

La lógica de la encarnación. Aproximación a la teología de Erik Peterson

Emilio-José Justo Domínguez

Universidad Pontificia
Salamanca

Resumen: El pensamiento teológico de Erik Peterson es singular. En sus investigaciones exegéticas e históricas ofrece algunas ideas geniales, a veces sugeridas de forma esquemática. No obstante, puede descubrirse en su pensamiento una tendencia hacia la búsqueda de realidad y de concreción. En este sentido, se habla de una dinámica encarnatoria en su pensamiento. Su concepción de la revelación, de Cristo como el Hijo del Hombre, de la escatología, de la Iglesia o de la misma teología muestra esta “lógica” en su discurso teológico.

Palabras clave: escatología, Iglesia, liturgia, Peterson, revelación, teología.

Abstract: Erik Peterson's theological thought possesses a particular uniqueness: his exegetical and historical research brings to the fore certain concepts with a particular clarity and genius. While not systematic is its approach, his thought does show a tendency towards the search for reality and realisation. In this sense, it is possible to speak of an incarnational dynamic in his thought. This “logic” in his theological discourse emerges in his conception of revelation, of Christ as the Son of Man, of eschatology, of the church, or of theology.

Keywords: Church, eschatology, liturgy, Peterson, revelation, theology.

1. INTRODUCCIÓN

En el siglo XX se han alcanzado cimas altísimas en la teología. Grandes figuras brillan como estrellas en el firmamento. Y las grandes luminarias de la teología en ocasiones han hecho que no se perciba con suficiente nitidez la luz de otras figuras relevantes, que

han pasado como estrellas fugaces. Una de estas figuras ha sido el teólogo alemán Erik Peterson (1890-1960), cuyo pensamiento teológico quedó un tanto en el olvido, aunque fue de gran relevancia por su influencia o por el desafío que supuso para exégetas, teólogos y filósofos como Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann, Carl Schmitt, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Jean Daniélou, Jacques Maritain, Hans Urs von Balthasar o, sobre todo, para Karl Barth. Sin embargo, desde que en 1992 Barbara Nichtweiß publicó su tesis doctoral sobre Peterson¹ y comenzó en Maguncia el trabajo de edición crítica de sus obras escogidas², bajo el mecenazgo del cardenal Karl Lehmann, los estudios sobre la obra de Peterson se han multiplicado, redescubriendo su valor teológico y su originalidad de pensamiento. Además, se han celebrado dos simposios sobre la teología de Peterson, uno en Maguncia (2000)³ y otro en Roma (2010)⁴.

La vida de Erik Peterson fue agitada tanto religiosa como teológicamente⁵. De tradición protestante, tras su conversión personal a

¹ B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 2 ed.

² E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Würzburg 1994-2012, vol. I-XI (=AS). Barbara Nichtweiß es la editora, con el asesoramiento científico de Bernard Andreae, Ferdinand Hahn, Karl Lehmann, Werner Löser y Hans Maier. Faltan aún por aparecer los dos últimos tomos. Puede encontrarse una presentación de la figura de Erik Peterson, la bibliografía completa y diversas informaciones en la web: www.bistummainz.de/sonderseiten/epeter/index.html. En español hay una antigua traducción en un único volumen de sus obras *Theologische Traktate y Marginalien zur Theologie*: E. Peterson, *Tratados teológicos*, Madrid 1966. Posteriormente se reeditaron dos de los tratados de la primera obra, *El monoteísmo como problema político* y *Cristo como Imperator* (E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid 1999). No obstante, aquí se citará siempre la edición crítica alemana.

³ Cf. B. Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, Münster 2001.

⁴ G. Caronello (Hg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz einer Outsiders*, Berlin 2012.

⁵ Algunos datos de su vida se pueden encontrar en los textos autobiográficos publicados en: Peterson, AS IX/2, 459-475. Cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...* Para los datos biográficos fundamentales y la presentación general de la obra petersoniana cf. B. Nichtweiß, "Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung", *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 529-544; A. García-Plaza, "Erik Peterson (1980-1960): La búsqueda de la verdad en las fuentes de la Iglesia antigua", *Revista de Espiritualidad* 62 (2003) 273-322, pp. 277-294; K. Lehmann, "Erik Peterson, ein Theologe von gestern für die Kirche von morgen", en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 21-33. Es interesante la breve presentación que Heinrich Schlier hace de la figura personal y científica de Peterson con ocasión de su muerte. Cf. H. Schlier, "Erik Peterson", *Hochland* 53 (1960-61) 282-286.

Dios en su adolescencia se involucra en el movimiento juvenil pietista (*Deutsche Christliche Studentenvereinigung*) y decide estudiar teología. Después dará clases de Historia de la Iglesia en Gotinga (1921-1924). Posteriormente se trasladará a Bonn como catedrático de Historia de la Iglesia y Nuevo Testamento en la facultad evangélica (1924-1930), desde donde mantiene disputas teológicas con personalidades relevantes de la teología protestante. Fueron famosas sus lecciones en el semestre de verano de 1925 sobre la *Carta a los Romanos*, en las que constantemente contradecía la interpretación de Lutero⁶. Después de un proceso intelectual, en el que piensa temas como la interpretación de la Biblia, el sentido de la Iglesia y la necesidad del dogma, y como un acto de obediencia a la verdad que ha creído descubrir, se convierte al catolicismo y es recibido en la Iglesia católica, en Roma la víspera de Navidad de 1930. Ya el año anterior había dejado la facultad evangélica de Bonn por considerar que su pensamiento era incompatible con la teología protestante, y durante los años siguientes se encuentra en un proceso de búsqueda personal, planteándose ser benedictino o ser ordenado sacerdote, hasta que finalmente conoce a la italiana Matilde Bertini, con la que se casará y tendrá cinco hijos. A partir de 1933 se establecen de forma definitiva en Roma, donde sufre dificultades económicas y tiene problemas para encontrar estabilidad laboral. Durante la década de los años 30 vive principalmente de lo que gana impartiendo conferencias por el centro de Europa. No obstante, desde un punto de vista intelectual son años muy fecundos. De este tiempo y de los años de Bonn provienen sus obras más significativas. En los años siguientes redacta artículos para diversos diccionarios y enciclopedias y hace multitud de reseñas. Finalmente, en 1947 fue contratado como profesor extraordinario y en 1956 como profesor ordinario de Patrística y de Antigüedad y Cristianismo en el Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana en Roma, donde ya colaboraba desde hacía algunos años. Murió en Hamburgo, su ciudad natal, el 26 de octubre de 1960.

Técnicamente Peterson es exégeta, patrólogo e historiador. No ha pretendido elaborar una teología sistemática ni reflexiona desde un sistema de pensamiento. Por tanto, probablemente es inadecuado hablar de una lógica en el pensamiento de nuestro autor⁷.

⁶ Cf. K. Berger, "Auch alle die Exegese führt nach Rom", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.02.1998, 43.

⁷ Agradezco cordialmente a la Sra. Dra. Barbara Nichtweiß las fundadas advertencias y las detalladas sugerencias respecto a este planteamiento en carta

Cuando aquí se habla de “lógica” no se trata, pues, de buscar un discurso sistemático en su obra. Peterson sugiere ideas originales no a partir de una reflexión sistemática, sino analizando textos bíblicos o patrísticos, presentando situaciones históricas de la Iglesia antigua, reflexionando sobre ideas de la historia de la teología o discutiendo con otros historiadores, exégetas o teólogos. Su pensamiento, pues, es fragmentario y ocasional, y no se le puede imponer una lógica sistemática. No obstante, sus ideas más originales, por ejemplo, sobre la historia y la escatología, sobre la Iglesia y sobre la liturgia, sobre la revelación y la teología, podrían situarse bajo la idea y la realidad de la encarnación. Ésta sí tiene una lógica y una dinámica interna, que pueden ayudar a entender ideas originales, que estando dispersas y casi siempre inconexas entre sí, como fogonazos iluminan el horizonte del pensamiento teológico. Aun cuando Peterson no haya pensado sistemáticamente, nosotros sí podemos acercarnos a su pensamiento de forma, en cierta medida, sistemática. La gran mayoría de los Padres de la Iglesia -con los que él evidentemente estaba familiarizado- no han elaborado una teología sistemática. Han hecho exégesis de textos bíblicos, han predicado y ofrecido catequesis, han afrontado los cuestionamientos intelectuales de la fe, la han defendido ante las herejías, han respondido a preguntas concretas sobre problemas muy determinados y han alabado a Dios escribiendo sobre Él. Su pensamiento no se ha estructurado desde una lógica dialéctica de tipo aristotélico, sino que se ha centrado en el contenido, en la realidad de la revelación⁸. Precisamente en esa variedad metodológica y en esa diversidad contextual han sido originales. Y los patrólogos pueden estudiarlos buscando una cierta sistematicidad a su reflexión, la cual muestra simplemente la coherencia de su pensamiento, sin que éste se encasille ni se agote en un sistema. Igualmente se podría intentar un acercamiento a la teología de Peterson procurando entender sus ideas -que en la mayor parte de los casos surgieron sin una relación directa y así hay que mantenerlas- desde una lógica concreta, como es la que se muestra en la dinámica de la encarnación⁹. Lo único que esto mostraría

del 5 de mayo de 2010. Para situar en su contexto adecuado las obras y la forma de trabajo de Peterson cf. B. Nichtweiß, “Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen. Vier Miniaturen zur Einführung in das Denken Erik Petersons”, en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 53-86; pp. 53-58.

⁸ Cf. M. Friedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2010, 2 ed., 425-431.

⁹ En esta misma línea metodológica se sitúa el trabajo presentado por Gabino Urbarri en el congreso romano. Según él, es la realidad del Resucitado

es que su pensamiento no es contradictorio y tiene una unidad de fondo, aunque no se pueda entender como una reflexión sistemática.

