

DISCUSION SOBRE LA "TEOLOGIA DE LA ESPERANZA"

Por A. RÉNYES S.J. (San Miguel) *

En la obra colectiva *Discusión sobre la "Teología de la Esperanza"*¹ se reproducen doce artículos y reseñas críticas —en seis casos sólo parcialmente—, ya aparecidos en diversas revistas. Cuatro de los artículos han sido traducidos del holandés. Otros dos fueron publicados originalmente en la revista "Communio Viatorum", de Praga. Chr. Hinz, uno de los colaboradores, señala a la actual Alemania Oriental como "Sitz im Leben" de su pensar teológico². Además de estos comentarios de once autores se publica también parte de una "carta al autor", todos relativos a la "*Theologie der Hoffnung*" de Jürgen Moltmann³. El editor, W.-D. Marsch, presenta en su introducción⁴ una visión de conjunto sobre los principales temas tocados por los varios colaboradores de la "Discusión", compensando así en cierta manera la falta de un índice de materias que, sin embargo, habría sido de gran utilidad en un libro donde se tratan repetidamente casi los mismos problemas en diversos lugares. Al fin del volumen, Moltmann responde a las críticas, esclareciendo y precisando su posición en tal manera que estas páginas⁵ son ahora imprescindibles para quien busca comprender el pensamiento actual del autor sobre las ideas expresadas en su libro de 1964⁶.

Intención declarada del editor, como también de Moltmann mismo, es la de superar la actitud que considera la TE nada más que una alternativa⁷, o, peor aún, una "reacción" a otras tendencias de la teología contemporánea⁸, especialmente a la bultmanniana. Tal impresión, como si la TE —pese a su pretensión de ser *via media*— chocara más duramente contra el ala "existencial", se podrá explicar en parte por el hecho, señalado por H. Fries, de que "desde hace aproximadamente veinte años el escenario de la teología evangélica está dominado, no por Barth [es decir, el ala del "positivismo de la revelación"], sino por Bultmann"⁹. Dicha intención de superar los límites estrechos de alternativas preconcebidas debería conducir a la integración¹⁰ —dentro de una teología "sincretista"¹¹—, de todo lo que la habilitará al diálogo, no ya intra-teológico sino especialmente con mentalidades no cristianas del mundo moderno¹². Teniendo en cuenta esta orientación dialogal del editor de la *Discusión* y del autor del libro en discusión,

* El autor falleció cuando estaba en imprenta su comentario. Por razones peculiares, las notas se remiten al final del texto. La sigla TE significa "Teología de la Esperanza" (cfr. nota 1)..

no parece que la mayoría de los otros participantes hubiera sido dominada en manera preponderante por una preocupación similar. Hay, sin embargo, quien reconoce los méritos de la TE en este punto¹³, pero más manifiestos son, quizás, los intentos de clasificar la posición moltmanniana¹⁴ en algún sector determinado dentro del cuadro —repetidas veces trazado— de la reciente evolución del pensamiento escatológico¹⁵.

Hay también numerosas cuestiones críticas y advertencias respecto a la filosofía subyacente en la TE —sea ésta la de “No-Identidad”, sea la de “Identidad Utopística”, sea aún la de un “Trascendentalismo futurista de la historia” o “Futurología”¹⁶. Ni siquiera falta quien considera todavía insuficiente la pretendida distancia de Moltmann de los teólogos existenciales¹⁷.

Algunos ven un cierto riesgo en las afinidades con la “teología natural”¹⁸, otros amonestan contra el peligro de aproximarse demasiado al pensamiento apocalíptico¹⁹, o al judaico poscristiano²⁰, o a las heterodoxias de tipo quiliasta²¹, gnóstico²² o marcionita²³, o de llegar aún hasta al Dios “ateístico” de Feuerbach²⁴.

Tocante al campo más práctico, hay cautelas tanto contra una proximidad al llamado “protestantismo cultural”²⁵, como contra la “teología política” que está implicada en la parte segunda de la TE²⁶. G. Sauter compara el “programa” moltmanniano a ciertas interpretaciones del Reino de Dios en sentido de un activismo social²⁷, que aprovecha las posibilidades concretas del mundo histórico para cambiarlo en dirección de un futuro prometido por Dios. Hay también quienes se quejan de la indeterminación o de la negatividad del mismo “programa” práctico de la TE²⁸. F. Buri califica²⁹ el pensamiento de Moltmann como un socialismo religioso bastante confuso y exaltado, que no contiene nada de positivo que no haya sido dicho ya en la ética cultural de un Albert Schweitzer, o en las publicaciones de los “religioso-sociales” anteriores. Según Buri, la teología debe hallarse en una situación desesperada, si la TE le parece tan llena de esperanza. Recientemente R. Marlé ha puesto en duda³⁰ que la fe sería, frente a la realidad histórica, tan exclusivamente un principio de “negación” o de “contestación”.

En este punto cabe señalar, a manera de digresión, una cierta analogía entre algunas ideas de Moltmann por un lado y, por el otro, la teoría de “contestación” de H. Marcuse³¹: a) A la afirmación —fundamental en la perspectiva de H. Marcuse— del “poder del pensar negativo... para analizar el mundo de los hechos en los términos de su inadecuación interna”³² correspondería, hasta cierto punto, la definición de la verdad en la TE, sea como “*inadequatio rei et intellectus* respecto a la realidad presente y dada” (así se caracteriza el futuro de la verdad, desde el cual la promesa anuncia una realidad que todavía no existe; aquí *res* e *intellectus* parecen referirse ambos

al futuro), sea simplemente como “*inadaequatio rei et intellectus*” donde, por el contrario, *intellectus* aparece dominado por la promesa, mientras que la realidad está todavía menesterosa del cumplimiento correspondiente³³. Tal concepción (del futuro) de la verdad sería, según Sauter³⁴, de inspiración blochiana.

b) Además del dicho análisis negativo, Marcuse atribuye a la razón dialéctica también una función “sintética”. Ésta tiene la tarea³⁵ de trascender la negatividad inicial de los hechos, esto es, de “volverse negativo y [además] utópico con respecto a lo existente”³⁶. Aunque la perspectiva moltmanniana de la “promesa-esperanza” debe trascender aun la misma utopía, está claro que la TE se propone transfigurar y utilizar para sus propios fines toda esta “función utópica” de la razón que domina la obra de Bloch.

c) Respecto a la praxis, Marcuse habla de una “esfera de la negación... de la disociación, de la crítica... de la contradicción con lo existente”³⁷. Moltmann, a su vez, insiste en el “éxodo” y en la “protesta”³⁸.

d) El objetivo, tanto de la utopía marcuseana, como de la esperanza en Moltmann, se encuentra designado a veces, por ambos autores, como el “Reino de la Libertad”³⁹, bien que haya gran diferencia en la determinación concreta de lo que éste significa.

e) Respecto al modo *positivo* de cómo aproximarse a esta meta, las diferencias son, sin embargo, más notables que el paralelismo. Es que Marcuse atribuye un papel importante en este punto a las posibilidades que ofrece el mundo tecnológico, que podría convertirse, según él, en un instrumento de la libertad del hombre. Moltmann, por el contrario, comparte sólo la opinión de que la forma de pensar mecanicista de las ciencias positivas, como también la situación creada por ellas, deberían ser superadas, tratando de incluirlas en el movimiento escatológico de la historia⁴⁰.

Todas estas semejanzas mencionadas pueden explicarse en gran parte por el influjo común, tanto en Marcuse como en Moltmann (a través de Bloch), del hegelianismo visto desde la perspectiva, todavía más humanística, del joven Marx. Se trata, además, en muchos aspectos, de un hegelianismo inspirado, a su vez, en manera especial por los escritos de Hegel joven⁴¹. Teniendo en cuenta, pues, un cierto interés estético o artístico en Marcuse⁴², como también en Bloch, se pensará en la palabra de Goethe: “Lo bello no es tan operante como prometedora”⁴³ —preguntándose, si lo utópico e indeterminado del “programa” de estos autores no será, *en parte*, una suerte de evasión hacia regiones menos prácticas, pero más “natales” de lo que es la “racionalidad neutra” de una irrupción era tecnológica. Podría tratarse aquí (sólo en parte, bien entendido), de un cierto “tradicionalismo de fondo”, más de los gustos que de las ideas, incapaz toda-

vía de adaptarse sin “alienación” a un mundo de creciente objetivación a la vez que de “subjetivación” de los márgenes residuales), inevitable en *algunos* de sus aspectos. Un tradicionalismo, pero “avergonzado” y, por tanto disfrazado o invertido en futurismo⁴⁴. La angustia frente a una tecnocracia inminente será aún hoy día uno de los motivos de ciertas corrientes de protesta social⁴⁵, como lo fue ya en tiempos de la “primera revolución industrial”, cuando se alzó contra las máquinas, que parecían desplazar a los hombres. Sin embargo, no se trata sólo de una preocupación por valores tradicionales, sino hay quien piensa que los valores humanos mismos, de cualquier manera que se los comprenda, se encuentran amenazados. Así puede suceder que R. Garaudy apele a una común defensa de tales valores, por cristianos y marxistas, contra el avance actual de la “inhumanidad práctica” de una concepción objetivista y estructuralista del hombre⁴⁶. Por otra parte, no faltan tampoco tentativas teóricas de considerar la técnica moderna y, en particular, el “principio cibernético” mismo, como la forma moderna —y también la “Aufhebung” dialéctica— de la filosofía hegeliana prolongada en el marxismo⁴⁷. La conclusión de esta digresión será que la TE, como teoría teológica de la praxis, evita sin duda tanto la reificación positivista, como la privatización de la subjetividad. Pero tal éxito “negativo” se logra, por un lado, en virtud de la generalidad cuasi-trascendental del remitirse al futuro y, por otro lado, a través de la motivación “resurreccionalista” de la “protesta” en el presente. Sin embargo, entre estos dos “principios” hay lugar además para una teología del “futuro próximo” en sus posibilidades, incluso positivas. Entre la “Cruz del presente” y la resurrección (universal) final, empieza en todo momento la *vita nova* del justificado y regenerado, con su tarea carismática de transformar, para un futuro próximo, la “materia” de la realidad presente y dada, en anticipaciones pre-escatológicas, jamás perfectas pero en parte positivas, del Ésjaton mismo. En tal perspectiva la valoración de la “evolución” en Teilhard, y del progreso técnico (en cuanto “convertible” en instrumento de humanización, etc.) en Marcuse, si se los entiende como valorizaciones de la sola “materia” de una actividad carismática, podrán contribuir a hacer menos negativo e indeterminado el “programa” que proyecta la fe esperanzada, haciéndola redundar en un (no in-impedible pero eficaz) “sacramentum mundi”.

