógica misma de la historia lleva a una inversión de los valores espirituales. También el Magisterio de la Iglesia ha advertido en el Catecismo contra la visión de un «triunfo histórico de la Iglesia en forma de proceso creciente» y en la *Redemptoris Missio* contra una visión del Reino antropocéntrica y centrada en los valores humanos del Reino, que si bien interesan al mismo, deben ser cuidadosamente distinguidos de él, como advertía la *Gaudium et Spes*. Esta tendencia del encarnacionismo a

subrayar el paralelismo entre el progreso humano y el progreso del Reino, nos recuerda en algunos aspectos a las tendencias antropocéntricas del judeocristianismo heterodoxo de los primeros siglos de la Iglesia. Es clara la afirmación en muchos de estos autores, lo hemos estudiado en Thils y Alfaro, de que el avance progresivo del Reino lleva a conquistas en el campo humano y espiritual, aún cuando no conlleven una conversión de los individuos. Parece que la afirmación de la Tradición es precisamente la contraria: se espera una conversión final de la humanidad, y se deja en interrogante si dicha conversión conllevará otros beneficios de orden material y humano.

Por último en el capítulo décimo segundo presentamos la teología escatologista, que tiende a subrayar la ignorancia del hombre ante el futuro histórico del Reino, en especial las grandes ideas que en este punto presentan Óscar Cullman, Jean Daniélou y Joseph Ratzinger. En éste último podemos ver de manera clara la afirmación de que la esperanza escatológica es un ideal que ilumina el trabajo del cristiano en el mundo, pero que nunca puede pretenderse su realización en este mundo. Las afirmaciones de Ratzinger son muy iluminadoras, pero parece no tener en cuenta, no sólo la Tradición teológica descrita durante el trabajo, sino también la reiteradas enseñanzas del Magisterio Pontificio Contemporáneo que afirma, aunque nunca de manera solemne y definitiva, que la Iglesia tiene una certeza en la realización temporal de ciertos bienes espirituales, en especial el de la unidad religiosa y la paz de la humanidad.

Por tanto, tras el estudio efectuado en la Segunda Parte del trabajo acerca de las posiciones teológicas contemporáneas en relación a una posible plenitud de la historia, podemos concluir que la teología de los últimos cien años no ha considerado suficientemente las soluciones que a este problema ha dado la Tradición cristiana, que espera una cierta plenitud del Reino vinculado a la Parusía. Esta doctrina es absolutamente predominante en la Tradición de la Iglesia, y su olvido es el motivo de que la teología actual haya dado explicaciones parciales acerca del problema que no son capaces de armonizarse con el conjunto de indicaciones del Magisterio Contemporáneo. Aunque no puede decirse que éste realice afirmaciones claras y definitivas sobre el tema estudiado, sí que hemos podido señalar dos series de afirmaciones: por un lado, es frecuente en el Magisterio la afirmación que espera una mayor plenitud en el cumplimiento de ciertas promesas del Señor, como la unidad ecuménica, la conversión de la humanidad y la paz; por otro, el Catecismo afirma que la conversión de Israel sólo se realizará con la Parusía de Cristo. Estas dos afirmaciones parecen descartar tanto la solución escatologista como el llamado milenarismo histórico, y sólo parece coherente con la solución propuesta por las grandes figuras de la Tradición teológica estudiada, aunque no haya sido propuesta de manera directa por

el Magisterio. De esta manera se nos invita a considerar, una vez más, que el auténtico progreso dogmático recibe su alimento de la mirada a la Tradición de la Iglesia, que progresa siempre, según enseñaba san Vicente de Leríns, «en el mismo sentido y en la misma esencia».

Tras este largo itinerario por la historia de la teología, podemos concluir las siguientes afirmaciones. En primer lugar, que en la Tradición teológica existe una coincidencia moral en afirmar que, tras la derrota del Anticristo ocasionada por la Segunda Venida del Señor, la humanidad gozará de un tiempo de plenitud del Reino sobre la tierra que sirve de transición y de preparación a la plenitud celestial y a ella se ordena. No se trata de una plenitud de bienes humanos, sino una época ordenada a manifestar ya en la historia el triunfo de Dios y de su Reino eterno. Esta plenitud consiste, esencialmente, en que la Iglesia verá realizada plenamente su vocación de catolicidad y abrazará en su seno moralmente a toda la humanidad, incluido el pueblo de Israel, cuya conversión será causa de riqueza espiritual para toda la humanidad. Las afirmaciones del Magisterio Pontificio Contemporáneo sólo parecen coherentes desde esta visión teológica, y no pueden armonizarse con las demás posiciones estudiadas de la teología contemporánea.

En segundo lugar, esta esperanza no puede considerarse desviación milenarista, pues se distingue esencialmente de las diversas formulaciones que este error ha tenido a lo largo de la historia y que hemos señalado a lo largo del trabajo

En tercer lugar, aunque no existe una unanimidad en este punto, es frecuente, tanto en autores antiguos y medievales como contemporáneos, la esperanza en un desbordamiento de dones espirituales y contemplativos sobre el mundo en esta última etapa de la historia, de modo que, afirman de manera paralela san Buenaventura y el Papa Juan XXIII, la Iglesia de la tierra se asemeje, cuanto es posible en este mundo a la Iglesia del cielo.

Junto a estas afirmaciones que nos atrevemos a realizar al concluir nuestro estudio, reconocemos que hay otros muchos aspectos a estudiar y desarrollar acerca del último estadio terreno del Reino de Dios. Sin embargo, no debemos olvidar que las profecías divinas, aunque permiten entrever algunas realidades, no pueden comprenderse en toda su significación hasta que se cumplen en el tiempo. De ahí que siempre deberemos ser cautos en las afirmaciones que no estén sostenidas por el Magisterio o por la Tradición teológica católica.

Javier PUEYO VELASCO
pueyojavi@gmail.com