Antes de nada, se hace necesario explicitar lo que se entiende por "lógica de la encarnación". A continuación se presentan algunos rasgos de los temas fundamentales del pensamiento de Peterson. Y en el último apartado se intenta mostrar cómo la teología, tal como nuestro autor la entiende y la practica, incluye la dinámica encarnatoria como su lógica propia.

2. UNA FORMA DE PENSAMIENTO: LA DINÁMICA DE LA ENCARNACIÓN

Antes que un concepto, la encarnación es una realidad. Consiste en el acontecimiento de que el Hijo de Dios se ha hecho carne (cf. Jn 1, 14), ha vivido siendo hombre en este mundo y lo es, glorificado, por toda la eternidad. El hecho de que el Hijo se haya hecho hombre supone la posibilidad y la tendencia del mismo Hijo hacia la encarnación. El Padre ha enviado y entregado al mundo (cf. Ga 4, 4; Jn 3, 16) a aquel que podía llegar a ser hombre por la acción del Espíritu Santo. El Hijo es el "Incarnandum", lo cual supone una dinámica de la encarnación en Él mismo, en el Logos divino¹⁰. En su mismo ser como puro acogerse del Padre y entregarse a Él en el amor personal y dinámico del Espíritu, está abierta la posibilidad de dejarse enviar y de abrirse a una alteridad ya no personal (en que existe respecto al Padre y al Espíritu), sino también natural, siendo posible que llegue a ser, por una decisión libre de Dios en la que

(entronización - ascensión al cielo - parusía - segunda venida) uno de los factores esenciales para entender la teología de Peterson. Cf. G. Uríbarri, "Die systematische Stellung der Auferstehung in der Theologie Erik Petersons", en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 103-127; pp. 105-107. Sin duda, esta tesis no contradice la comprensión del pensamiento petersoniano desde la lógica de la encarnación, sino que ambas posturas se apoyan mutuamente. La resurrección significa la plenitud de la encarnación, ya que el Espíritu Santo hace que la humanidad de Jesús sea personalizada por el Logos en la eternidad de Dios, lo cual acontece corporalmente. La ascensión del Resucitado al cielo y su entronización a la derecha del Padre suponen su "cuerpo espiritual" (1Co 15, 44).

¹⁰ Cf. K. Rahner, "Para la teología de la encarnación", en: Id., *Escritos de Teología*, Madrid 2002, 4 ed., vol. IV, 131-148; Y. Congar, *Jésus-Christ. Notre Médiateur - Notre Seigneur*, Paris 1995, 20; A. Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Salamanca 2002, 237-264.

participan en forma diversa las tres personas trinitarias, parte de la creación que Dios mismo ha decidido llevar a cabo.

De esta manera, la encarnación supone la posibilidad de comunicación divina, que reconocemos a la luz del mismo acontecimiento Jesús de Nazaret, el Hijo hecho carne. En Él se descubre la concreta manifestación de Dios, su comunicación personal a los hombres y la revelación máxima de su infinito amor. Esta realidad personal e histórica del eterno que se hace tiempo, del Hijo de Dios que se hace creatura, del Logos divino que llega a ser Palabra humana, muestra una dinámica de comunicación, propia del amor, y de concreción, propia de las relaciones personales y de los acontecimientos históricos¹¹.

El hecho y la lógica de la encarnación muestran, pues, una fuerza de realidad y de concreción¹². La verdad es concreta, la fe se refiere a realidades y el hombre busca con sus pensamientos no elucubraciones conceptuales, sino alcanzar la realidad. Por eso, ha de partir de ella y confrontarse con ella. Se trata de pensar desde lo real y de buscar la verdad, que, siendo real, siempre desborda al hombre, pues no se dejar asir, sino presentir, contemplar, acoger como el misterio que envuelve y guía la vida del hombre y su pensamiento. En esta dinámica de deseo de realidad y de fuerza de con-

¹¹ Sobre el hecho, la lógica y la dinámica de la encarnación cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona 1974; H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1989, vol. VI; Id., *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Madrid 2008; P. Hünemann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 2 ed.; G. O'Collins, *La encarnación*, Santander 2002; A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004; G. Hernández Peludo, "El ser que se da y el Dios que se encarna", *Salmanticensis* 51 (2004) 535-566; G. L. Müller, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005; G. Urbarri, "El dinamismo encarnatorio según las homilías de Teodoro de Mopsuestia", *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 37-95; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 506-526. Desde un punto de vista filosófico cf. E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia 1993, 64-71 ("Un Dios-hombre"); M. Álvarez Gómez, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004, 495-525; M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001.

¹² Cf. R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, Wien-Leipzig 1931; S. M. Ogden, *The reality of God*, New York 1966, 3 ed.; R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid 1996; O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2010, 4 ed., 141-188. Respecto a la insistencia en la realidad y en lo concreto en Peterson cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 58-201.

creción se ha movido Peterson. Frente a todo idealismo, ha optado por la búsqueda de la realidad concreta en los hechos y en los acontecimientos. Está convencido de que la revelación divina supone el realismo más radical, pues se hace concreta y es posible conocerla.

Pero este deseo de realidades no nace del espíritu de incredulidad sino del de la fe. Pues, conforme a su esencia, la fe no puede conformarse con doctrinas ni con ideas ni tampoco con vivencias, sino que es plenamente fe cuando a ella corresponde el milagro de realidades divinas¹³.

No se trata, pues, de pensar desde conceptos abstractos o formas lógicas, sino de pensar al concreto Dios que existe y se ha comunicado, es decir, "lo/el que hay". Esta dimensión fenomenológica del pensamiento de Peterson se percibe en su frecuente uso de la expresión "hay" (*es gibt*)¹⁴. Esta búsqueda del Dios real y de su revelación concreta corresponde a la dinámica de la encarnación, por la que el Logos se ha hecho carne, un hombre concreto, y ha puesto en marcha una revelación histórica determinada. En esta lógica encarnatoria se sitúan conceptos claves del pensamiento de Peterson. Él insiste en la corporalidad del misterio de Jesús, de la misma revelación y de la Iglesia. Esta corporalidad expresa una lógica sacramental, que se relaciona con la dinámica de concreción propia de lo real. Así, de la revelación hecha carne en Jesucristo se sigue su prolongación real en la Iglesia, la cual vive su conexión con Cristo por el ministerio apostólico, que formula los dogmas, que son concreción de la revelación, y el derecho canónico, que refleja la concreción de la vida eclesial y de la existencia cristiana. La revelación se hace presente de forma muy real y concretísima en los sacramentos¹⁵.

Diversas influencias intelectuales han apoyado esta inclinación de Peterson hacia la búsqueda de lo real y lo concreto. Desde un punto de vista filosófico, la fenomenología de Edmund Husserl ha sido una referencia para él. La fenomenología pretende un giro metodológico y conceptual respecto al idealismo y al psicologismo

¹³ Peterson, *Vorlesungen über Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (WS 1922/1923)*, cit. en: Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 96.

¹⁴ Cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 708.

¹⁵ "Weil das Wort Fleisch ward und nicht nur Wort, gibt es nun eben nicht nur Predigt, sondern auch das Sakrament, gibt es Dogma und nicht nur Bekenntnis, gibt es aber auch Heiligung [...], gibt es zuletzt das reale Anwesen Christi in der Kirche, in ihrer Institution, ihrem Recht, ihrer Liturgie und anderem": (Peterson, *Kurze Rechenschaft*, 278, cit. en: Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 235).

mediante la vuelta “a las cosas” (*zu den Sachen selbst!*). Se quiere partir de lo real y pensar la realidad tal como el hombre se la encuentra ante sí, evidentemente a través de juicios que elabora el mismo intelecto, pero sin manipular la cosa real. Además, fue determinante para él la lectura de Sören Kierkegaard, que insiste en lo concreto de la verdad y en la contemporaneidad con el Cristo real. Especialmente para su conversión al catolicismo le influyó la personalidad de John Henry Newman, con su búsqueda de la verdad, como lo que atrae al espíritu humano y lo mueve, no el deseo interior que surge de sí mismo, sino la atracción de una verdad objetiva que suscita y llama a ese deseo personal. Finalmente, su amistad con Karl Barth contribuyó también a esta búsqueda de realismo. Barth pretende hacer una teología centrada en la realidad de Dios, que se entiende estrictamente como teología “teo-lógica”, frente a la teología liberal, que él considera “antropológica”¹⁶. No obstante, Peterson estará en permanente disputa intelectual con Barth y se distanciará de él sobre todo cuando se inclina hacia una teología dialéctica que, según Peterson, al separar radicalmente a Dios y al hombre, excluye la encarnación como acontecimiento central de la revelación de Dios¹⁷.

3. PREPARATIVOS PARA UNA TEOLOGÍA

En una carta a su amigo Karl Barth, Peterson, con un tono melancólico, le aclara que él no hace dogmática, sino que entiende su trabajo intelectual como “preparativos para la teología”¹⁸. Fiel a su inquietud fenomenológica y como buen historiador, plantea las cuestiones a partir de los datos con los que se encuentra. Sus fuentes primarias son la exégesis de la Escritura, la vida de la Iglesia antigua (especialmente la liturgia) y la teología de los Padres. Al hilo de comentarios exegéticos y presentaciones históricas van apareciendo diversos temas y va exponiendo y modulando su pensamiento.

¹⁶ Cf. K. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid 2002. Estas insistencias aparecen más claramente en la primera edición (1919).

¹⁷ Cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 650.