Volviendo ya al examen crítico de la TE, como se lo encuentra en la *Discusión*, resta considerar las cuestiones más importantes en el campo de la teología sistemática. Desde luego problemas teológicos de la praxis cristiana continuarán replanteándose aún en esta perspectiva. Las más frecuentes son, en este campo, las críticas de un cierto “anti-presencialismo” de la TE, esto es, las objeciones contra una suelta devaluación de todo lo que hay en el cristianismo de carácter

definitivamente realizado, sea en su pasado como en el presente. Devaluación que reduciría el mismo evento de Cristo a algo así como un “reforzador” o “amplificador” en el desarrollo de una “historia de promesa” fundamental y de superior trascendencia, que se extiende con una continuidad lineal desde las primeras promesas divinas del antiguo testamento hasta la final restitución del Reino a Dios “todo en todas las cosas”. Además, a pesar de que la intención original de Moltmann habría sido de escribir su libro como “Teología de la Resurrección”⁴⁸, y que el autor se habría atendido en su TE a dar todavía la impresión de una importancia central de la cristología en su concepción, ello serviría más bien como una maniobra estilística⁴⁹: no se verificaría de hecho, ya que en virtud de esa *lógica de la esperanza*, tomada del “Prinzip Hoffnung” de Bloch, la misión de Cristo se reconoce únicamente mediante el recurso a la promesa divina inicial, y es la luz de su futuro lo que la hace conocible en su verdadero ser⁵⁰. Por tanto, la cristología tendría en realidad función secundaria con respecto a una teología “de la promesa y del cumplimiento”, la cual tiene una continuidad de primer orden sólo con lo que se considera como el cumplimiento esencial, esto es, según la TE, sólo con la escatología, en la medida que ésta se refiere al Reino de Dios (incluido, sin embargo, también “el futuro de Cristo”).

En cuanto, pues, a su cristología, considerada por sí misma, Moltmann caería además en el peligro opuesto de dividirla en manera gnóstica: predominando el motivo más “prometedor” de la Resurrección, mientras que la Cruz y todo lo que ella implica en la vida de Cristo queda superada, faltándole la dimensión o significación escatológica⁵¹, ya que representa sólo la liquidación de la fase anterior en la divina economía, que estaba bajo el dominio de la Ley⁵². Con todo esto, mientras que por un lado se acusa a Moltmann de poner demasiado acento en la continuidad de los dos Testamentos, por otro se le reprocha lo contrario en relación con su cristología. La discontinuidad en Cristo implicaría luego un grave perjuicio para una Teología de la Cruz, mientras que el primado de la esperanza, fundado en la Resurrección, conduciría al autor de la TE no sólo a menospreciar una función importante de la fe —aceptar y soportar las miserias que no se pueden evitar⁵³— sino también a suponer una “identidad de dirección” entre la activa “esperanza por el mundo” (su progreso moral y político) y la otra, la propiamente dicha “esperanza del Reino de Dios”⁵⁴. La primera, la “spes humana” de Lutero⁵⁵, aunque fundada en la fe, no dejará de referirse sólo al “penúltimo”⁵⁶, y admite todavía una capacidad en el hombre de contribuir a su realización. La otra, por el contrario, sería esperanza exclusivamente apoyada en Dios, sin que su implementación pueda de cualquier manera ser “condicionada” por obra del hombre⁵⁷. En vista de tal diferencia, la coincidencia en la

orientación de las dos esperanzas no se puede admitir antes que se la demuestre, lo que Moltmann, al parecer de Tödt, no habría logrado hacer. Por lo tanto, la fundamentación teológica de un “entregarse” en obras capaces de promover, por remotamente que sea, la venida del mismo Reino de Dios, quedaría inconsistente⁵⁸.

La respuesta actual de Moltmann a esta última observación es que la comunidad cristiana, según Pablo, es ya *Nova Creatura* tanto en sus palabras como en sus demás carismas⁵⁹. En cuanto pues a la sospecha —manifestada por Geyer— de un “condicionamiento” del futuro Reino de Dios por la esperanza “activa” de los creyentes, el autor de la TE responde ahora⁶⁰ que la fuerza de esta cooperación humana deriva, sin embargo, de una “subjetividad”⁶¹ divina, la cual llega, neumáticamente, desde el futuro hasta el presente y logra, por virtud del don de sus carismas, que en el “padecer” humano de la gracia empiece a obrar la nueva creación⁶². El hecho entonces de que en la acción inspirada por la auténtica esperanza escatológica se mantenga aun una cierta ambivalencia, no constituiría un problema especial para la TE, ya que tal ambigüedad estaría presente también en la palabra absolutoria y en la fe misma⁶³.

En lo tocante a la doble objeción mencionada arriba, acerca de la continuidad de los dos Testamentos y la discontinuidad con respecto a Cristo, la réplica moltmanniana parece más conciliadora y muestra la tendencia a incluir e integrar los elementos que, según los críticos, harían falta a su sistema. Conforme a eso afirma la discontinuidad introducida por el fin de la Ley y la “revolución” de las antiguas esperanzas⁶⁴. Excluye también la sospecha de un “subordinacionismo escatológico”, hablando de la Encarnación del “Futuro de Dios” en el Hijo consubstancial, quien pre-existe desde luego a todas las promesas del Antiguo Testamento. Admite, además, que en Cristo, como también en la fe en Él, se tiene ya algo realizado y, por tanto, “cumplido” en el presente. Pero este algo, más bien que cumplimiento definitivo de las promesas fundamentales, está considerado como anticipación *real* de la implementación futura. Así el objeto de la esperanza es, aún después de la venida de Cristo, la “Erfüllung”, el cumplirse de lo esperado, y no sólo el “descubrimiento”⁶⁵ del mismo. De otro lado hay sí —contra Marción— una auténtica continuidad entre la Teología de la Cruz y la TE, en cuanto el Reino sigue planteándose en medio de un mundo lejano de Dios, sometido por eso a Su ira y juicio.

Aun haciendo estas “concesiones”, Moltmann continúa insistiendo en el primado de la esperanza, al cual corresponde sólo una prioridad —“quoad nos”— de la fe. Esto implicaría, al parecer, también una prioridad sólo “reconciliadora” —“pro nobis”— de la Cruz, frente al primado de la Resurrección⁶⁶. Complementación, pues, sin igualdad de los dos aspectos para desarmar la objeción de “unilateralidad”,

manteniendo al mismo tiempo el dinamismo original de la TE. Juntamente con esta integración del aspecto de la “presencia” —entendida, sin embargo, como anticipación real—, propone Moltmann una distinción en la noción misma del futuro⁶⁷, atribuyendo al ámbito del “Futuro” (palabra afín a la *Physis*, mediante el verbo antiguo *fuō*), el método de la extrapolación pronóstica, caracterizado como proceso hermenéutico en movimiento hacia adelante; mientras que el futuro como “Advenimiento” (“Zu-kunft”) implicará un método inverso: un movimiento de interpretación “regresivo” que llega al presente desde adelante, como *Ad-ventus* anticipatorio del sentido futuro⁶⁸. Este último método podrá servir luego —según la previsión de Moltmann⁶⁹— a una inversión de la tendencia de su TE (la cual abre la vista al “futuro” lejano), y a un desarrollo de una Teología de la Fe (y de la Cruz): una teología que tratara, por cierto, las realidades pasadas y presentes en el orden de la salvación, pero en un movimiento que parte del futuro y llega a descubrir el aspecto “adventicio” de los hechos que se encuentran ya realizados.

Estas ideas hacen pensar en un artículo reciente de W. Pannenberg, donde se hace uso de una concepción original del filósofo Heinrich Barth (hermano del célebre teólogo), prolongándola y aplicándola a la comprensión de la vida pública de Jesús, la que se entendería como la “aparición” (lo que dice más que apariencia), esto es, el advenimiento —en el sentido de una realización anticipatoria— del futuro Reino escatológico en el presente histórico. Tal concepción implicaría una cierta prioridad de la aparición sobre lo que aparece a través de ella; ya que es la aparición la que tiene realidad existencial, mientras que lo que se manifiesta por ella no existe sino en la medida en que participa en la existencia de su aparición, en la cual llega a *ser*, pero sólo parcialmente y como por anticipación. En verdad, *lo que* parece a través de la aparición no es *por sí mismo* otra cosa, sino el contenido o tema esencial que tiene la posibilidad de expresarse en una manifestación. Sin embargo, este “contenido” —sin variar por su parte— puede aparecer, aún al mismo tiempo, en varias apariciones, diversas entre sí, que serán como las variantes de un mismo tema esencial. Así “lo que aparece”, esto es, el contenido invariado como tal, tiene a su vez un cierto primado respecto a todas sus manifestaciones concretamente existentes, en cuanto “precedió” a éstas como su “futuro”, antes que llegara a aparecer por las mismas; y además, en cuanto permanece siempre con la capacidad ineshastible de manifestarse todavía en otra apariciones. El contenido —o lo que puede aparecer— tiene por consiguiente algo en sí que es simplemente “inaparecible” en el tiempo histórico y, con esto, también inconocible por medio de sus apariciones sucesivas. El “tema integral” trasciende así, en cuanto “futuro completo”, el campo entero de las apariciones variables. Ahora, teniendo en cuenta que Moltmann

mismo señala ⁷⁰ la disminución de las diferencias respecto a su propia posición en las obras más recientes de Pannenberg ⁷¹, podrían parecer bastante afines entre sí la perspectiva moltmanniana de una teología “adventicia” de la realidad presente en la fe por una parte, y por otra la inversión de la prioridad entre aparición y lo que aparece, en Pannenberg. La realidad presente sería en tal perspectiva la aparición existente y “definitoria” —pero no exhaustiva— de su sentido esencial, esto es, el advenimiento anticipatorio de su propio futuro siempre nuevo. Semejante concepción quizá no sería del todo inservible para contribuir a una revalorización de la responsabilidad cristiana por el presente, no ya a expensas de una esperanza vuelta hacia la realidad final de su objetivo, sino reconociendo el presente —con su misma contingencia histórica—, como venida parcial y anticipatoria, pero también a su manera definitiva, del mismo futuro escatológico ⁷². Este futuro, sin embargo, no habrá llegado a una plenitud de sentido, hasta que se haya realizado la serie *de facto* completa de sus apariciones “repetidas”, sí, pero también siempre imprevisibles, en los sucesivos presentes ⁷³.

De esta manera podría anunciarse además una convincente *via media* entre los métodos del “historicismo” (positivista) y del existencialismo (trascendentalista) ⁷⁴. Para aquellas teologías que, adoptando uno u otro de estos métodos, luchaban hasta ahora contra las limitaciones internas del mismo, se ofrecería así una cierta solución. Según F. Buri, la controversia entre “hermenéutica existencial” de tipo bultmanniano por una parte, y la teología de la “historia de la salvación” —como en O. Cullmann— por otra, no menos que el dilema filosófico correspondiente —p. ej. en Bloch— entre “idealismo” y “materialismo”, tendrían su origen común en aquella *separación* de Sujeto y Objeto que Moltmann intenta superar en la TE por su “conciencia de misión hacia lo Nuevo, aún -no-existente” ⁷⁵. En cuanto a la solución de Bloch, ella implica una esperanza informada por el pensar de la “identidad dialéctica” entre hombre y naturaleza y suscita, por eso, la sospecha de un cierto “preformacionismo” básico ⁷⁶, mitigado sólo en parte por la afirmación de una “apertura” hacia lo Nuevo en el despliegue efectivo de las posibilidades reales ⁷⁷. Con esto, el futurismo de Bloch sólo excluye la preexistencia de las “formas” como actualmente realizadas —p. ej. en Dios—, no ya la preexistencia virtual y, para la previsión humana, todavía pluripotencial de las mismas en la “potencia activa” de una materia que contiene los gérmenes de todo posible “real” ⁷⁸. Por lo tanto el dinamismo blochiano permanecería heredero del “aristotelismo neoplatonizante” ⁷⁹, presentado, sin embargo, en una versión resueltamente materialista ⁸⁰ y, desde luego, materialísticamente futurista. Pese a la diferencia (que no necesita ser demostrada), existe un cierto parentesco entre el cuasi-positivismo de

un *Novum* que es despliegue de “posibilidades reales”, pero latentes, en Bloch, por un lado, y una escatología de la mera “Entfüllung” ó descubrimiento futuro de una realidad que se haya cumplido en manera definitiva, bien que escondida, de otro lado ⁸⁰. Frente a tales concepciones, la TE intenta presentar una perspectiva, en la cual hay lugar para lo Nuevo auténtico: manifestación de una subjetividad creadora y “negativa” en el sentido de su libertad de innovación respecto a lo que ya está objetiva y positivamente realizado o “preformado”. La opción entre estas dos soluciones (descubrimiento o nueva creación), decide entre un cristianismo vuelto esencialmente hacia “algo mayor y nuevo” en el futuro, y otro, vuelto ante todo hacia algo ya pasado, pero continuado y aun “conservado” por el Espíritu (tanto en el presente, como también hasta al fin, cuando será puesto a una “nueva luz”. Se podrá decir que, en la perspectiva primera, Cristo resucitado es “sacramentum mundi” en el sentido de “trans-significar” (como la mayoría de los sacramentos transignifica un sector determinado de la realidad humana), mientras que, en la segunda perspectiva, se tendría algo bastante similar a la trans-substanciación, en el sentido que la “ciudad celeste” de la Parusía sería considerada como ya existente, sacramental y aún cuasi-eucarísticamente realizada en algo semejante a un “cuerpo (social) místico”: realidad “cumplida”, a pesar de estar todavía invisible, y esperando su manifestación. Las consecuencias derivadas de la solución que se dé a esta alternativa no son menos capitales para la cuestión del método teológico. En la perspectiva primera lo importante es la extrapolación (primado de la esperanza), ya que lo esencial está todavía en el futuro, mientras que las anticipaciones no son todavía una verdadera “presencia”, sacramentalmente escondida, de la substancia de lo esperado, sino más bien son sólo “signos” sacramentales: signos sin duda “felices” para preparar una presencia futura. El significado de tales signos puede lograrse, por tanto, únicamente por una extrapolación del tipo “a minore ad maius” ⁸¹. En otras palabras: la inteligencia teológica empieza con una extrapolación —y lo hace en virtud de la fe pre-teológica, en cuanto ésta (fiándose en la palabra de Quien afirmó y, por su resurrección, confirmó ser *la* anticipación de algo mayor, a saber, de todo el futuro nuevo) cree y afirma la realidad de este carácter anticipatorio. Para la teología, sin embargo, tal “fe en la anticipación” —como también las concretas anticipaciones de la fe— no son un método de conocer, sino la constitución primera de su objeto real, que precede toda noésis teológica. Lo mismo vale para la esperanza pre-teológica de la fe, que orienta al creyente hacia la realidad futura de lo anticipado. Tal “orientación” es *esencial* para la inteligencia de la fe, sólo en el caso en el cual la fe se refiere a una realidad que anticipa otra, esencialmente más grande. Es así como “el

dinamismo (pre-teológicamente extrapolador) de la esperanza, de la fe, hace creer en la misión de Cristo y en la del Espíritu, como ordenadas al Reino escatológico futuro, respecto al cual el advenimiento pasado de Jesucristo, y la venida continua de Su Espíritu, son anticipaciones reales, pero todavía esencialmente incompletas en el orden de la realización objetiva de aquel Reino. Tal movimiento de extrapolación “a minore ad maius” de la fe preteológica *esperanzada* es la constitución segunda del objeto real y único de la teología como TE. Para ésta, la “extrapolación hacia algo más grande” es el método exclusivo, mientras que, para la inteligencia teológica entera, la TE, y con ella, tal tipo de extrapolación, tienen el primado metodológico, antes de toda anticipación metódica y teológica. Ya que la anticipación, como tal, sea verbal (promesa) o real, no proporciona por sí misma una *inteligibilidad* del cumplimiento respectivo —bien que puede ser tomada, pero por fe, como garante de la *verdad* del futuro cumplimiento—, hasta que se haya establecido la estructura de “promesa-cumplimiento”, base de la extrapolación, la cual, a su vez, da la clave para lograr la inteligibilidad de las anticipaciones. La comprensión de tal estructura se alcanza considerando la parte ya realizada de la “revelación como evento en promesa y cumplimiento” (TE, p. 208), culminante en las apariciones del Resucitado (TE, p. 206). En tales eventos se descubre un cierto “continuo” de la “fidelidad garantizada” de Dios (TE, p. 278); un continuo que revela, además, la tendencia constante del obrar divino hacia cumplimientos cada vez mayores, al mismo tiempo que también cada vez más inesperados y aún “inesperables” (“contra spem”), desde el punto de vista humano. Además de este “continuo de discontinuidad”, en los mismos eventos ya cumplidos se revela otra tendencia divina: la de transformar los cumplimientos (de promesas anteriores) en otras tantas promesas más generales. Se trata, pues, de promesas reales-verbales, en cuanto la interpretación revelada de los cumplimientos reales los reviste de nuevo con el carácter de anticipación (anticipación para la fe preteológica). Después de la realización de una cierta serie de tales cumplimientos respectivos a cumplimientos-transformados-en-promesas, la inteligencia teológica está capacitada para comprender la “dirección” u “orientación” de tal secuencia, y puede aplicarla al ahora central cumplimiento que es la Resurrección de Cristo. Considerando ésta como cumplimiento con valor de nueva promesa real, esto es, como fase inicial de un evento “en promesa y cumplimiento”, la extrapolación señalará un cumplimiento futuro, cuyas dimensiones parecerán superar las de una historia continuada del mundo. Desde luego, la extrapolación metódicamente pura acaba en este punto (ya que la inteligencia teológica de las promesas verbales, en cuanto ellas interpretan los aspectos particulares de la resurrección de Cristo como anticipatorios de la manera determinada de una “resurrección universal”, pertenecen a

otro método). La extrapolación se fija en el Novum Ultimum, garantizado en su futura realidad “más grande e inesperada”, pero desconocida, para este método, en sus detalles concretos. Hay, por tanto, una prioridad de la fe y de la anticipación: pero en el nivel de la fe preteológica. Y hay un primado de la esperanza de la fe y de la extrapolación, pero este primado se traduce en prioridad o anterioridad sólo dentro de la teología que se concibe como escatología de un ésjaton más grande aún que la Encarnación (en cuanto incluye, *además* de ésta, también la presencia creativamente nueva de Dios en todas las cosas). El primado de la esperanza, y la correspondiente prioridad metodológica de la extrapolación, se refieren, respectivamente, a la anticipación preteológica de la fe, y al método teológico de la anticipación⁸² en una “teología de la fe”. Método “secundario”, éste, porque depende, en el orden noético de la “teología como escatología”, del método de la extrapolación.

En la perspectiva segunda, por el contrario, la teología no se fija, sin embargo, principalmente en esta fe, en cuanto es base de una extrapolación, sino, ante todo, en cuanto presenta algo cumplido. Por tanto la teología, aunque se declare ser también aquí totalmente escatológica, se concentrará en la inteligencia de esta realidad cumplida, cualificándola como algo “escatológico”, pero ya presente, bien que todavía en manera “velada”. Subsidiariamente se recurrirá a las promesas pasadas, respecto a las cuales lo cumplido presente tiene razón de “cumplimiento”. Pero se tratará de un regreso “a maiore ad minus”, ya dominado por la posesión de lo *maius*. Se hará también la extrapolación progresiva hacia el futuro que, empero, no será considerado como algo esencialmente *maius*. Por tanto tal extrapolación no añadirá un incremento substancial al *intellectus fidei*. La teología se comprenderá más bien como esencialmente constituida y compleja, ya antes de toda extrapolación. La misma escatología se caracterizará en tal perspectiva como —en primer lugar— análisis de una realidad presente en la fe, mientras que los métodos que siguen al “movimiento” de la realidad creída, no tendrán función constitutiva, sino solamente secundaria.

Volviendo, pues, a la problemática del dualismo metodológico mencionado (entre objetivismo positivista y subjetivismo existencial), en cuanto ella afecta el trabajo teológico actual, se notará que, en cierta medida, casi todas las corrientes están empeñadas en la tarea de una “superación” o “reunificación”. Entre exegetas el problema se presenta, p. ej., en el interrogante de si la teología tiene su origen en las “imaginaciones objetivas” de la *Apocalíptica* o, por el contrario, en las “experiencias subjetivas” del *Entusiasmo*, tales como ambos se presentan en el seno de la Iglesia primitiva. El mismo Bultmann, polemizando contra la posición de E. Käsemann tocante al origen de la teología⁸³, parece insinuar su propio punto de vista como la justa *via media* entre la perspectiva realísticamente apocalíptica de una parte, y el entusiasmo

presencialista de un neumatismo de tipo helenístico por la otra. La misma tensión entre los dos métodos aparece también en el campo de la dogmática⁸⁴. No hay, sin embargo, una línea divisoria unívoca entre la formulación exegetica y la dogmática en esta cuestión⁸⁵. Semejante problema se plantea también en J. B. Metz, pero en manera algo diferente. Según este autor, el “problema hermenéutico fundamental” de la teología no consiste en un antagonismo entre el enfoque dogmático-sistemático por un lado, y el enfoque histórico por el otro, sino más bien en el esclarecimiento de la relación entre teoría y praxis, ambas implicadas en la interpretación concreta de la fe⁸⁶. En otras palabras, una vez que se haya establecido, entre las dos “teorías” contendientes, la *via media* —que se supone sea la de la esperanza⁸⁷ práctica—, aparece en seguida el nuevo “dualismo” entre tal camino medio por una parte y, por otra, el conjunto de los dos extremos superados, en lo que tienen de común, a saber, la falta de referencia metódica a la praxis concreta, dentro de la teología misma⁸⁸.

De todas maneras, las *viae mediae* que se proponen siguen corriendo el riesgo, sea de no situarse en el justo medio, sino inclinarse más hacia una de las partes contrarias, sea de crear dualismos inéditos. Así una Teología de la “Misión” concreta y práctica (como la parte ulterior de la TE) podrá encontrarse en el extremo opuesto respecto a todas las teologías “teóricas”, incluso las que se refieren metódicamente a la “praxis” trascendental del “existir” en la fe⁸⁹. Por otro lado, empero, el “anti-presencialismo” básico de una Teología de la Fidelidad divina (en Promesa y Cumplimiento) —en el estilo de la parte anterior de la TE de Moltmann— suscita, a su vez, la sospecha de un nuevo tipo de “objetivismo”⁹⁰, no ya histórico-positivista en el sentido corriente, sino de un objetivismo que no sólo está prolongado hasta el “objeto-proyecto” (todavía imprevisible en su positividad histórica), sino aún concentrado en el “objeto-Novum”, en el futuro y fin de la historia. Tal historia futura se caracteriza, pues, por un “cuasi-plan”: abierto, por cierto, en cuanto a su manera de realizarse, pero absolutamente positivo en cuanto que, por él, todo está destinado a una renovación innovadora final. Conforme a este “plan”, una nueva clave hermenéutica, aquella de la “nueva creación” escatológica, impondrá ahora su “ley de la renovación” (ley móvil, pero positiva), no sólo a las aplicaciones prácticas de la misión, sino, en cierta manera, también a las interpretaciones teóricas de la promesa misma. Con esto, tanto el positivismo como el objetivismo (ambos en sentido futurista) de la TE estarían sin duda “mediados” o, mejor, mitigados: sea por lo “negativo” que está implicado en las renovaciones, sea —respectivamente— por lo “subjetivo” de la praxis creativamente innovadora. Pero, con todo eso, lo “negativo” y lo “subjetivo” quedarían limitados a los momentos “mediadores” de lo histórico en la actualidad

presente, la cual, a su vez, permanecerá subordinada, en último término, al devenir de un único “continuo”⁹¹ histórico-escatológico: algo objetivo y también positivo, bajo el punto de vista del plan que junta entre sí promesa y cumplimiento. La extrapolación de la fe esperanzada implicaría por tanto, si no un “nuevo positivismo”, a lo menos un cierto positivismo de lo Nuevo, privando a la actualidad, y sus anticipaciones presentes, de toda función constitutiva para la perspectiva de la TE.