¹⁸ “Es ist Vorarbeit zur Theologie, nicht Dogmatik, die ich leiste” (Peterson, *Peterson an Barth*, 23. Oktober 1928, AS IX/2, 269).

a) Dios y su revelación

La fe tiene su origen en la realidad de Dios. Éste no es una idea o una realidad a la que llega el hombre porque siente algo o busca algo más allá de sí mismo. La fe no es el origen de la idea de Dios, sino que la realidad de éste es lo que justifica la existencia de la fe. "Porque hay Dios, por eso hay fe, pero no porque haya un corazón, un sentimiento, una conciencia, etc."¹⁹. Peterson se sitúa claramente contra toda forma de pensamiento idealista, antropológico o moralista. Dios es el origen de la fe y desde Él se entienden los sentimientos y vivencias religiosas, no a la inversa.

Peterson no se detiene de forma especial en la realidad de Dios. Sin embargo, pone el acento en el misterio trinitario. En las lecciones sobre Tomás de Aquino intenta explicar que la teología trinitaria medieval no es un constructo metafísico abstracto, sino que responde a la verdad del Dios vivo y verdadero, que ha revelado la misma y única vida en la que viven el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo²⁰. A esta realidad se corresponden las fórmulas trinitarias utilizadas en la liturgia y en la oración y la formulación del dogma eclesial. Éste está relacionado con la vida de la gracia y la participación en la vida divina, más que con una especulación puramente metafísica²¹.

Por otro lado, aunque no presenta el misterio trinitario, su obra más conocida utiliza la idea del monoteísmo trinitario como criterio decisivo para la crítica de toda teología política. El monoteísmo justificaba la autoridad política de los emperadores. Esto sólo sería realmente posible en el paganismo o en el judaísmo. En el cristianismo, sin embargo, se ha revelado el monoteísmo trinitario, que sobrepasa toda experiencia creatural, por lo que no puede servir para justificar un sistema político.

La doctrina ortodoxa sobre la Trinidad amenazaba, en efecto, la teología política del Imperio Romano... Este concepto de unidad [del Dios trin] no tiene ninguna correspondencia en las criatu-

¹⁹ Id., *Thomas von Aquin. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, AS IX/1, 67-190, p. 96.

²⁰ Cf. Ib., 129. Por otra parte, sobre la relación de Jesús con el Padre cf. Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium. Kap. 1-7, 30 (1927/29)*, AS III, 1-290, pp. 228-241.

²¹ Cf. Ib., 140.

ras. Con estas explicaciones queda solucionado teológicamente el monoteísmo como problema político²².

El Dios trino se ha revelado, haciendo posible que se le pueda conocer y creando una situación nueva en el mundo. De forma general, comentando la teología de Tomás de Aquino, Peterson insiste en que la revelación consiste en un acto de comunicación. Dios ofrece al hombre un conocimiento sobrenatural del misterio trinitario de Dios. Esta revelación es la clave de la dogmática y el conocimiento que supone hace posible la teología²³. Pero pocos años más tarde nuestro autor matiza mucho el concepto de revelación. Entiende que éste ha estado marcado por una tendencia intelectualista. En la idea de la “revelación de Dios en Jesucristo”, propia de los siglos XIX y XX, se mostraría una comprensión de la revelación marcada por el deseo de comprensión y por la iluminación de la inteligencia. Sin embargo, el concepto bíblico de la revelación tiene que ver, más que con el conocimiento, con la visión que se da ante la aparición de una realidad y con la objetividad de la manifestación de Dios. Se trata de un “apocalipsis” (ἀποκάλυψις), relacionado con la parusía de Cristo. En otro contexto, comentando el discurso joánico sobre el pan de vida, Peterson explica que no se trata de pensamientos, sentimientos o de convencimientos de fe, sino de la “vida de carne y sangre”²⁴. Frente a toda filosofía idealista y considerando críticamente el pietismo, insiste en el realismo propio de la Sagrada Escritura.

Por tanto, en el Nuevo Testamento la revelación de Dios no es algo intelectual, sino carismático o escatológico²⁵. En sus comentarios al libro del Apocalipsis Peterson explica lo que entiende por

²² Id., *Der Monotheismus als politisches Problem*, AS I, 23-81, pp. 57. 58. Sobre este tratado de Peterson cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 763-830; G. Uribarrí, “Erik Peterson: Teología y escatología”, en: E. Peterson, *El monoteísmo como problema político...*, 28-39; A. García-Plaza, “La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y el paganismo. Estudio sobre el tratado *El monoteísmo como problema político*, de Erik Peterson”, *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 209-270; K. Anglet, “Der Monotheismus als politisches Problem. Eine eschatologische Grenzziehung”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 32 (2003) 226-239.

²³ Cf. Peterson, *Thomas von Aquin...*, 125.

²⁴ Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 248.

²⁵ Cf. Id., *Der erste Brief an die Korinther (1926 und 1928/29)*, AS VII, 23-409, pp. 46-47. Sobre el concepto de revelación en el pensamiento petersoniano cf. B. Nichtweiß, “Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons”, en: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* (1993) 77-106, pp. 86-95; K. Anglet, “Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons”, en: Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit...*, 217-239, pp. 217-224; Id., *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn-München-

revelación. De forma muy concreta, se trata de la manifestación escatológica del Hijo del Hombre. Éste viene del cielo y, por eso, tiene algo que desvelar. No es el hombre el que revela el misterio de Dios, sino el Hijo del Hombre, que procede del misterio celestial. Por eso, se insiste en que no es la antropología el fundamento para entender la comunicación de sí mismo que Dios ofrece, sino la cristología. En cuanto que es “Logos de Dios”, Cristo aparece públicamente como el testigo de la verdad y, en cuanto Sumo Sacerdote y Rey, manifiesta la publicidad de su señorío sobre el cosmos²⁶. Éste no se desvela en lo oculto de su vida terrena, sino en la manifestación celestial de su gloria y su poder. Así pues, el contenido de la revelación es el “misterio del Hijo del Hombre”²⁷.

b) Cristo y el hombre

Como ya se ha apuntado, para Peterson la categoría cristológica central es el título bíblico de “Hijo del Hombre”²⁸. Las representaciones bíblicas de este título no dan plena razón del uso que Jesús hace de él al aplicárselo a sí mismo. Esto queda claro al anunciar su sufrimiento y su muerte (cf. Lc 9, 22). El Hijo del Hombre del que hablan Daniel (cf. Dn 7, 13) o Ezequiel (cf. Ez 1, 5) representa a un ser que, sobre todo, viene del ámbito celeste y, por tanto, no se puede comprender el hecho de que tenga que sufrir. Se parecería más a un ángel que a un hombre. Sin embargo, para Peterson este título, aplicado a Jesús, tiene que ver principalmente con su humanidad, con lo concreto de su ser humano, de su condición mortal. Destaca, por tanto, en primer lugar, que el Logos ha asumido una naturaleza

Wien-Zürich 2001, 19-40; A. García-Plaza, “Una fe escatológica y sobrenatural, pero en viva tensión dialéctica”, *Burgense* 46 (2005) 511-526.

²⁶ Cf. Peterson, *Offenbarung Jesu Christi. Kapitel 1-10 (1936/37)*, AS IV, 143-183; Id., *Zeuge der Wahrheit*, AS I, 93-129, pp. 105-117.

²⁷ “In diesem Falle wird nicht mehr die Welt des Menschen, sondern ‘das Mysterium des Menschensohnes’ zum Gegenstand der Offenbarung” (Ib., 144). “Nicht der historische Jesus, sondern der Menschensohn ist der Inhalt des Glaubens” (Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 262).

²⁸ Cf. Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 145-147; Id., *Auslegung des Lukasevangeliums (Lk 1, 1-9, 48)*, AS V, 1-400, pp. 354-365. Sobre los aspectos cristológicos de la teología petersoniana cf. S. Dücker, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistgeschichtlichen Stellung Erik Petersons*, Münster 1999, 148-153; Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt...*, 64-84; A. Robben, *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson*, Würzburg 2007, 57-108; Urbarri, “Die systematische Stellung der Auferstehung...”, 116-122.

humana y participa de la condición de hombre. En segundo lugar, hace referencia a su procedencia del cielo. Es el Hijo del Hombre no meramente por ser hombre, sino porque es el que viniendo del cielo se ha hecho hombre²⁹.

Su realidad humana hace que el Hijo del Hombre sea visible y, por tanto, que la cristología se entienda como “contemplativa”, en el sentido de que se ve a Cristo. Peterson explica que el redentor de los mandeos o el Hijo del Hombre de Daniel son símbolos de algo espiritual. Pero el Evangelio no presenta un símbolo, sino una figura corporal, que, como toda realidad corpórea, puede verse. Por tanto, “el ‘Hijo del Hombre’ es una persona dotada con un cuerpo verdaderamente humano, que se puede ver tan realmente como la serpiente de bronce en el desierto”³⁰.

El título de Hijo del Hombre hace referencia a una manifestación gloriosa. En toda la vida de Jesús acontece la revelación de Dios, pero de forma, por así decir, “privada”, hasta el momento en que esta revelación alcanza una dimensión “pública”. Esta publicidad tiene lugar en su entronización tras su ascensión al cielo³¹. Peterson considera que las imágenes apocalípticas y escatológicas se sirven de la analogía de las formas políticas. Como el emperador romano se hace ver públicamente en su trono y rodeado de su corte, así el Hijo del Hombre revela su gloria y su poder en su subida al trono celeste. Entonces Cristo se manifiesta públicamente como el Hijo del Hombre.

²⁹ “Doch nehmen wir jetzt einmal an, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Mund Jesu bezeichne den Mensch gewordenen Menschensohn, würde sich daraus etwa die Notwendigkeit von Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschensohnes ergeben?” (Peterson, *Auslegung des Lukasevangeliums...*, 361).

³⁰ Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 147-148. Por eso, Peterson habla de una “anschauliche Christologie” (Ib., 147-149).