Sin embargo parece que en 1964 Moltmann no ha tenido esta distinción metódica (entre extrapolación pura, y anticipación) en tanta estimación como ahora en su *Respuesta*. Así la promesa ha sido, quizás, considerada en la TE, a veces no sólo como parte de este evento complejo que consiste “en promesa y cumplimiento”, y que, como tal, sirve de base para la extrapolación, sino también como promesa todavía no cumplida, esto es, como palabra anticipadora: un mensaje determinado que informa no sólo al creyente esperanzado y, de otro lado, al teólogo de una teología de la fe, sino aún al mismo teólogo de la TE, proporcionándole un “saber de esperanza” (*Hoffnungswissen*) que, sin embargo, se dice expresamente “anticipador”⁹². Con esto, un elemento que parecería pertenecer metodológicamente a la “teología de la fe” habría sido introducido en algunos lugares de la TE. En virtud de tal “inconsecuencia metódica” (a lo menos desde el punto de vista más matizado de la reciente *Respuesta*, y supuesto que se le interprete aquí conformemente a sus propios principios) el “positivismo” relativo y legítimo del método de la TE —positivismo que deberá ser “contrapesado” más tarde por obra de la Teología de la Fe— no se manifiesta a primera vista⁹³. Podría haber sido dicha presencia de anticipaciones fundadas en la promesa, lo que ha provocado el reproche formulado por Dorothee Sölle, de que la palabra “esperanza” retrocedería progresivamente en la TE después de la introducción, suplantada más y más por la palabra “promesa”. Con esto, la teología se salvaría a sí misma, apartándose por un lado de la solidaridad con la esperanza desengañable de los ateístas y los “marginados” —mucho más sentida en Bloch—, y refugiándose, por otro lado, en algo “metafísico”⁹⁴.

De lo contrario, según Sauter, la “teoría de la promesa” sería sólo una “sobreestructura” en la TE, mientras que la “praxis de la esperanza” proporciona la base verdadera⁹⁵. La TE, como “Teología de la Promesa”, supone sin duda una onto-teología de lo “divinamente posible”, que dista varias leguas de la “ontología del aún-no-ser” blochiana, limitada al horizonte de lo “objetiva y realmente posible o [todavía] imposible”.

Pero, continúa Sauter, esta última perspectiva se encuentra también en la TE. Ya que Moltmann, además de referir la esperanza a la promesa, la relaciona igualmente con la “misión” temporal. Y lo hace

de tal manera, como si la esperanza fuese algo como un “Existencial” del hombre, semejante al “cuidado” [Sorge] heideggeriano. Por consiguiente, una vez que se ha puesto en marcha bajo la moción de la sola promesa divina, la esperanza parece armarse de pronto con una ontología, esta vez ya mucho más blochiana. Es que su “misión” práctica la orienta desde entonces hacia lo “real y objetivamente posible” dentro del proceso histórico. A la esperanza original se junta así una cierta “confianza-en-el-mundo” [Weltvertrauen]. La congruencia, pues, de tal confianza con la esperanza basada en las promesas divinas, no estaría esclarecida completamente en la TE ⁹⁶.

Parece probable que la dualidad entre promesa y esperanza (según Sölle) o entre esperanza-en-la-promesa y confianza-en-el-mundo (según Sauter), corresponde, en último término, a la dualidad (dentro de la escatología) entre teología de la fe (en cuanto ya “anticipada” tácitamente en la TE) y la misma TE.

El hecho, pues, que Sölle deplora la “intrusión” del elemento “promesa” (o anticipación), mientras que Sauter considera lo mismo reducido a no ser sino “sobreestructura” dentro de la TE, dicen, en el fondo, la misma cosa, a saber, que la TE contiene algo diferente de lo que, según Sölle, debería ser exclusivamente, o de lo que, según Sauter, es *de facto* su base. Si Sölle quiere menos de las “promesas”, aboga virtualmente por una TE más claramente distinta de la teología de la fe. Sauter, por el contrario, parece hablar implícitamente de aquella escatología entera que ahora está concebida por Moltmann como bipartita. En tal escatología el aspecto de la promesa (como anticipación verbal) no estaría reducida al estado de una “sobreestructura” como dentro de la TE, sino serviría como “base” de la teología de la fe.

La misma “vuelta” (entrevista o aun proyectada ahora por Moltmann) hacia una teología de la fe, demuestra que la TE, por sí sola, no representa todavía aquella *via media* buscada. Se podrá decir, quizás, que la teología de la fe (en contraste con la TE, dominada *de jure* por la extrapolación), implica la anticipación noética o, más precisamente, una cierta inteligencia del orden real u ontológico, mientras que la extrapolación sería sólo inteligencia del orden noético o intencional, en cuanto movimiento de aproximación hacia el orden real. Se puede hablar aún, a propósito de la teología de la fe, de una anticipación del “punto de vista” de un Dios existencial quien, por su acto sumamente subjetivo, negativo (respecto a la positividad histórica) y “presencial” (si bien futuro para quien lo anticipa solamente), hace nuevo a todo. Este punto de vista se anticipa, además, en una teología que promueve actos de estructura parecida: la “protesta” creativa — tanto subjetiva como negativa y presencial en su origen—, frente a la facticidad monótona del desarrollo histórico. Con esto, en la teología

de la fe predomina el aspecto más “existencial” de la innovación divina, anticipada por la “protesta” renovadora del creyente, mientras que el continuo histórico-escatológico tendría aquí significación sólo subordinada, como “mediación” positiva entre el “ahora” de la praxis “negativa” (y del sufrir la cruz del presente) por un lado, y el momento de la innovación final por el otro. Por lo tanto, la escatología completa de Moltmann, cuando la TE ya haya sido integrada por la teología de la fe, evitará sin duda la unilateralidad, pero al precio de desdoblarse en dos partes, “unilaterales” si se las considera aisladamente ⁹⁷; empero, destinadas a complementarse recíprocamente en un sistema bipartito y, como tal, equilibrado. En consecuencia, la escatología resultante podrá considerarse como *via media* auténtica, siempre que la juntura de sus dos partes, o la “vuelta” desde una parte a la otra, no se base sólo sobre el hecho pre-teológico de que ambas tienen sus raíces en una fe única ⁹⁸, sino que se la tematice reflexiva y metódicamente ⁹⁹ dentro de la misma teología. Es imperativo, por eso, que la nueva dualidad (de la TE y la teología de la fe) sea transformada en una “relación” de orden estrictamente teológico, ya “reduciendo” extrapolación y anticipación a una unidad básica, teológicamente inteligible, ya prolongándolas hasta un punto de unión —o de “vuelta”— de ese mismo orden noético de la inteligencia teológica. Sin embargo, se puede ya prever —y se lo repetirá otra vez al fin de este comentario—, que el “método” de esta reducción o prolongación de los dos métodos diferentes de la escatología bipartita de Moltmann hasta un “punto” común de unión no podrá ser alguno de estos mismos procedimientos metódicos y, por lo tanto, ni siquiera podrá efectuarse dentro de la TE o de una teología de la fe. De todas maneras, es preciso determinar la índole exacta de este “punto de giro”, en el cual el movimiento de la extrapolación se convierte en un movimiento contrario, a saber, en el de las anticipaciones propiamente teológicas. La dialéctica de este cambio no puede quedarse suspendida en un “punto de convergencia” simplemente afirmada y adherida por la fe pro-teológica, esto es, al ésjaton “en sí mismo” (creído), hacia el cual procedería uno de los dos métodos, y de donde llegaría el otro. Para ser auténticamente teológica, esta vuelta metodológica misma debe ser tematizada y “justificada” (hecha inteligible) en *teología*, es decir, le incumbe a ella la necesidad de “identificar”, localizar y exhibir el “garante” noético y teológico de la co-incidencia ¹⁰⁰ entre lo que es término para la extrapolación con lo que es principio para las anticipaciones de orden teológico. En la realidad objetiva tal coincidencia se verifica sin duda en el Dios del futuro Reino escatológico. Para el orden cognoscitivo no hay por tanto otro *ideal* en ese respecto, sino Dios como *sentido* inteligible y concreto de la historia entera en su plenitud final. Tal sentido, pues, no puede ser logrado ahora por ningún tipo de “interpretación”. Es

que la extrapolación escatológica (en cuanto se la considera en su función distinta de la anticipación) interpretará la intencionalidad fundamental de la fe en un "crescendo" de negaciones de lo imaginario, hasta el inimaginable *Novum ex nihilo*. Mientras que la anticipación teológica interpretará, a la luz oscura de este *Novum Ultimum*, los eventos de la misión del Hijo y del Espíritu, justamente como apariciones histórico-objetivas del sentido final, "inaparecible" por sí mismo, en una manera objetiva, dentro de la historia. Con todo eso, la doble hermenéutica queda dependiente del evento que permitió la extrapolación hacia el principio de la anticipación. Y este evento es la Resurrección de Cristo crucificado: "garante" *real* de la nueva creación futura, no menos que garante *noético* para la fe esperanzada¹⁰¹. Sin embargo, a fin de que la resurrección se convierta en garante noético de la nueva creación universal al nivel de la inteligencia teológica misma, hay que "tematizar" metódicamente aquel momento de la fe preteológica, que puede hacer inteligible, de cualquier manera que sea, la coincidencia "efectiva" del término de la extrapolación y del principio de la anticipación en el ésjaton mismo. Tal momento no podrá ser, desde luego, otro movimiento intencional de la fe. Ni siquiera podrá tratarse de una coincidencia en la realidad objetiva del ésjaton "en sí mismo". Más bien se requiere una inteligencia teológica de aquel núcleo o polo de la existencia cristiana en la fe, que funda la realidad de la "nueva creación" ya ahora en los regenerados. Núcleo que es algo como una "extra-polación" del centro mismo de todos los demás movimientos intencionales, neumáticos y carismáticos, en el creyente. Extra-polación no-intencional, por supuesto, que coincide además con una "anticipación", tampoco intencional, del nuevo centro, o de la nueva "subjetividad" neumática en Cristo (en Quien este centro tiene ya también su objetividad correspondiente). Tal núcleo es "extra-polado", por tanto, respecto a la subjetividad propia de la creación antigua. A pesar de no ser movimiento intencional, este nuevo centro deberá ser conocible por otra manera, para poder juntar los dos movimientos metodológicos de la escatología entre sí, como lo realizó ya antes con respecto a la fe y a la esperanza pre-teológicas.

NOTAS

¹ *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*, Munich, Kaiser, 1967, 240 págs.: citada en adelante como *Discusión* a excepción de la introducción de Marsch (para esta, cf. n. 4) y la réplica final de Moltmann (cf. n. 5). La obra discutida, "Teología de la Esperanza", será citada con la sigla "TE" (para ella ver n. 3). Sobre Moltmann ver la breve nota biográfica en *Concilium*, 16, Año II, t. II (Junio 1966), p. 331. *Nota de la redacción*: el presente trabajo aparece como escrito póstumo. De-

bido al inesperado fallecimiento de su autor, esta redacción tuvo que ultimar pequeños detalles (en las notas) dejados incompletos por él.

² *Discusión*, p. 158, n. 64. Cabe mencionar que la "teología holandesa del apostolado" es uno de los influjos importantes que recibió Moltmann. Así lo dice él mismo en el *Prólogo a la tercera edición* (TE, p. 7); cf. además TE, p. 302 y, todavía de Moltmann, *Discusión*, p. 232, n. 30 y la referencia en su *Exegese und Eschatologie der Geschichte*, *Evangelische Theologie* 22 (1962) 31-66: p. 58 con la nota 68. [esta revista mensual de Munich, editada "En contacto con... J. Moltmann... (et al.)", será citada en adelante con el título abreviado de EvTh]. Cf. también H. M. Kuiters, en *Discusión*, p. 185 y H. Mottu, *L'espérance chrétienne dans la pensée de Jürgen Moltmann*. *Rev. de théol. et philos.* 100 (1967) 242-259: p. 242 [este artículo, citado en adelante como "Mottu (cf. n. 2)", bien que no ha sido incorporado en la *Discusión*, está señalado entre los 28 títulos de una "Lista de otros juicios y pareceres relativos a la TE", en *Discusión*, p. 239 s., y es el único comentario en francés, aunque la revista, como el autor mismo, son de Ginebra (Suiza)]. En cuanto pues a Checoslovaquia, se podrá notar que en la primavera de 1967, Moltmann participó, por primera vez, en los diálogos organizados por la *Paulus-Gesellschaft*, que en esta ocasión se desarrollaron bajo la dirección conjunta de la Academia Checoslovaca de las Ciencias, en Mariánske Lazné (= Marienbad; cf. *Discusión*, p. 7). Al parecer de A. Alvarez Bolado, *Crónica "diferida" de Marienbad*. *Razón y Fe*, t. 176 (1967) 477-488: p. 479, la aportación de Moltmann al diálogo habría sido la "más vigorosa" de este encuentro. Cf. también P. Hebblethwaite, *Retour de Prague*. *Christus* [Paris], n. 59, 15 (1968), p. 386, y del mismo, *Gespräch mit Marxisten, Die Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad*, *Stimmen d. Z.*, 180 (1967) 48-54; p. 51. Aquí se opina que el discurso de Moltmann habría sido "seguramente el más importante del lado cristiano". La ponencia de Moltmann, juntamente con sus "Respuestas dialogales" a ciertas "preguntas dialogales" de R. Garaudy, se han publicado ya en diversos lugares, y con títulos diferentes. Cf. p. ej. a) *Christentum als Religion der Freiheit*. *Forum*, 1967, p. 465 ss. [impresión provisoria]; b) *El cristianismo como religión de libertad*. *Convivium* [Barcelona], n. 26 (1968) 39-69; c) *Die "Religion der Freiheit" für das "Reich der Freiheit"*. *Communio Viatorum*, 11 (1968), n. 1-2, pp. 21-28 [versión abreviada]; d) *Die Revolution der Freiheit*. *EvTh* 27 (1968) 595-616 [versión refundida]; e) *idem* [publicación por separado de d)] (Kaiser, Munich, 1968); f) Texto resumido y comentado en A. Bolado, *art. cit.*, pp. 479-488. Estos artículos se citarán desde ahora —con una referencia a esta nota (2)— con la sigla "ReLib a)", "ReLib b)", etc.

³ Aparecido en primera edición el año 1964 en la colección "Beiträge zur evangelischen Theologie", t. 38, con el subtítulo "Investigaciones para la fundación y las consecuencias de una escatología cristiana", Munich: Kaiser. Desde la tercera edición alemana, en Agosto 1965, se añadió un Apéndice. Más particulares sobre éste en n. 12. Cf. también la reseña en *Stromata*, 23 (1967), p. 193. Séptima edición alemana: 1968. Traducción inglesa: "Theology of Hope", London: SCM Press, 1967 (sin el apéndice). Sobre traducciones en holandés, italiano y japonés, cf. Marsch, *Introducción a la Discusión*, p. 7. En el presente comentario se cita siempre la cuarta edición alemana de la TE (Noviembre 1965).

⁴ *Zur Einleitung: Wohin - jenseits der Alternativen*. [Para una introducción: adónde - más allá de las alternativas], pp. 7-18, abreviado en adelante como *Introd.* El mismo Marsch contribuyó además a la discusión con la reproducción parcial de un artículo suyo, cf. *Die Hoffnung des Glaubens* [La esperanza de la fe], en *Discusión*, pp. 122-125. Otros trabajos de Marsch se citarán en las notas 9, 12, 21, 22, 56.

⁵ *Discusión*, pp. 201-238, con el título *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung* [Respuesta a la crítica de la TE], citada desde ahora como *Respuesta*. Cabe notar que la *Introd.* de Marsch no está considerada en la *Respuesta*, mientras que ésta se halla citada y aun sometida a una crítica ligera en la *Introd.* (pp. 7, 9, 11, 17).

⁶ Moltmann mismo manifiesta expresamente “una cierta objetividad” que ha alcanzado con respecto a su libro de 1964, a través de la discusión de los tres años siguientes. Cf. *Respuesta*, p. 201. Esta distancia se muestra en forma más clara en la sección II de la *Respuesta*, p. 209 ss., intitulada “Métodos en la Escatología, o la posible vuelta de la TE a una teología de la fe”. Para esto cf. más abajo.

⁷ Sobre (la superación de) las alternativas, cf. p. ej. Marsch, *Introd.*, en el título mismo y p. 10 ss.; Moltmann, *Respuesta*, p. 204. J. M. de Jong, en *Discusión*, p. 29, habla —en sentido diverso— de la alternativa que la TE (junto con algunas tendencias parecidas) podría significar, frente al dilema —casi sin salida hasta ahora— de una teología que parecería oscilar entre un “fundamentalismo moderado y un humanismo poscristiano” (palabras que se citan también en *Introd.*, p. 7). En tal sentido, pues, como una “tercera posibilidad”, la TE es sin duda una “alternativa” y aún se considera explícitamente como *via media* entre los dos tipos, predominantes pero antagónicos, de la teología actual. Para esto ver las notas 74 s.

⁸ Con “teología contemporánea” se entiende aquí ante todo la teología protestante de habla alemana. Ya que, p. ej., la anglosajona quedaría en la TE prácticamente fuera de la perspectiva, según dice H. Berkhof, en *Discusión*, p. 182. Parecida crítica expresó, pero en manera más general, también G. Wingren (Lund), en *Teol. Literaturzeitung* 93 (1968), c. 82s., respecto a (y a propósito de) la orientación algo “cerrada” que se habría manifestado en el nuevo homenaje ofrecido a K. Barth (se trata de “Parrhesia”, Zürich 1966; con un artículo de Moltmann sobre *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, pp. 149-172). Sin embargo Moltmann insiste ahora en su *Respuesta*, p. 205, en la necesidad de dar al pensamiento y a la actuación cristiana un horizonte mundial e histórico, superando —especialmente en Europa— el “regionalismo” o provincialismo caracterizado por su interés introvertido en torno a problemas de la sola tradición propia (cf. *Respuesta*, p. 237 y también en la *Introd.*, p. 17). En la misma *Respuesta* se mencionan algunas tendencias de la teología (p. 238), y se cita (p. 208) con consenso una cierta opinión de H. Cox (cf. más abajo, n. 20). Además, Moltmann ha estado dando conferencias recientemente en la Duke University como “Visiting Profesor” (c. la nota, junta al artículo de Moltmann, *Toward a Political Hermeneutics of the Gospel*). *Union Seminary Quarterly Review*, 23 (1968) 303-323: p. 303. [Este artículo se citará desde ahora —con una referencia a esta nota— con la sigla “TPH”. Cf. también el artículo correspondiente de Moltmann, en alemán, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums*, en: *Evangelische Kommentare* 1 (1968) 13-20.]. La alusión algo sumaria de Marsch, *Introd.*, p. 17, al presente “trastorno” teológico en el área anglosajona, citado como “Honest-to-God-and-God-is-death-trouble” no se entiende, desde luego, como una negativa a un encuentro serio. Ya que el mismo Marsch ha discutido en otra ocasión el método del autor del *Honest to God*, cf. *Gott in der Tiefe — und Methode der Korrelation. Über J. A. T. Robinsons Verhältnis zur philosophischen Theologie P. Tillichs*, en “Diskussion zu Bischof Robinsons *Gott is anders*”, ed. por H. W. Augustin, Munich 1964.

⁹ *Discusión*, p. 82. Sobre la “reacción” anti-bultmanniana en la TE, cf. p. ej., *Discusión*, pp. 47, 85 s., 175 s. y 182; en los últimos dos lugares Berkhof habla de una “reacción refrescante” —pero exagerada De una reacción de inspiración común en Moltmann y en W. Pannenberg contra Bult-

mann, ver Mottu (cf. n. 2), p. 249, n. 1 (sobre el parentesco doctrinario de estos dos autores, cf. n. 75 en este comentario). Para el contraste radical entre el llamado “Grupo-Pannenberg” y Bultmann, ver *Discusión*, p. 30. Sobre la discusión en torno al “anti-presencialismo” moltmanniano, cf. más abajo, pp. 8 y 22. Sin embargo hay quien considera esta reacción aún insuficiente en la TE (cf. n. 17), mientras Seckler piensa que el reciente Pannenberg estaría aproximándose a Bultmann (c. n. 75). Ni cabe duda que, en su *Respuesta*, también Moltmann se esfuerza en mitigar (cf. más abajo, p. 12) lo que se llama su anti-presencialismo. Con todo esto, los reproches contra el sistema bultmanniano, en cuanto elude la problemática del fin de la historia como algo futuro, no faltan en el último Moltmann. Ver en su TPH (cf. n. 8), p. 309 s.

¹⁰ *Respuesta*, p. 204. Cf. *Introd.*, p. 17.

¹¹ *Respuesta*, p. 202. Para la noción moltmanniana del “sincretismo” cf. TE, p. 86.