³¹ Ya en su tesis doctoral Peterson apuntaba esta idea destacando que en los relatos de milagros falta la aclamación, que es signo de reconocimiento público. “Das Fehlen der Akklamation in der Wundererzählung der Evangelien hat doch wohl noch einen tieferen Grund. Dem Leben Jesu fehlt die Öffentlichkeit, die in der Publizitätsbeurkundung der Akklamation zum Ausdruck gelangt. Es ist μυστήριον im Sinne von 1.Kor. 2, 7ff. Um so bedeutsamer wird dann freilich der Wechsel, der den zum Himmel Gefahrenen in der ἐκκλησία mit der Κύριος-Akklamation grüßt (Phil. 2, 11)” (Id., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken ‘Ein-Gott’-Akklamation*, AS VIII, 319). Cf. Ib., 193-195. Sobre la relación entre publicidad y el “tiempo de Jesús” cf. Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 278-281.

Por la cruz y la resurrección Jesús todavía no se convierte en el Hijo del Hombre daniélico, sino sólo por su ascensión al cielo, por aquella ὑπερῴψωσις que Pablo ha descrito en Flp 2³².

Cristo es elevado sobre todo poder y de esta manera se revela su señorío cósmico³³, y en cuanto Señor es una “persona pública”³⁴. Así, con Cristo irrumpe en el mundo el nuevo eón. No está claro en el pensamiento de Peterson cuándo comienza exactamente este nuevo eón. Dice que para los judíos comienza con la entrada de Jesús en la sinagoga de Nazaret. En otra ocasión afirma que acontece con la revelación del Hijo del Hombre o con la subida de Jesús a Jerusalén. También pone su inicio en la muerte y resurrección del Hijo del Hombre y, por supuesto, en su ascensión al cielo, inaugurando la ciudad celestial³⁵. Esta imprecisión refleja que en el pensamiento de Peterson el misterio de Cristo tiene una unidad y actúa, por así decir, como un todo. El final del desarrollo histórico, con su ascensión al cielo y entronización a la derecha del Padre y su aún pendiente parusía, ofrece el sentido y el criterio para entender el acontecimiento de Cristo. Es la situación actual en la que Cristo se encuentra y la que determina la historia del hombre. Por eso, se entiende la insistencia en la glorificación y en el señorío celeste del Hijo del Hombre sobre el cosmos, que ha significado la irrupción de un tiempo nuevo, el tiempo de Dios y de Cristo, el tiempo escatológico.

Y ante el Hijo del Hombre se comprende el ser del hombre. Para responder a la pregunta “¿Qué es el hombre?” Peterson se sumerge, una vez más, en los relatos bíblicos. Ante Jesús se desvela quién es el hombre. Jesús cura enfermos, expulsa demonios, perdona pecados y considera dichosos a los pobres, con los que se identifica y en cuyas manos se pone. A partir de esta realidad se presenta al hombre como enfermo, poseído, pecador y pobre. En el encuentro vivo con Jesús el hombre se constituye a sí mismo.

³² Id., *Auslegung des Lukasevangeliums...*, 363.

³³ Cf. Id., *Der Name über allen Namen (Phil 2, 6-11)*, AS VII, 451-457.

³⁴ Id., *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2010, 45.

³⁵ Cf. G. Uríbarri, “Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson”, en: Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit...*, 193-216, pp. 204-205. Stefan Dückers explica que Peterson considera muy pocas veces los acontecimientos concretos de la vida de Jesús, pues pone su foco de atención, más bien, en la totalidad de su misterio. Cf. Dückers, *Pathos der Distanz...*, 149.

El hombre se constituye, por tanto, a partir del Hijo del Hombre. Que el hombre está enfermo, lo está en relación con el que cura la enfermedad. Que está poseído, lo está en relación con el que expulsa los demonios. Que es un pecador, lo es en relación con el que perdona los pecados. Que es pobre, lo es en relación con el que se hizo pobre por nosotros. Pero que el hombre sea hombre, lo es en relación con el que ha superado al hombre. El Hijo del Hombre, que se puso en manos de los hombres, es quien ha superado al hombre y en esta superación ha superado igualmente la pregunta: '¿Qué es el hombre?'. Desde entonces toda pregunta antropológica es todavía únicamente una pregunta provisional, que encuentra respuesta y fin en la cristología³⁶.

En esta relación salvífica se muestra el misterio de Cristo, ante el que el hombre se descubre a sí mismo. No se trata sólo de una relación externa o de algo que el hombre simplemente recibe de Cristo. El hombre participa del nuevo eón que Cristo inaugura al ser insertado en él a través de los sacramentos. Principalmente el bautismo significa para el hombre pasar del antiguo eón del mundo y del pecado al nuevo eón de Cristo, pues en él se transmite de forma objetiva el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo³⁷. Se da, pues, una transformación antropológica, por la que el hombre se incorpora al señorío de Cristo, recibiendo el vestido bautismal. La idea del vestido es significativa para la antropología petersoniana. Está relacionada con la corporalidad y lo que significa el cuerpo, contra todo gnosticismo³⁸. La corporalidad paradisiaca no necesitaba vestido; pero tras el pecado la corporalidad adamítica necesita cubrirse con el vestido. En el bautismo el hombre es incorporado a la nueva realidad iniciada por Cristo, por lo que recibe una vestidura nueva, el vestido bautismal. Y la corporalidad pneumática, propia de la vida celeste, se expresa con la vestidura blanca en el templo celestial³⁹.

³⁶ Peterson, *Was ist der Mensch?*, AS I, 131-139, p. 138.

³⁷ Id., *Der Brief an die Römer*, AS VI, 175-196.

³⁸ "Wie erklärt sich nun die Erscheinung dieses Typs des desinkarnierten Menschen, der der gnostische Mensch ist? Ich glaube, daß der 'entfleischlichte' Mensch die häretische Antwort auf den 'fleischgewordenen' Gott ist" (Id., *Der Hass weder das Fleisch. Versuchung und Fall durch die Gnosis*, AS II, 39).

³⁹ Cf. Id., *Der Brief an die Römer...*, 179-188; Id., *Offenbarung Jesu Christi...*, 207-208; Id., *Theologie der menschlichen Erscheinung*, AS II, 3-6; Id., *Theologie des Kleides*, AS II, 10-19; Id., *Theologie der Kleidung...*, 20-27.

El Hijo del hombre, desde el que se entiende lo que es el hombre, ha traído a la historia la novedad escatológica, revelando la realidad viva y transformadora de la presencia de Dios, que inaugura el nuevo y definitivo eón. Se ha abierto el cielo y el mundo está ante el señorío de Cristo y ante la fuerza transformadora de la eternidad.

c) Tiempo y escatología

Con Cristo ha irrumpido en la historia el tiempo de Dios, por lo que se ha producido una novedad escatológica. Frente al eón antiguo ha aparecido el nuevo eón del señorío de Cristo. Se da un cambio de eones, que no será definitivo hasta la parusía. Desde la venida de Cristo hasta su segunda venida en gloria se da el “tiempo escatológico”, que Peterson define de la siguiente manera:

Llamo ‘tiempo escatológico’ al tiempo que comenzó con la primera venida de Cristo y que termina con su segunda venida. Lo llamo así porque este tiempo está orientado, en un sentido específico, al fin *Idas* ζσχατονι. Para el concepto de tiempo escatológico remito a Hebr 1, 1, según el cual Dios ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. Así dice también el Gelasianum: quod in fine saeculorum pascha nostrum immolatus est Christus *led.* Wilson, p. 82l. Los ejemplos se podrían multiplicar fácilmente⁴⁰.

Se trata del “tiempo de Dios”, que ha llegado con la encarnación del Logos y sustituye en el poder al “tiempo del mundo”⁴¹, el cual está superado en su raíz, aunque todavía no ha sido eliminado. La referencia a Hb 1, 1 hace entender que en Cristo ha acontecido la revelación divina de forma definitiva. Tiene un sentido escatológico y significa la irrupción del poder de Dios, que desenmascara y quita su fuerza al eón antiguo. Ahora el poder está en el nuevo eón, que ha irrumpido con fuerza. Esto ha acontecido en la subida de Cristo al trono celestial, haciéndose públicamente manifiesto su poder y su gloria. Así se muestra que la escatología se entiende en analogía con la publicidad política. La entronización de Cristo implica que Él es el Señor y tiene el poder, y que esto se manifiesta públicamente ante el antiguo eón.

⁴⁰ Id., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, AS I, 141-174, p. 173, n. 30. Cf. K. Anglet, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995, 222-240; Uríbarri, “Der neue Äon bricht im alten an...”, 193-216.

⁴¹ Id., *Die Kirche aus Juden und Heiden...*, 154.

Allí precisamente ha vencido el πνεῦμα y ha resucitado al Cristo muerto y lo ha conducido desde el mundo de los muertos, sobre la tierra y a través del cielo, hasta el trono de Dios. La entronización es, por consiguiente, el término de una victoria alcanzada en los infiernos. Con la entronización queda realizada nuestra redención; con ella termina la posibilidad de señorío del antiguo eón; con ella comienza el nuevo eón y también la Iglesia, a través de la que Cristo reina en el nuevo eón⁴².