¹² *Respuesta*, p. 208. Según A. Bolado, *art. cit.* (en n. 2), en Marienbad Moltmann preconizó un “dialogismo universal de las tradiciones” diversas. En otro lugar Moltmann habla más explícitamente de un “diálogo con este marxismo esotérico”, refiriéndose a E. Bloch y a autores de similar orientación. Cf. su *¿Esperanza sin fe? En torno a un humanismo escatológico sin Dios*. Concilium, año II, t. 2, N° 16 (1966) 208-223: (citado en adelante con la sigla “ESF”), p. 210. Para los presupuestos del diálogo moltmanniano con el marxismo, ver H. H. Schrey, *Literatur zum Marxismus* II, *Theol. Rundschau*, 33 (1968) 77-91: p. 85. Sobre Ernst Bloch cf. p. ej. la detallada *Introducción a Bloch*, de J. Pérez, en *Convivium* [Barcelona], N° 26 (1968) 5-28 [con una “Nota bibliográfica sobre Ernest (sic) Bloch” y con amplias citas de diversas obras del mismo autor, traducidas al castellano]. Cf. también el capítulo “Ernst Bloch, ...”, en F. Heer, *Humanismo abierto*. Barcelona 1968, pp. 107-147, donde se encuentra particularmente documentado el debate provocado (en los años cincuenta en Alemania Oriental) por el “revisiónismo” de Bloch, como también su posición frente a la Biblia y a Jesucristo. Desde el punto de vista teológico es representativo el libro de W. D. Marsch, *Hoffen—worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch*, Hamburg 1963 (cf. también el artículo del mismo autor, “*Eritis sicut Deus*”, citado más abajo en n. 23); y, además, las contribuciones de algunos teólogos en el homenaje *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*. Ed. por S. Unseld, Frankfurt 1965. Para los artículos de Pannenberg y J. B. Metz, cf. más abajo en la n. 24; para el de P. Tillich, n. 54. La contribución de Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, *ibid.*, pp. 243-263, se citará en adelante —con una referencia a esta nota (12)— con la sigla KN, mientras que el Homenaje “E. Bloch zu ehren” tendrá la sigla HEB, (ya que los otros homenajes ofrecidos a Bloch [dos en Berlín Oriental, 1955] no serán citados). En este mismo homenaje M. Mezger examina la significación de la obra de Bloch para una teología estrictamente científica. Mezger critica enérgicamente el método usado por Marsch (en su libro citado un poco más adelante), por el recurso a una terminología sobrenaturalmente dualista (cf. *Theologie als Wissenschaft*. HEB 181-207: p. 199 s.) En págs. 395-413 se encuentra, además, una amplia “Bibliografía provisoria” de las publicaciones, tanto de Bloch (desde 1918, hasta 1963), como también de quienes trataron de su obra (1951-1965). La obra principal de Bloch maduro, “El Principio Esperanza” (1954-1959), se citará en este comentario con la sigla “PE” y según la “edición científica”: *Das Prinzip Hoffnung. Wissenschaftliche Sonderausgabe*. Suhrkamp, Frankfurt 1967, vols. I-III (con paginación continuada y única; por eso el número del volumen no se citará). Una directa confrontación de Moltmann con la obra maestra de Bloch se halla en las ediciones más recientes de la

TE como apéndice (cf. n. 3), con el título “El Principio Esperanza” y la “Teología de la Esperanza”. Un diálogo con E. Bloch, TE 313-334 (citado desde ahora como *Apéndice*). Se trata de un artículo de Moltmann, publicado por primera vez en EvTh 23 (1963) 537-557, con el título *Das “Prinzip Hoffnung” und die christliche Zuversicht*. [Sin embargo, ni en el “Prólogo a la ed. 3.” de la TE, ni en el Apéndice mismo, se señala el hecho de que en el texto reproducido hay algunas frases añadidas respecto al original. Para una de éstas, cf. más abajo, en n. 93]. Según Marsch, *Discusión*, p. 123, la falta de un diálogo explícito con Bloch en la TE no sería compensada por este Apéndice. Moltmann escribió, además, “observaciones introductorias” a la obra principal de Bloch, con el título *Ernst Bloch: Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum “Prinzip Hoffnung”*, en: *Kirche in der Zeit*, 15 (1960), 291-295; cf. también su *Die Menschenrechte und der Marxismus*, *ibid.*, 17 (1962), 122-126, y *Der Realismus der Hoffnung*, *Kontexte*, 1 (1966), 101-107. A propósito, pues, de una acusación —de parte de H. H. Holz, en *Ernst Bloch. Auswahl aus seiner Schriften*, Frankfurt, 1967, p. 30— según la cual los teólogos como Moltmann, Metz y Marsch habrían interpretado incorrectamente el pensamiento blochiano y aún le habrían falsificado, cf. G. O’Collins, *The Principle and Theology of Hope*, *Scottish Journal of Theol.*, 21 (1968), 129-144, especialmente p. 143, donde se refiere también a la opinión de Bloch sobre este asunto. Para el uso de la filosofía blochiana por Moltmann, y otras cuestiones en torno a Bloch, ver las referencias en la n. 16. De una “re-versión”, por obra de Teilhard de Chardin, del método de Bloch quien, a su vez, habría invertido la dirección de la escatología cristiana, habla A. Gosztonyi, en *Teilhard in evangelischer Sicht*, *Orientierung*, 32 (1967), 145-147, p. 146. Moltmann, en este punto, estaría endeudado considerablemente con Teilhard, según Gosztonyi. Sobre las “íntimas discusiones después de 1945” entre Bloch y Teilhard, cf. F. Heer, *o.c.* (más arriba en esta n.), p. 116. Por fin: Ernst Bloch no debe ser confundido con el compositor Ernest Bloch, con el cual tendría, sin embargo, algunos rasgos comunes. Así, por un lado, D. Ewen, escribiendo sobre *Ernest Bloch (1880-1959)*, en: “The Book of Modern Composers” (ed. por D. Ewen), New York, 1964, p. 86 ss., señala, en p. 92, lo “profético” en la carrera artística del mencionado. De otro lado, T. Kneif disertó sobre la relación del autor del PE con lo musical, en *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, HEB, p. 277 ss.

¹³ Particularmente H. Fries, en *Discusión*, p. 96 s., como lo señala también Moltmann, en su *Respuesta*, p. 204. Una utilidad no tanto dialogal, sino más bien “psicoterapéutico-humanitaria” concede recientemente R. Kl. Maurer a la obra moltmanniana, en *Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie. Zur Kritik des neuen Chiasmus*. *Philos. Jahrbuch*, 76 (1968), 88-122, p. 103 s., n. 48. Según Maurer se trata en la TE de una teología que no sería sino un “humanismo técnico en empaque místico”; como “futurismo quiliasta”, podrá procurar probablemente una buena conciencia a cierta gente para lo que está haciendo de todos modos. Sin embargo, tal gente constituye una “quantité négligeable” y, por tanto, también esta teología (que hace de Bloch una suerte de Padre de la Iglesia) sería superflua. Cabe señalar, aquí, que la teología “positiva” de Moltmann habría sido apreciada como una ratificación bíblica “de la dinámica técnica y económica de nuestro tiempo”, en una publicación del “Industrieinstitut” alemán. Cf. la cita en Geyer, *Discusión*, p. 73, y la alusión correspondiente en *Introd.*, p. 9.

¹⁴ Cf. la queja muy moderada e indirecta en *Respuesta*, p. 201. Al concluir su réplica, Moltmann opina (*ibid.*, p. 237) que las viejas diferencias doctrinales entre escuelas teológicas, confesiones e iniciativas ya están perdiendo su fuerza dominante, porque los problemas reales del futuro se revelan mayores que todos los modelos que el pasado puede ofrecer para

su solución. En tal contexto Moltmann habla también de formas nuevas y experimentales de la teología (*ibid.*, 238), entre las cuales cuenta, sin duda, su propia obra (así lo entiende en todo caso Marsch, *Introd.*, p. 7, subrayando el carácter experimental de la TE).

¹⁵ *Discusión*, pp. 20 ss., 168 ss.; cf. también pp. 13 s., 41 ss., 180 s. Un cuadro bastante completo de la situación en el campo de la escatología reciente, con referencia breve a la obra de Moltmann, se encuentra ahora en el artículo de R. Haubst, *Eschatologie. “Der Wetterwinkel”*, “*Theologie der Hoffnung*”, *Trierer Th. Z.*, 77 (1968), 35-65 (sobre la TE, cf. pp. 37 y 54). Un esquema, más bien tipológico que cronológicamente elaborado, de las principales corrientes escatológicas en casi toda la historia del pensamiento, religioso o no, se encuentra en el artículo de H. Cox, *El progreso evolucionista y la promesa cristiana*, *Concilium*, n. 26, a. 3, t. 2 (1967), 374-387. Para “Problemas de la escatología evangélica más reciente”, cf. Moltmann, *Probleme der neueren evangelischen Eschatologie*, en: *Verkündigung und Forschung*, 11, fasc. 2 (1966), 102-124.

¹⁶ *Discusión*, pp. 79 s., 112, 136 n. 25 y, en general, las no raras referencias al uso que se hace en la RE de la filosofía de E. Bloch: p. ej. *discusión*, pp. 8 s., 14, 54, 74 s., 94 con n. 10, 115-118, 123, 125-128 con las notas 3-7 [sobre la “herencia cristiana”, secularizada por Bloch y la recuperación de esa herencia que intenta Moltmann contra él], 146 n. 45, 156 n. 60. Marsch, sin embargo, excusa la TE de la sospecha de “futurología”, en *Introd.*, p. 12. Para algunas cuestiones particulares, tocantes a la filosofía blochiana o implicadas por la “recepción” parcial de tal filosofía por Moltmann, ver en las notas 21, 23 s., 34, 41, 69, 80-85.

¹⁷ Así Kuitert, *Discusión*, p. 187. Cf. también las alusiones más recientes a una eventual insuficiencia de Moltmann en su pretendida superación de las limitaciones de la “teología dialéctica” y de la filosofía y teología “trascendentales”, en F. P. Fiorenza, *Dialectical Theology and Hope I*, *The Heythrop Journal*, 9 (1968), 143-163, pp. 149, 152, 163 n. 2, y en el preanunciado cuarto artículo con título idéntico. Para la acusación de transformar la “promesa” en algo metafísico, ver p. 24-25 n. 102. En sentido parecido March habla (*Introd.*, p. 9) de la sospecha de “mistificación”, provocada por la manera como se usan en la TE palabras tales como “promesa”, “futuro”, etc., añadiendo además que semejante sospecha permanece aún después de los matices propuestos en la *Respuesta*. Sobre la “promesa”, aparentemente “hipostasiada” por Moltmann, cf. Marsch, en *Discusión*, p. 123 (cf. n. 99).

¹⁸ Cf. *Discusión*, p. 55 y p. 78 s.

¹⁹ *Discusión*, p. 114; cf. también pp. 176 y 178. En cuanto a la controversia en torno de la apocalíptica como origen de la teología, en KN (cf. n. 12), Moltmann afirma categóricamente que Paulus, “frente al entusiasmo helenístico, llegó a ser un apocalíptico de la transmutación terrestre”, (p. 249).

²⁰ *Discusión*, p. 138, refiriéndose a una frase ambigua en la TE (p. 208): “En Cristo todas las promesas... se hallan confirmadas, pero todavía no [todas (?)] cumplidas” —omitiendo además mencionar las cautelas inmediatamente siguientes a la tal frase. Además, lo que Chr. Hinz censura aquí como posible consecuencia de la posición moltmanniana (Cristo, como Profeta, pero no Mesías del cumplimiento definitivo) podría parecer —en una perspectiva más amplia— aún más semejante a la visión respectiva de Mahoma. H. Geisser, en *Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott*, *Zeitschr. Theol. Kirche*, 65 (1968), 231-255, p. 250, n. 75, cita una indicación, hecha por Käsemann, de la presencia de tendencias judaizantes en la teología actual (en esta p. 250 Geisser critica la perspectiva teológica de Moltmann y Pannenberg). En su *Respuesta*, p. 208, Moltmann acepta la opinión de H. Cox, según la cual el divorcio moderno,

tanto entre Fe y ciencia, como entre Iglesia y revolución tendría su origen en el cisma original entre la Iglesia y los judíos. Sobre el objeto de la esperanza en Pablo, Moltmann lo considera como “un reino terrestre, un futuro en la Tierra, como en la esperanza judaica”. KN (cf. n. 12), p. 249. Además, en su *ReLib d*) (cf. n. 2), p. 610, Moltmann dice que “el sufrir... a causa de la real miseria del hombre... es la forma negativa de la esperanza. Y, en su TPH (cf. n. 8), p. 320, opina que la esperanza vuelta hacia una cierta “liberación” terrestre es “el revés inmanente” de la esperanza trascendental cristiana. Cf. a este propósito la concepción, en parte semejante, de un “descontento-esperanza”, en Bloch, *El pensamiento de Hegel*, 1949, p. 463 ss. Según Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 2, 1966, p. 81 ss. y 212, el mensaje de Cristo se planteó en el contexto de la esperanza bíblica veterotestamentaria, la cual se presenta siempre relacionada con objetivos como posesión de tierra, descendencia, gobierno sabio y justo, liberación de la cautividad, etc. También la resurrección de los muertos, el Reino futuro de la Paz y la misión en pro de la humanidad entera habrían ya sido vislumbrados en las promesas proféticas. Sin embargo, el cumplimiento sucedió frecuentemente en manera muy diversa de lo esperado. En este último aspecto insiste, pero más radicalmente, Hinz, en *Discusión*, p. 136 s., especialmente en la n. 26, subrayando, con W. Zimmerli, la diferencia entre aquellas promesas veterotestamentarias que se refieren a los objetivos terrestres, y otras que prometen el advenimiento de Dios mismo. Las primeras promesas quedaron siempre ambiguas y aún contradictorias, y han sido sólo las otras las que obtuvieron su cumplimiento en el Nuevo Testamento, como auto-revelación de Dios en Cristo. (La concepción de Zimmerli se halla expuesta y criticada por Moltmann —quien se apoya aquí en R. Rendtorff, del “círculo Pannenberg”—, en la TE, p. 101-104). Según P. Ricoeur, la relación “promesa-cumplimiento” ha pertenecido originalmente, en el pensamiento paleotestamentario, a la comprensión de la historia actual. El proceso de escatologización empezó más tarde. (*Symbolique et temporalité*. Archivio di fil, 1963, n. 1-2, 5-31 y discusión: 32-41, p. 38 s.).

²¹ *Discusión*, p. 197. Cf. H. D. Wendland, *Christliche und kommunistische Hoffnung*. En: “Marxismusstudien”, [I.], 1954, 214-243, p. 215 s., sobre las afinidades entre quiliastro, Islam, socialismo, etc. R. Kl. Maurer critica lo que él llama “el nuevo quiliastro” (de Bloch, Marcuse, Moltmann), oponiéndole la escatología fundamentalmente cristiana de un Hegel. Maurer reprocha a los nuevos quiliastas tanto el apego que tienen —de manera judaica— a las promesas para esta vida, como la tendencia hacia un “futurismo político consecuente” que significaría una re-judaización del cristianismo (estos dos reproches, Maurer los presenta apoyándose, respectivamente, en Kierkegaard y en una publicación de R. Spaemann). Cf. Maurer, *art. cit.* (en la n. 13), pp. 103 s., 109-110, 115-116. Sin embargo, Maurer contempla aquí (*ibid.*, p. 111 s.) a un Hegel representante de la “dialéctica de la ilustración” y de una teología racional y sobria, en oposición con la tendencia —p. ej. en K. Löwith— de comprobar en él una “secularización” de ideas escatológicas del tipo de la “historia de la salvación”. (Semejante oposición contra la teoría de Löwith expresa E. Bloch, en PE, p. 1612, y también H. Blumenberg, pero en una perspectiva más general, que se refiere no sólo a Hegel, sino a toda la época moderna). Cf. su *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt, 1966. y la recensión de esta obra por el mismo K. Löwith y por H. G. Gadamer, en: *Philos. Rundschau*, 15 (1968), 195-209. En cuanto, pues, al uso que hace Maurer (*o. c.*, p. 115) de una frase de Kierkegaard (un autor que, como es sabido, tiene más de una faceta como escritor), conviene tener en cuenta la concepción kierkegaardiana del objetivo de la “fe ejemplar” de Abraham, objetivo histórico y terrestre según la interpretación de M. Casalis, en *L' "Histoire" selon Kierkegaard*, Rev. hist.

phil. rel., 48 (1968), 1-31, p. 29 s. Por lo demás Casalis confirma aquí, refiriéndose a la obra de Sartre sobre Kierkegaard, la “complementaridad” entre éste y Hegel. El elemento, básicamente cristiano, en Hegel, en virtud del cual su sistema se opondría lo más radicalmente a los “quiliastros”, sería, según Maurer, la insistencia en el poder de lo negativo, en la cruz y en la muerte, aún de Dios (cf. *ibid.*, p. 97, 103 s., 108 ss., 118). Para esto cf. W. D. Marsch, *Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel*. EvTh, 28 (1968), 57-82, y TE, p. 150 ss. Lo cierto es que Moltmann mismo se opone a Bloch, en lo que éste sobrevuela la radicalidad del problema de la nada. Cf. TE, *Apéndice*, p. 326 ss., KN (cf. n. 12), p. 260 s., y ESF (cf. n. 12), p. 214 s., donde se habla de la “esperanza crucificada”. Una crítica semejante de la “esperanza militante” en Bloch —esperanza que parecería liquidar aún la nada—, se encuentra en A. Lowe, *S ist noch nicht P. Eine Frage an Ernst Bloch*, en HEB (cf. n. 12), p. 135-143, particularmente, p. 140.

²² *Discusión*, p. 195. Para la posición de Moltmann frente al ideal gnóstico de la “libertad trascendental”, cf. *ReLib* (cf. n. 12), b) p. 48 y d) p. 598.

²³ *Discusión*, p. 141 s., 156 con las notas 59 (de p. 155) y 60. Sobre la adhesión de E. Bloch a las ideas de Marción (en PE, p. 1499 s.), cf. Marsch, *Eritis sicut Deus*. Kerygma y Dogma 7 (1961), 173-196, p. 184. En todo caso un cierto paralelismo con Marción no sería cosa inaudita en la teología reciente. El mismo K. Barth refiere haber sido sorprendido por algunas semejanzas notables entre sus respectivas doctrinas al enterarse de la obra de Harnack sobre Marción. Cf. el Prólogo de 1921 a la 2ª ed. de su *Der Römerbrief* (en la ed. de 1947, p. XVI s.). Barth pide aquí no ser calificado con precipitación como Marcionita. (Este prólogo ha sido editado recientemente por Moltmann, en *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 1962, pp. 105-118).

²⁴ Cf. Hinz, en *Discusión*, p. 149, n. 51, citando TE, p. 155 [Hinz cita “Dios ‘ateístico’” donde, en la TE (4ª ed.), se lee “Dios ‘a-teístico’”]. Ver también en Moltmann, KN (cf. n. 12), p. 260, refiriéndose a la joven Iglesia durante las persecuciones: “Su Dios es, de hecho, como Feuerbach lo advirtió, un ‘Dios ateístico’”. Cf. también W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en HEB (cf. n. 12), 209-225, pp. 209-211, sobre Feuerbach y la doctrina no-teística de Dios en Tillich; y, p. 215 ss., la diferencia importante entre el ateísmo de Feuerbach y el de Bloch. J. E. Metz, en *Gott vor uns. Statt cines theologischen Arguments*. HEB (cf. n. 12), 227-241, p. 228, distingue también entre la “reducción” antropológica de Dios en Feuerbach, y la identificación más reciente de todo lo que pertenece al *más allá* con el futuro del hombre (para la tentativa de una transposición conceptual parecida, propuesta por el mismo Pannenberg, ver al fin de la n. 71). El mismo Bloch insiste en el carácter estático del sistema de Feuerbach (cf. PE, p. 300 y 1.517), denunciando además su falta, tanto de “filosofía”, como del “futuro”, en la conclusión de los “Fundamentos de la filosofía del futuro” (PE, p. 318). Mientras que en éste es la naturaleza humana la que asume, ya en el presente, los atributos de la divinidad, en Bloch es más bien el futuro del hombre (por ahora un *homo absconditus*), lo que ocupa el lugar de un absoluto, con título de *Novum Ultimatum*. Con esto quedaría abierta la posibilidad de considerar este “Último” como una auto-superación sin límites del hombre. Lo que mantendría, a su vez, abierto el sistema blochiano a una reinterpretación teológica. Sin embargo, como lo señala Moltmann, en TE, *Apéndice*, p. 315 ss., la diferencia entre Feuerbach y Bloch no se extiende hasta el principio metodológico más fundamental. Es que Bloch sólo aplicaba la “fórmula reduccionista” de Feuerbach a una región que éste pasó por alto, a saber, a la escatología cristiana. Por otro lado, empero, los problemas

insolubles de una "esperanza" que no tiene otro fundamento que sí misma, habría conducido a Bloch a tales afirmaciones que, bien entendidas, hacen estallar la unidad de principio de su sistema de tipo feuerbachiano (*ibid.*, p. 317, 319 s.). Por lo tanto el peligro de llegar hasta el Dios ateuístico de Feuerbach, no amenaza inmediatamente una teología "futurista", sino más bien aquellas teologías que, sin tal perspectiva escatológica, se proponen "localizar" o "ubicar" a Dios en algo humano y actual, p. ej. en la reciprocidad del amor humano, como lo hizo ya Feuerbach (cf. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París, 1957, cap. 3, "Je-Tu", p. 84 ss., cf. p. 177 ss.), y como lo hace J. A. T. Robinson. Th. N. Munson, *Hegel as Philosopher of Religion*, Journal of Relig., 46 (1966), 9-23, p. 21 s., y J. C. Weber, *Feuerbach, Barth and Theological Methodology*, *ibid.*, 24-36, p. 33, señalan la dificultad de distinguir las posiciones de Robinson y de Feuerbach. H. Mottu, *a. c.* (en n. 2), p. 256, n. 2, habla de una ausencia total de todo horizonte escatológico en el *Honest to God* de Robinson, que va mucho más allá de la a-historicidad de la "escatología" bultmanniana. J. Lawrence, en *The Honest to God Debate*, ed. por D. L. Edwards, London, 1963, p. 154 ss., menciona un aspecto de inmovilidad quasi-hindú en el pensamiento de Robinson y recomienda tomar a Teilhard como complemento en este punto. Tal consejo parece haber obtenido efecto, porque en *Exploration into God*, Stanford, 1967, Robinson cita a Teilhard con gran frecuencia (cf. la recensión en *Stromata*, 23 (1967), 445-458). Sin embargo es un Teilhard del "medio divino" el que predomina aquí, mientras que el elemento futurista aparece todavía reducido a un reconocimiento genérico de la historicidad de la presencia divina misma (cf. *Exploration*, p. 199 ss.). Con esto se puede ya prever la respuesta a una pregunta formulada por R. P. McBrien, si el pan-en-teísmo cristiano de Robinson podrá ser capaz de asimilar la perspectiva escatológica más reciente de "Moltmann, Pannenberg, and Metz" (ninguno de estos está citado en *Exploration*, pero Robinson se refiere —en p. 78, n. 6— a la intención de H. Cox de realizar una "síntesis" entre Teilhard y Bloch. Cf. Cox, *Afterword*, en *The Secular City Debate*, ed. por D. Callahan, New York 1966, 179-203, p. 197 ss. Pero Robinson omite mencionar que Cox señala aquí también su inclinación a preferir a Bloch [*l. c.*, p. 198 y 199 s.], citando, además, a Moltmann y a Marsch [p. 198, nota]. Sin embargo, Cox tiene todavía reservas frente a Bloch: cf. más abajo, n. 81. Para una equiparación de las posiciones de Cox y de Robinson, cf. n. 101). La respuesta a la pregunta citada de McBrien parece no poder ser otra, sino que para el panenteísmo de Robinson queda la sola alternativa: o de reducir el ésjaton a un simple "resumen conclusivo" del estado del mundo, ya desde siempre situado en Dios, o de aceptar la concepción de una auténtica novedad del fin de la historia, renunciando con eso a un verdadero panenteísmo, ya que en tal perspectiva el "advenimiento" del "futuro de Dios" en el presente no es sino anticipatorio, y aún la innovación final no se realizará "en Dios", sino más bien a la manera del paulino "teo-en-panismo", es decir, como "Dios todo en todas las cosas".