El tiempo escatológico, por tanto, es el tiempo con Cristo. Su acceso al trono de la gloria significa que es el Señor der cosmos y la publicidad de este señorío conlleva un estado nuevo, caracterizado por el paso del antiguo al nuevo eón, que es el que determina ahora el tiempo. La subida del Hijo del Hombre al trono celestial tiene como consecuencia el final de todo poder mundano-político. Cristo es el único rey y el único poder que decide el destino de la historia⁴³. Y en este sentido, frente al antiguo eón y a los poderes mundanos que lo representan, es un tiempo de decisión. El hombre ha de decidirse ante Cristo, que reina y muestra su gloria, dejando el eón viejo y participando del nuevo, en el que reina la justicia de Dios. Se trata, pues, del tiempo de la Iglesia, a través de la cual el nuevo eón se hace presente en el antiguo para trascenderlo. En el tiempo escatológico se da una “transcendización” (Transzendierung)⁴⁴. Se trata de una transformación del hombre viejo hacia el hombre nuevo, de lo carnal a lo pneumático, de lo natural a lo sobrenatural, de lo histórico a lo escatológico, del culto terrenal al culto celestial, del imperio romano al Reino de Dios, del César romano a Cristo-Kyrios, del cuerpo terrenal al cuerpo resucitado⁴⁵.

⁴² Id., *Der Brief an die Römer...*, 13. Cf. Id., *Zeuge der Wahrheit...*, 108. Cf.

⁴³ Id., *Christus als Imperator*, AS I, 83-92; Id., *Zeuge der Wahrheit...*, 117-126. Cf. Ch. Schmidt, *Die theologische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*, München 2009, 113-142. A. Christophersen, “Political Theology Questioned: Erik Peterson’s Concept of Eschatology”, en: D. Patte – C. Greenholm (Eds.), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical-Theological Trajectory*, London-New Delhi-New York- Sydney 2013, 143-160.

⁴⁴ En cierta ocasión, en su tratado de angeleología, donde aparece profusamente la idea de la “transcendización”, Peterson habla de una “eschatologische Transzendierung” (Peterson, *Von den Engeln*, AS I, 195-243, p. 206). Se entiende a lo que Peterson apunta con este concepto, aunque –hasta donde yo conozco– nunca se detiene a explicar con precisión lo que significa.

⁴⁵ Urbarri, “Der neue Äon bricht im alten an...”, 207-209.

Este planteamiento supone una determinada concepción del tiempo, que Peterson no ha explicitado. Hay un tiempo histórico, del mundo, en medio del que irrumpe la eternidad y muestra su poder transformador. Hasta que esta revelación definitiva del poder eterno de Cristo se muestre en la parusía, se da el tiempo escatológico como el tiempo de Dios que ha irrumpido en el antiguo eón, ha vencido su poder y lo ha superado, aun cuando todavía no haya pasado totalmente. El tiempo escatológico supone, pues, una lucha eónica, en la que la victoria ya está decidida, pero todavía no se ha realizado plenamente.

Esta concepción teológica del tiempo tiene sus consecuencias para entender la historia concreta y la vida de los hombres. La realidad presente está marcada por lo que Peterson llama la “reserva escatológica” (*eschatologische Vorbehalt*). Ésta es una formulación original de nuestro autor, que ha traspasado su pensamiento y ha influido decisivamente en la teología del siglo XX, si bien no siempre expresando exactamente lo que Peterson pretendía decir. Aunque ya había utilizado el término en sus lecciones sobre la mística en Gotinga (1924), es en sus lecciones sobre la *Carta a los Romanos* (1925 y 1927/28) donde este término técnico aparece más a menudo y es formulado con más claridad. Así lo explica:

Hay que mantener como realmente decisivo para el concepto de sacramento que aquí aparece algo que quiero llamar la reserva escatológica. Con ello entiendo que aquí se cumple *no* completamente el paralelismo –por ejemplo en Rom 6, 7– entre muerte y resurrección en el acontecimiento del bautismo: que ciertamente se dice que hemos muerto al pecado cuando morimos con Cristo en el bautismo, pero que al mismo tiempo no se dice que hemos resucitado con Cristo, sino que *vamos* a resucitar con Cristo⁴⁶.

⁴⁶ Peterson, *Der Brief an die Römer...*, 185. “Der πνεύμα-Gedanke wurzelt also in dem Sachverhalt, daß Christus zwar von den Toten durch Kraft des πνεύμα auf-erweckt ist, daß wir aber noch nicht von den Toten auferstanden sind, sondern der Leibesauf-erstehung noch harren. Wir sind zwar im πνεύμα, das heißt in dem πνεύμα, das zum Auferstehungsleib Christi hinzugehört, aber wir selber sind noch nicht im pneumatischen Auferstehungsleib. Mit anderen Worten: Der ganze πνεύμα-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen” (Ib., 238). Los otros textos donde aparece el término están en: Ib., 228, 243, 293. También lo utiliza en: Id., *Ekklesia...*, 44. Cf. G. Uríbarri, “La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-960)”, *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 29-105. Sobre las lecciones petersonianas sobre la *Carta a los Romanos* cf. F.Hahn, “Exegetische und theologische Aspekte der Römerbriefvorlesungen”, en: Peterson, *Der Brief an die Römer...*, XIV-XXIII. E. Lohse, “‘Heilsgeschichte’ im

Se da, pues, como un desfase entre Cristo y nosotros: Él ya ha resucitado y nosotros todavía no. La reserva escatológica supone una participación en el nuevo eón traído por Cristo, pero también la espera de la realización plena de la obra de Cristo. Ésta no está completa, pues su misterio incluye la parusía, con la resurrección de la carne y el juicio universal. En este entretiem po se sitúa la historia en la que ha irrumpido la novedad escatológica, el hombre que ha recibido el bautismo y la Iglesia que ha de representar el nuevo eón en el antiguo, pues aquél sólo puede ser representado en éste. Hay, por tanto, un dilema entre la tierra y la ciudad celestial, desde el punto de vista espacial, y una lucha de eones, desde el punto de vista temporal⁴⁷. No se entiende esta lucha como una sucesión de distintos tiempos: el natural, caracterizado por el pecado; el escatológico, marcado por el señorío de Cristo; y el del final de los tiempos. Entre estos diversos tiempos hay conexiones e interacción. De ahí que se dé lucha y transformaciones eónicas. Esta situación crítica y dramática es una de las características de la reserva escatológica bajo la que se encuentra la realidad presente.

Estas ideas sobre el tiempo escatológico y la reserva escatológica son claves para entender la comprensión que Peterson tiene de la Iglesia, en la que se muestra claramente la dinámica encarnatoria de su pensamiento.

d) Iglesia y liturgia

En medio de las discusiones confesionales de su tiempo, Peterson pretende descubrir el concepto de Iglesia presente en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva. Considera que la primera Iglesia asumió el término técnico "*Ecclesia*" para designarse a sí misma. En la democracia griega y en la Roma imperial la *Ecclesia* es la asamblea de los ciudadanos de pleno derecho de una ciudad. Por tanto, es una institución civil, con forma jurídica, que existe en el contexto de una ciudad ("*polis*"). En el tiempo de la Roma impe-

Römerbrief. Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson", en: Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit...*, 85-100; R. Penna, "Erik Peterson, Der Brief an die Römer. Eine kritische Annäherung", en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 245-257.

⁴⁷ En este sentido espacio-temporal entiende Peterson la relación entre cosmos y eón. Son conceptos paralelos, y porque se refieren a una misma realidad escatológica, puede hablarse del "cosmos eónico". Cf. Peterson, *Kosmos und Äon*, AS VII, 416-440.

rial la asamblea confirmaba las decisiones del procónsul o de otras autoridades políticas, por lo que en la *Ecclesia* siempre se supone la presencia y la autoridad de instancias superiores, tanto la institución del Consejo como los funcionarios imperiales. En estas características institucionales y jurídicas se manifiesta que la *Ecclesia* tiene una dimensión pública, frente a las asociaciones de carácter privado. Además está relacionada con el culto, como se refleja en la estructura arquitectónica del lugar de reunión (“*ecclesiasterion*”). En el centro está situado el altar⁴⁸.

La *Ecclesia* cristiana también está relacionada con una ciudad, con la ciudad celestial. Como se refleja en Heb 12, 22-24, la Jerusalén celestial es la verdadera Sion. En ella tiene lugar una asamblea festiva, en la que los cristianos pueden participar y con la que ya están en relación. Pertenecen a esa Jerusalén de arriba, “nuestra madre” (Gal 4, 26; cf. Flp 3, 20). Los bautizados son ciudadanos de pleno derecho del cielo, por eso pertenecen a la *Ecclesia*, que es una institución de la ciudad celestial⁴⁹.

La *Ecclesia* se da sólo en la forma de una institución con carácter público y formas jurídicas. De ahí que está situada en el ámbito del derecho y tiene una referencia originaria a la esfera política, de cuyas instituciones se sirve y cuya simbología utiliza. Peterson considera que esto se percibe en las aclamaciones litúrgicas y en los sacramentos, que distingue radicalmente de las celebraciones de los misterios. Éstas tienen lugar en una asociación privada como una forma de recuerdo que haría presente una realidad. Por el contrario, la celebración eucarística cristiana tiene lugar en la basílica, donde está el altar público, y consiste no en recordar, sino en compartir el Cuerpo y la Sangre de Cristo⁵⁰. Peterson insiste en que las formas litúrgicas cristianas han de entenderse en relación con la liturgia oficial del Estado. Habría que entenderla, pues, en el contexto de la “acción pública exigida por el derecho estatal”⁵¹ y en alternativa a ella, pues la verdadera ciudadanía es la del cielo y la ley que está vigente en el nuevo eón es el derecho divino. De aquí se desprende una relativización del poder político y la crítica a todo absolutismo en el ámbito político.

⁴⁸ Id., *Ekklesia...*, 15-20. Cf. Id., *Heis Theos...*, 177-180. 322-323.

⁴⁹ Id., *Ekklesia...*, 46.

⁵⁰ Cf. Ib., 26.

⁵¹ Ib., 47.

Por otra parte, la *Ecclesia* supone siempre la relación con instancias superiores de autoridad. En las asambleas estaban presentes ciudadanos y autoridades, y los ciudadanos debían manifestar el “consensus populi”, lo cual se hacía a través de aclamaciones, que estaban reguladas jurídicamente. En ellas Peterson descubre la relación entre lo espiritual y lo jurídico, que están relacionados y no se pueden separar. La aclamación es una muestra de entusiasmo colectivo, por lo que expresa una dimensión espiritual; pero están reguladas jurídicamente, mostrando la dimensión pública esencial a la asamblea ciudadana⁵². En el ámbito eclesial se dan también aclamaciones, principalmente en contextos litúrgicos. Peterson destaca el “¡Amén!” en la celebración de la Eucaristía, con el que el pueblo manifiesta su acuerdo y su participación en la oración; la aclamación “¡Es digno!” en la elección de un obispo; y el grito “¡Hágase!” (fiat) en el acto de excomunión de un pecador⁵³. La *Ecclesia* no pronuncia la oración eucarística ni elige al obispo ni decide la expulsión de un pecador, pero ha de manifestar su asentimiento y confirmar la decisión. Las instancias superiores deciden, pero no actúan separadas del pueblo, sino contando con él y solicitando su confirmación.

Desde aquí considera Peterson el papel de los Apóstoles y de la autoridad apostólica. Sin duda, la apostolicidad es uno de los temas centrales –a la vez luminoso y controvertido– del pensamiento de nuestro autor⁵⁴. Explica que los Apóstoles son el fundamento de la ciudad de Dios y Cristo es la piedra angular. Así se constituye

⁵² Cf. Id., *Heis Theos...*, 141-145.

⁵³ Cf. Id., *Ekklesia...*, 24. Id., *Der erste Brief an die Korinther...*, 166-177.

⁵⁴ Sobre la idea de Iglesia de Peterson cf. A. Stolz, “Das Problem der Kirche in den Schriften Erik Petersons”, *Hochland* 31 (1933-34) 458-465; Dückers, *Pathos der Distanz...*, 218-227; Th. Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Innsbruck-Wien 2002, 62-68; B. Nichtweiß, “Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons”, en: Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit...*, 164-192; Id., “Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte”, en: Peterson, *Ekklesia...*, 111-151; H.-U. Weidemann, “Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 39 (2010) 630-344; Id., “Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson”, en: Peterson, *Ekklesia...*, 152-195; Th. Ruster, “Das kirchliche Amt in der Theologie Erik Petersons”, en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 161-181; K. Lehmann, “Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession. Kleines Fragment aus dem Gespräch mit Erik Peterson über die heutige ökumenische Verständigung”, en: Peterson, *Ekklesia...*, 196-215. R. Mielke, *Eschatologische*

la *Ecclesia*. No se da una fundación de ésta, ya que sólo la ciudad puede ser fundada. Respecto a la *Ecclesia* se trata de una constitución (*Konstituierung*)⁵⁵. Se trata de una constitución apostólica. Cristo y los Apóstoles forman un conjunto y, en cuanto tal, representan el nuevo eón en el antiguo y son el fundamento de la Iglesia.

Según Peterson, “los Doce” se convierten en Apóstoles en el momento en el que el Espíritu los conduce de los judíos a los gentiles. En cuanto que se dirigen a los gentiles, con una dimensión universal, y son movidos por la acción del Espíritu, los “Doce”, que han sido elegidos y enviados con autoridad por Cristo, son Apóstoles. Esto implica que la Iglesia es el verdadero Israel, pues no se constituye por la pertenencia “carnal” a un pueblo, sino que se asienta en la elección y la promesa divinas, que son espirituales y sobrenaturales. Y este ir a los gentiles muestra también que la Iglesia está formada por judíos y gentiles. La ciudadanía viene mediante la fe y a través del bautismo.

Peterson también insiste en que la Iglesia tiene su lugar en el tiempo escatológico. Porque la venida en gloria de Cristo no ha sucedido de forma inmediata, ha aparecido el tiempo de la Iglesia, caracterizado por la tensión escatológica. Esto ha sido propiciado porque los judíos no reconocieron a Jesús y no se convirtieron. Su falta de fe –en opinión de Peterson– ha retrasado el final del mundo y Dios espera con paciencia su conversión para llevar a plenitud la obra de salvación en la parusía de Cristo⁵⁶. Peterson presenta estas ideas en forma de tesis:

- 1ª tesis: “*Hay Iglesia sólo bajo el supuesto de que los judíos, como pueblo elegido por Dios, no llegaron a creer en el Señor. Al concepto de Iglesia pertenece que es esencialmente Iglesia de gentiles*”.
- 2ª tesis: “*Hay Iglesia sólo bajo el supuesto de que la venida de Cristo no está inmediatamente próxima, que, con otras palabras, la escatología concreta está inactiva y en su lugar ha aparecido la ‘doctrina sobre los novísimos’*”.

Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson, Göttingen 2012.

⁵⁵ “Gegründet wird die Stadt Gottes auf den Fundamenten der zwölf Apostel und auf dem Eckstein Christus, in der Stadt Gottes kommt es dann erst zur Konstituierung dessen, was wir *ekklesia* nennen” (Peterson, *Ekklesia...*, 40-41).

⁵⁶ Cf. Peterson, *Ekklesia...*, 90-92; Id., *Die Kirche aus Juden und Heiden...*, 141-174; Id., *Die Kirche*, AS I, 245-257; Id., *Die Kirche aus Juden und Heiden (II)*, AS II, 125-136; H. U. von Balthasar, *Teodramática*, Madrid 1993, vol. III, 331-407.

3ª tesis: “Hay Iglesia sólo bajo el supuesto de que los doce apóstoles fueron llamados en el Espíritu Santo y movidos por el Espíritu Santo tomaron la decisión de ir a los gentiles”⁵⁷.

Los Apóstoles tienen una función permanente y fundante, por lo que son insustituibles. Sin embargo, tienen sucesores, cuya autoridad está legitimada por los mismos Apóstoles, que a su vez fueron legitimados por Cristo. Aquí se encuentra el origen teológico e histórico de la sucesión apostólica de los obispos, que portan la autoridad que Cristo mismo otorgó a la Iglesia. Por tanto, la apostolicidad de la Iglesia se concreta en la sucesión apostólica. A ella pertenece la autoridad canónica y el derecho canónico que los obispos formulan. Por supuesto, en coherencia con lo expuesto anteriormente, los obispos no actúan simplemente sobre el pueblo, sino como miembros de la Iglesia y contando con el “consensus populi”⁵⁸. Peterson piensa que la autoridad de Cristo, la apostolicidad de la Iglesia y el derecho canónico están intrínsecamente relacionados.

Ahora comprenden mejor por qué la Iglesia antigua siempre nombró la *enseñanza* apostólica junto a la autoridad apostólica. Sólo en la conexión de ambos conceptos se refleja la autoridad de Cristo. Y de ello se deduce la imposibilidad de separar lo canónico del concepto de Iglesia. Quien cuestiona el derecho canónico, cuestiona la apostolicidad de la Iglesia, y quien cuestiona la apostolicidad de la Iglesia, cuestiona con la apostolicidad de la Iglesia al mismo tiempo la autoridad de Cristo⁵⁹.

Así pues, la apostolicidad de la Iglesia incluye inseparablemente lo espiritual y lo canónico. La autoridad de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo llevan a decisiones concretas y son el fundamento para la regulación canónica de la Iglesia, la cual se entiende desde el hecho de la sucesión apostólica. Además, la apostolicidad de la Iglesia incluye otra dimensión irrenunciable, que es el martirio y

⁵⁷ Peterson, *Die Kirche...*, 247. 248. 250.

⁵⁸ “Darf der Bischof alles ohne die *ekklesia* machen? Ich glaube nicht. Es ist mir auch kein Beispiel dafür aus der Altertum bekannt. Wie in der antiken Vereinen der Vertreter nicht selbständig dem Vertretenen gegenübersteht, vielmehr ein Teil desselben ist, so gilt das Gleiche vom Bischof in seinem Verhältnis zur *ekklesia*. In jeder seiner Handlungen will und handelt er für sich als Mitglied der *ekklesia*, aber gleichzeitig auch als Vertreter der anderen Mitglieder der *ekklesia*” (Peterson, *Ekklesia...*, 70).

⁵⁹ *Ib.*, 81.

el testimonio⁶⁰. El concepto de mártir está en entrañable relación con el de apóstol y pertenece necesariamente a la realidad de la Iglesia. Es parte de su apostolicidad. Y por otra parte, en la teología del martirio también se muestra la conexión que se da en la Iglesia entre lo espiritual-escatológico del Reinado de Cristo y su manifestación pública.

Cristo es el modelo del martirio. Él es el que “da testimonio de la verdad” (Jn 18, 37) y, por tanto, el “Testigo fiel” (Ap 1, 5). En su ofrenda y, sobre todo, en su ascenso al trono celestial ha comenzado el nuevo eón y se manifiesta su señorío, desenmascarando la mentira y la oscuridad del mundo y abriendo la visión hacia la realidad celeste. Cuando Jesús envía a los Apóstoles les anuncia que habrán de dar testimonio ante los judíos y ante los gentiles (cf. Mt 10, 18). Ellos participan del martirio de Cristo, así como quienes reciben el carisma del martirio. El mártir revela la pretensión de publicidad de la Iglesia, del nuevo mundo venidero que llega y del señorío de Cristo. En el martirio se abre el cielo ante el testigo de la verdad y puede ver al Hijo del Hombre, como se relata en el martirio de Esteban (cf. Hch 7, 56)⁶¹. Como Jesús dio testimonio ante Pilato, el representante del antiguo eón, así también el mártir testimonia que el Reino de Dios no es de este mundo (cf. Jn 18, 36) y en su sufrimiento manifiesta la victoria del señorío de Cristo sobre el antiguo eón. Esta dimensión escatológica del martirio incluye la necesidad de tener que decidirse ante Cristo, confesándolo o negándolo delante de los hombres (cf. Mt 10, 32-33), en lo que se muestra la situación “crítica” del tiempo escatológico. Hay que tomar una decisión.

El martirio es un carisma en la Iglesia. El mártir no sufre por Cristo, sino “con Él”, como miembro de su Cuerpo místico⁶². Y todo cristiano participa de esta dimensión martirial de la Iglesia. Sin embargo, no todos los cristianos reciben el carisma de sufrir y morir físicamente como testigos de la verdad. Junto a esta vocación específica está –según explica Peterson– la ascética cristiana. A través de ella se vive la inserción bautismal en la muerte y la resurrección

⁶⁰ Sobre el martirio cf. Id., *Zeuge der Wahrheit...*, 93-129; Id., “Apostel und Zeuge Christi”, AS II, 63-94; Id., “Martirio e Martire”, *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1952, vol. VIII, 233-236; Dückers, *Pathos der Distanz*, 163-190; Robben, *Märtyrer...*, 55-156; S. Heid, “Zeugenschaft und Martyrium bei Erik Peterson. Biblische Grundlegung – hagiographische und liturgische Ausfaltung”, en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 383-400.

⁶¹ Cf. Peterson, *Zeuge der Wahrheit...*, 102.

⁶² Cf. Ib., 102-103.

de Cristo, mediante la mortificación de las pasiones y la superación del vicio y del pecado, progresando en la vida nueva de la fe y acogiendo la transformación existencial en el Espíritu Santo⁶³.

Así pues, en el martirio se expresa la publicidad de señorío de Cristo y del nuevo eón que con Él ha irrumpido. Esta publicidad y la dimensión escatológica de la Iglesia también se muestran de forma particular en la liturgia, donde aparece la Iglesia.

El cristianismo antiguo ciertamente no conoce el concepto de Iglesia como una persona jurídica. La Iglesia está presente cuando se reúne, ya sea para los actos de culto, ya sea para decisiones conciliares. Pero la reunión de la Iglesia siempre está acompañada por la aparición de aquellos ángeles que, viniendo de la ciudad celestial, otorgan a la Iglesia su carácter de una magnitud pública⁶⁴.

En la liturgia cristiana se manifiesta de forma especial la relación de la Iglesia con la ciudad celestial, pues significa una participación en la liturgia que tiene lugar en la Jerusalén celeste ante el trono de Dios (cf. Hb 12, 22-24)⁶⁵. Esta posibilidad quedó abierta con la subida de Jesús al cielo. La gloria de Dios ya no está en el Templo de Jerusalén ni sólo en la tierra (cf. Is 6, 3), sino en el Cuerpo de Jesús, por el que la misma gloria de Dios ha puesto su tienda en medio del mundo y, por eso, en la liturgia se proclama que “el cielo y la tierra están llenos de tu gloria”. Su ascensión y entronización significan la victoria del nuevo eón, la fundación una ciudad nueva y que la gloria de Dios va a esa nueva ciudad. La presencia gloriosa del Logos encarnado en el cielo hace posible la participación de

⁶³ Cf. Ib., 103-104.

⁶⁴ Id., *Von den Engeln...*, 223.

⁶⁵ Sobre la concepción petersoniana de la liturgia cf. Id., *Ekklesia...*, 46-52; Id., *Von den Engeln...*, 195-243; Id., *Die Kirche...*, 245-257; Id., *Über die heiligen Engel*, AS II, 115-121; Id., “Giudaismo e cristianesimo. Culto guidaico e culto cristiano”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1 (1965) 367-391; Th. Ruster, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005, 160-171; B. Nichtweiß, “... die liturgische Funktion meines Herzens’. Erik Petersons Beitrag zur Liturgiewissenschaft”, *Revista Española de Teología* 68 (2008) 297-316; Id., “Erik Peterson (1890-1960)”, en: B. Kranemann – K. Raschzok (Hgg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts*, Münster 2011, vol. II, 917-926; M. Meyer-Blank, “Versunken in die himmlische Schau’. Petersons liturgische Theologie in der Bonner Zeit (1924-1929)”, en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 439-457; A. Gerhards, “Himmlische Liturgie - vernunftgemäßer Gottesdienst. Eine Relecture von *Sacrosanctum Concilium* 8 im Licht der liturgischen Theologie Erik Petersons”, en: Caronello (Hg.), *Erik Peterson...*, 459-474.

toda la creación en la liturgia celestial⁶⁶, que adquiere una dimensión cósmica y escatológica. La liturgia de la Iglesia, entonces, es una participación en la liturgia que tiene lugar en el cielo. Esto lo explica Peterson destacando el papel de los ángeles en la liturgia⁶⁷. Los ángeles ofrecen continuamente a Dios un culto, en el que participa la Iglesia, que se incorpora al orden de la jerarquía celestial.

A la vez, Peterson muestra que también los ángeles participan en la liturgia terrestre. Analiza diversos formularios sacramentales y constata que en la bendición del agua bautismal, así como en el acto de bautismo, en la Eucaristía, en el sacramento de la penitencia y del matrimonio, en la consagración episcopal y en el sacramento de la unción los ángeles están presentes, se los invoca y se es consciente de su participación en la liturgia. Asimismo están presentes en el canto conventual de los salmos y en la oración⁶⁸. Nuestro autor insiste en que se da una relación más estrecha de lo que se piensa entre la Iglesia y los ángeles. Éstos no sólo pertenecen a Dios Padre, a Cristo y al Espíritu Santo, sino también al hombre, que al asemejarse a ellos profundiza en su propio ser. “Pues el hombre -afirma Peterson- existe siempre saliendo de sí mismo, por lo que se acerca o al ángel o al demonio”⁶⁹.

Los ángeles, pues, participan en la liturgia de la Iglesia. Esto pone de manifiesto dos ideas en las que Peterson insiste constantemente⁷⁰. En primer lugar, muestran que el culto cristiano es algo público. Con Cristo están siempre presentes los ángeles, como con un personaje público aparece su corte. En la liturgia no se trata de algo íntimo o privado, ni de una experiencia personal, sino de algo público, estructurado jurídicamente, y que ha de ser realizado. Y en segundo lugar, se pone de manifiesto que la Iglesia y el culto cris-

⁶⁶ Cf. Peterson, *Von den Engeln...*, 208-213. Sobre la participación en la liturgia celestial cf. Id., *Tomas von Aquin...*, 162-165; Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 189-191.

⁶⁷ En su tratado sobre los ángeles pretende mostrar que “alle Kulthandlungen der Kirche wären dann entweder als ein Teilnahme der Engel am irdischen Kult, oder umgekehrt, aller irdische Kult der Kirche wäre als ein Teilnehmen an dem Kult, der Gott im Himmel von den Engeln dargebracht wird, zu verstehen” (Id., *Von den Engeln...*, 199). Tras analizar minuciosamente algunos textos bíblicos y litúrgicos, concluye que tanto la Sagrada Escritura como la Tradición confirman estas tesis.

⁶⁸ Cf. Ib., 218-222.

⁶⁹ Ib., 228. Sobre los ángeles cf. Id., *Über die heiligen Engel...*, 115-121; Id., *Tomas von Aquin...*, 145-167.

⁷⁰ Cf. Id., *Von den Engeln...*, 230. Cf. Ib., 202. 214. 221. 223.

tiano están en relación con la esfera del poder político. La asunción de su lenguaje y su simbología significan una “transcendización” de lo político y una crítica de todo poder mundano, ya que el auténtico señorío es el de Cristo. Esto acontece de forma pública en la liturgia.

4. UNA LÓGICA TEOLÓGICA: ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA?

La dinámica de la encarnación se muestra en los diversos aspectos que Peterson aborda, pero se expresa de una manera singular en su explicación de lo que es la teología, que es determinante para comprender el fondo de los pensamientos de nuestro autor.

En diálogo con la teología dialéctica de Barth y con la comprensión existencial de Bultmann, Peterson presenta su idea de la teología en su tratado *¿Qué es teología?*⁷¹. Considera que la teología es posible sólo gracias al hecho de la encarnación del Logos divino.

Sólo bajo el supuesto de que Dios se ha hecho hombre y a través de ello nos ha hecho posible una participación en la scientia divina, sólo bajo este supuesto tiene sentido hablar en la teología de un conocimiento real de Dios, aun cuando ese conocimiento sólo sea análogo⁷².

Porque el Hijo de Dios se ha hecho hombre y ha hablado de Dios, es posible hablar de Dios. Por tanto, el punto de partida de la teología se sitúa en la revelación concreta y personal de Dios, que se da a conocer y manifiesta la verdad. El hombre acoge esta revelación en la fe como una realidad viva, lo cual implica una actitud de obediencia en el reconocimiento de la verdad. Así pues, la teología supone que se ha dado una revelación de Dios que se puede reconocer; que hay un ámbito en el que está la revelación del Logos divino, que es la fe; y que se da obediencia, esto es, se reconoce una autoridad concreta, que se fundamenta en la fuerza de la verdad y toma forma en el magisterio de la Iglesia⁷³.

⁷¹ Cf. Id., *Was ist Theologie?*, AS I, 1-22. Sobre el concepto de teología en Peterson cf. Nichtweiß, *Erik Peterson...*, 499-721; Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche...*, 27-120; Id., “‘... das Unglück ist nur, dass es keine Theologen gibt!’ Anmerkungen zum Theologiebegriff in der Thomas-Vorlesung (1923/24) Erik Petersons”, en: Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit...*, 137-148.

⁷² Peterson, *Was ist Theologie?*..., 6. Cf. Id., *Peterson an Barth*, 28. Oktober 1930, AS IX/2, 292-295.

⁷³ Cf. Id., *Was ist Theologie?*..., 6-7.

Peterson insiste en que lo fundamental de la teología no pueden ser las opiniones particulares de diversos profesores ni las vivencias personales de un sujeto particular, sino que la teología tiene que asentarse en el dogma de la Iglesia, que hace presente la revelación, se acoge y se piensa desde la fe y es definido gracias a la autoridad canónica que corresponde al magisterio eclesial. Y así explica, entonces, lo que es la teología, su sentido y su lógica propia:

La teología es la continuación, realizada en forma de argumentación concreta, de que la revelación del Logos se ha expresado en el dogma. El auténtico sentido de su argumentar está determinado por el *quo jure* de la revelación divina. La teología es la *realización* concreta de lo que el Logos de Dios ha dicho de Dios concretamente, de forma que, entonces, hay revelación concreta, fe concreta y obediencia concreta⁷⁴.

La teología, pues, sería explicación del dogma y la argumentación a partir de él, ya que éste significa la prolongación concreta de la revelación personal de Dios en el Logos encarnado. No siempre es fácil precisar lo que entiende nuestro autor por dogma. No obstante, parece claro que se refiere a una verdad manifestada por Dios en su revelación a través del magisterio de la Iglesia. El dogma pone de relieve tanto la objetividad de la revelación como la necesidad de aceptarla desde la fe, reconociendo la autoridad eclesial⁷⁵. Además, el dogma está en relación con la “corporalidad” de la revelación de Dios, prolongando en la historia “el cuerpo del Logos divino”, y cada dogma ha de situarse en el contexto global del “cuerpo dogmático”, en el conjunto de los dogmas⁷⁶. Supone, pues, una autoridad sobre la teología. El dogma tiene el carácter de estar dado y no depender de

⁷⁴ Ib., 13.

⁷⁵ “Im strengen theologischen Sinne ist das Dogma eine von Gott offenbarte Wahrheit, die durch das kirchliche Lehramt ausdrücklich für alle als Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens verkündigt worden ist” (Id., “Der Begriff des Dogmas”, AS IX/1, 191-197; p. 191).

⁷⁶ Cf. Id., *Was ist Theologie?*..., 13. “Die Bibel ist der Leib des *prophetischen* Worts, der Leib des Logos Gottes aber ist nicht die Bibel, sondern die Kirche und das mit der Kirche gesetzte Dogma” (Ib., 21, n. 20). El dogma es expresión concreta y objetiva de la relación que Dios asume con el cuerpo en la encarnación del Logos. De ahí que el hereje, que causa un daño al dogma, el cual es expresión de la corporalidad de la revelación, reciba un castigo también en su cuerpo. Cf. Ib., 13. Sin duda, esta justificación del castigo corporal de los herejes es insostenible; pero muestra hasta qué punto Peterson destaca la corporalidad de la revelación. Me parece claro, por otra parte, que Peterson no está proponiendo el castigo corporal para los herejes, sino que pretende explicar la razón por la que en otros tiempos se les castigaba físicamente.

la genialidad o el sentimiento del teólogo que reflexiona. Muestra la realidad viva a la que el teólogo se acerca con su pensamiento creyente. Por tanto, para la teología lo decisivo no es la opinión privada de un profesor, sino la presentación de la realidad divina, cuya verdad queda asegurada por la autoridad del magisterio de la Iglesia. Según Peterson, si el teólogo no hace teología en la Iglesia, la teología pierde su autoridad propia. Ésta viene dada por la Iglesia a través de las definiciones dogmáticas. El dogma ofrece a la teología un carácter de autoridad. Por eso, Peterson insiste en que los temas de la teología no deben basarse en los intereses particulares de los profesores de universidad, en sus interpretaciones privadas o en sus convencimientos personales. La teología tiene que pensar el dogma y, por tanto, los temas le vienen dados por el magisterio eclesial⁷⁷.

Por otra parte, Peterson relaciona la teología con los sacramentos, en los que se hace presente el Logos encarnado. Entiende que la teología se sitúa en la prolongación de la revelación de Dios en el dogma, al igual que los sacramentos son la prolongación real y objetiva del Logos encarnado en la Iglesia⁷⁸. En el comentario al evangelio según San Juan Peterson pone en relación la prolongación objetiva del Evangelio en el dogma con la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Y afirma que la posibilidad de la teología depende de cómo se entienda la presencia real de Cristo en la Eucaristía⁷⁹. El realismo de los sacramentos se corresponde con el realismo, la concreción y la objetividad de la revelación de Dios en el Logos encarnado que el teólogo ha de presentar, explicar y pensar.

Finalmente, Peterson destaca la dimensión mística de la teología. La Iglesia tiene en los ángeles sublimes representantes, a los que, sobre todo, los monjes imitan y han de asemejarse mediante la vida mística y la ascética. Como los ángeles, los hombres alaban a Dios y se unen a su canto celestial ante Él. Por tanto, la teología consiste en el conocimiento de la Santísima Trinidad y en la alabanza a

⁷⁷ "In der Dogmatik gilt nicht das, was persönliche Überzeugung des Einzelnen ist, sondern das, was die Kirche in ihren Dogmen glaubt und bekennt" (Id., *Thomas von Aquin...*, 145). Cf. Ib., 188-190; Id., "Theologie und Autorität", AS IX/1, 49-53; Id., "Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus", AS IX/1, 303-323.

⁷⁸ "Dogma und Sakrament sind ebenso Fortsetzung der Inkarnation und des Redens des Logos von Gott, wie Exegese und Predigt Fortsetzung der Prophetie sind" (Id., *Was ist Theologie?*..., 14). Cf. Id., "Sakrament, Glaube, Erfahrung", AS IX/1, 324-327.

⁷⁹ Id., *Vorlesung über das Johannesevangelium...*, 151-153.

Dios según el modelo de los ángeles. En este sentido se entiende “la teología como alabanza a Dios”⁸⁰.

5. CONCLUSIÓN

En la teología de Erik Peterson se percibe una constante afirmación de la corporeidad del Logos encarnado y, por tanto, de la revelación de Dios, del hombre y de la Iglesia con sus dogmas, sacramentos y autoridad canónica. Y unida a la idea de cuerpo está la insistencia en la publicidad de la victoria escatológica de Cristo y en lo público de la Iglesia. Así se destaca lo objetivo y concreto, lo real y previamente dado al sujeto creyente y pensante.

Quedan, no obstante, algunas preguntas sobre el cierto radicalismo petersoniano. Su presentación del tiempo escatológico, ¿no supone una ruptura entre el antiguo eón y el nuevo, entre la historia, el mundo, lo natural, el tiempo del mundo, por un lado, y el tiempo de Dios, la salvación y el Reino de Dios, por otro? ¿Todo lo que se asigna al antiguo eón es pecado? ¿Cómo entender la teología de la creación sin separar el proyecto creador de Dios de su historia de salvación y de su irrupción escatológica mediante la encarnación? ¿Se da un dualismo radical en la concepción petersoniana de los tiempos y los eones?⁸¹. Desde un punto de vista metodológico, se puede percibir la debilidad argumentativa de las comparaciones y paralelismos filológicos y conceptuales entre palabras e instituciones cristianas y las de las culturas o religiones antiguas. Ciertamente esto ayuda a entender el cristianismo, pero no se pueden entender como determinantes tales comparaciones. Por ejemplo, no se considera el testimonio neotestamentario de las iglesias domésticas y de la liturgia en las casas. Ciertamente, resultan apabullantes y casi incontestables tantos textos sobre aclamaciones, sobre la liturgia y la Iglesia... pero, ¿son pruebas definitivas en el sentido de que necesariamente haya que aceptar la interpretación de Peterson sobre la liturgia, la importancia de los ángeles, la relación de la Iglesia con el pueblo judío o la idea de apostolicidad? Y por otra parte, el concepto de teología, ¿queda reducido a la interpretación del dogma? No cabe duda de que se destacan lúcidamente elementos

⁸⁰ Id., *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, AS II, 101-114, p. 105.

⁸¹ Cf. Weidemann, “Die Ekklesia aus Juden und Heiden...”, 636-644.

esenciales de la teología, como su relación a la verdad objetiva de Dios, su eclesialidad, su carácter creyente y su dimensión doxológica. Pero la razón humana, la subjetividad del creyente, la historia del mundo o la experiencia personal, ¿no pueden aportar nada, ni siquiera preguntas a responder teológicamente? De nuevo, ¿todo lo que pertenece al viejo eón está apartado de Dios y lleva a apartarse de él, siendo pecado? Creo que una de las grandes cuestiones problemáticas del pensamiento de Peterson es la teología de la creación y, en concreto, cómo están en relación la creación de Dios y su salvación escatológica. ¿Supone el nuevo eón una novedad absoluta? ¿Ha destruido el pecado toda la bondad creada por Dios o, más bien, permanece indeleble la condición de imagen suya que Dios ha puesto en el hombre? Y entonces, ¿qué papel juegan la creación de Dios y la libertad de los hombres en el nuevo eón?

Como resultado de este pequeño trabajo se podría decir que Erik Peterson no piensa desde una lógica establecida previamente, sino que lanza sus reflexiones teológicas a partir de los datos que se encuentra en la exégesis y en la investigación de la Iglesia antigua. En estos datos que descubre y a partir de los que piensa, se percibe como una tensión hacia lo real, hacia lo concreto y hacia el Hijo del Hombre glorificado en el trono celeste. Esto es la lógica y la dinámica de la encarnación. En el centro está la realidad del Logos encarnado. El pensamiento de su ser y de su acción reveladora implica una dinámica de objetivación y de realismo. La “lógica de la encarnación”, pues, no es una lógica humano-intelectual, sino la propia del acontecimiento del Encarnado, la lógica del Hijo del Hombre.