²⁵ "Kulturprotestantismus". Cf. *Discusión*, p. 197, y, en Moltmann, *Respuesta*, p. 231; en la TE, cf. p. ej. p. 65. Por el contrario Marsch parece sugerir que tal tendencia no debería ser desacreditada indiscriminadamente y sin matices. Cf. *Introd.*, p. 16.

²⁶ *Discusión*, p. 102. Marsch, en cambio, aprecia tal tendencia (*Introd.*, p. 15 s.), mencionando la proximidad de Moltmann, en este punto, con J. B. Metz y H. Cox, y con sus propias ideas. Para las teologías políticas de Cox y de Metz, ver, respectivamente, las notas 58 y 63. Ideas más recientes de Moltmann, en esta materia, quedan señaladas en las notas números 20, 54, 63.

²⁷ *Discusión*, p. 110 s. (cf. también más abajo, n. 103). Sauter compara a Moltmann con el teólogo de orientación religioso-social L. Ragaz [+1945]. El mismo Sauter habría ya indicado en otra ocasión la influencia de Ragaz en D. Bonhoeffer. Cf. Sauter, *Zur Herkunft und Absicht der Formel "Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer*. EVTh, 25 (1965), 283-297, p. 292 ss.; cf. también H. Cox, *Cox on His Critics*, en "The Secular City Debate", ed. por D. Callahan, New York, 1966, 85-88, p. 87. Para Ragaz, cf. además, n. 58 [y al fin de la n. 63]. Es sabido que los orígenes de la teología de K. Barth se destacaron sobre el fondo de aquella teología religioso-social de Suiza, con la cual Barth se arregló en 1919. Cf. Moltmann, en: *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, ed. por J. Moltmann, 1962, p. 2; Ragaz está mencionado, en p. 108, por Barth (cf. Barth, *Römerbrief*, 1947, p. IX).

²⁸ en la *Discusión*, cf. p. ej. Geyer, p. 70; Sauter, p. 113; Hinz, p. 154 s. con la nota 59. Cf. además Marsch, *Introd.*, pp. 9, 12, 17. [Sobre las razones específicamente dogmáticas de esta "negatividad", cf. p. 11, con las notas 58-63].

²⁹ en *Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem Hoffnung*. Theol. Zeitschr., 22 (1966), 196-211, p. 202.

³⁰ en *Début d'une ère nouvelle dans la théologie protestante allemande?* Études (août-sept. 1968), 287-298, p. 297 s., refiriéndose a H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (1966). En el capítulo dedicado, en este libro (ed. 1967), a la obra de Moltmann (pp. 252-259), se critica (en p. 257) la falta de un programa concreto en la TE, si es que el "impulso" que Moltmann sin duda comunica, podría de todas maneras ser llamado un programa. Cf. también la referencia a esta crítica de Zahrnt en la reseña de su libro, en Phil. Lit. anzeiger, 21 (1968), p. 67.

³¹ Tal relación no parece haber atraído la atención de los contribuyentes a la *Discusión*. Moltmann mismo, en la TE, p. 211, n. 4, da una simple referencia a las páginas introductorias de la traducción alemana de *Reason and Revolution* (1941), de Marcuse (*Vernunft und Revolution*, Neuwied..., 1962). Sobre otra cita de Marcuse en Moltmann, cf. n. 63 al final.

³² H. Marcuse, *Actualidad de la dialéctica*. Diógenes, N° 31, 7 (1960), 95-101, p. 96 [este artículo es un prefacio nuevo para una reedición de *Reason and Revolution*, prefacio que, sin embargo, no aparece en la traducción alemana de 1962]. Cf. también la sección 5, en *One Dimensional Man* [1964], London, 1968, pp. 105-119: "Pensamiento negativo: la derrotada lógica de la protesta", donde se habla (en p. 111 s.) de una lógica no tanto asertiva (: "S es p"), sino más bien negativa y "en proceso", porque imperativa (: "S no es, de hecho, p", pero "S debe devenir p", porque "S debe ser [de jure] p"). Cf. la Lógica blochiana de "S todavía no es P", indicada en la nota 34.

³³ Cf. TE, p. 75 y 91, respectivamente. Son los lugares citados por G. Sauter, en *Discusión*, p. 116, juntamente con una propuesta modificación. Cf. también Geyer, *Discusión*, p. 49 y 69 s., donde Geyer cita, con su paráfrasis, la fórmula de Moltmann: "inadaequatio intellectus (sc. spei) et rei", explicando, además, que la inadecuación se verifica entre dos tipos de saber: el esperanzado por un lado, y el empírico por el otro.

³⁴ Sauter, *Discusión*, p. 116. Se citan en tal contexto ante todo el "Para la Ontología del Aun-no-Ser" de Bloch (*Philosophische Grundfragen*, I, ...1961). En su PE, Bloch habla de la inadecuación de lo efectivamente realizado y de una "inadecuación abierta" (p. 361 s., 334 y 336). Sobre la Lógica de "S todavía no es P", cf. A. Lowe, *a. c.* (al final de la n. 21). Para los juicios sintéticos y aún "a priori" de una lógica de la promesa en Moltmann, cf. Geyer, *Discusión*, p. 49-50.

³⁵ V. Fagone, en *I presupposti filosofici della contestazione globale*

di H. Marcuse, Civ. Catt., 119 (1968), t. 2, 526-542; p. 529, cita, en nota, del texto de la traducción italiana de *Reason and Revolution* (Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoría social", Bologna, 1965, p. 47), la interpretación marcuseana de Hegel, para quien la realización de la razón sería, no ya un hecho, sino una "misión". Sin embargo, no se trata aquí de otro paralelismo con las ideas moltmannianas, a lo menos no hasta en el término usado, ya que la edición original inglesa tiene aquí (en p. 26) la palabra "task", mientras que la versión alemana habla (p. 34) de "Aufgabe". De Fagone cf. también *La filosofía ad una dimensión di H. Marcuse*. Civ. Catt. 119 (1968), t. 3, 26-40.

³⁶ Cf. *Prólogo* [1964], en *Cultura y Sociedad* [= Kultur und Gesellschaft, I, 1965. Reproducción de ensayos de 1934/38], 1967, p. 8 y 13. El contenido positivo de la utopía marcuseana se encuentra, ante todo, en los lugares donde trata del "arte (de vivir)". Cf. n. 42.

³⁷ Para "éxodo" cf. más abajo, n. 63. Sobre "protesta", cf. *Respuesta*, p. 235, y las observaciones sobre este lugar en la n. 54 y al comienzo de n. 63 (ver además el fin de n. 53 y p. 27 en este comentario). Por la misma noción en Marcuse, cf., p. ej., en n. 32. Cabe mencionar que Emmanuel Mounier, fundador de *Esprit*, se opuso, alrededor del año 1933, a lo que él llamaba ya entonces "le désordre établi" o "états de violence". Cf. F. Kerr, *Politics and Theology...*, New Blackfriars, 49 (1968), 572-581: p. 573 s. Kerr presenta a Mounier como precursor, en el lado católico, de tendencias más recientes, e. g. en Moltmann.

³⁸ *Cultura y Sociedad*, Prólogo, p. 8.

³⁹ Cf. p. ej. Marcuse, en el "Prólogo" a *Cultura y Sociedad*, p. 11, y Moltmann, *Re Lib* (cf. n. 2), versión b), p. 69 y versión c) en el título mismo.

⁴⁰ TE, p. 82; sobre el positivismo técnico y la cultura industrial, cf. TE, p. 267 y 287 s. En el artículo "Esperanza y planificación" (*Hoffnung und Planung. Erhoffte und geplante Zukunft*. Merkur, N° 208 (1965), 2, p. 609-622, también en: *Modelle der Gesellschaft von Morgen*, ed. por P. Rieger [Evangelisches Forum 6]. Göttingen, 1966, 67-87). Moltmann no se extiende sobre los aspectos concretos de una posible coordinación positiva de los dos factores que compara, a excepción quizás única de asegurar a la "renuncia en el consumo en pro del futuro de los otros" el bienestar de la esperanza cristiana (p. 622).

⁴¹ Para: Bloch y el joven Marx, cf. J. Pérez, a. c. (en n. 12), p. 18 s.; F. Herr, o. c. (en n. 12), p. 147, concluye hablando de "Ernst Bloch — pensador de la juventud, pensador del joven Marx y del joven Hegel..." (Sin embargo, Moltmann tiene la intención de corregir la filosofía de la identidad dialéctica de Bloch [cf. n. 80], recurriendo a la dialéctica del amor y de la resurrección del crucificado en los escritos teológicos del joven Hegel. Cf. TE, *Apéndice*, p. 325). E. Eucken-Erdsiek, *Prinzip ohne Hoffnung*, Phil. Jahrb. 70 (1962/63), 147-156, p. 151 s., opina que Bloch no comprendió a Marx (excepto al joven), y por tanto, estaría más cerca de Fourier y de Proudhon, que de éste. Para Moltmann y el joven Marx, cf. p. ej., *Re Lib*, b) [cf. n. 21], p. 63; TE, p. 63 s., con la n. 85; cf. para este lugar también, en su ESF [cf. n. 12], p. 208, sobre el influjo de la publicación de los manuscritos del joven Marx (cf., además, TE, *Apéndice*, p. 314, n. 6, y p. 321, n. 28). Para Marcuse y el joven Marx, cf., además de los a. c. de Fagone, la indicación, en N. Lobkowitz, *Ursprung und Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffes*. Trierer Theol. Z. 77 (1968), 199-205, p. 200, que Marcuse fue de los primeros en explotar la edición de los manuscritos de París del joven Marx. Cf. p. ej., en *Vernunft und Revolution*, 1962, pp. 241-260 y 277, y en *One Dimensional Man* [1964], London, 1968, p. 29 s. Además de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844-45] de Marx, Marcuse juzga importante otro manuscrito *Grundrisse der Kritik der politischen*

Ökonomie [1857-58, ed. por vez primera en 1939-41], que representa una versión del *Capital*, mucho más "filosófica" que la redacción definitiva. Cf. *Vernunft u. R.* (1962), p. 386 s., y la cita en *One Dimensional Man*, 1968, p. 43 s.

T. W. Adorno, en *Negative Dialektik*, 1966, p. 189, habla críticamente de la popularidad actual de los escritos del joven Marx, especialmente entre teólogos. Cf. también, p. 364, sobre el influjo del joven Hegel en la aversión de la mentalidad reciente contra las categorías objetivas, atacadas como "reificación". Marcuse presenta su "absolute refusal" como resultado de una supuesta "total reification" (*One Dim. Man*, p. 200). Moltmann mismo piensa en categorías parecidas (apoyándose en la obra de G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, 1961. Cf. TE, p. 42 y 153), polemizando contra sociólogos que proponen dejar al orden público su estructura "reificada", pero cultivar la libertad individual en el privado (cf. sobre esto la nota 45).

El marxista "estructuralista", L. Althusser descarta la perspectiva de los escritos del joven Marx, como todavía humanística, ideológica y, por tanto "pre-marxista" (cf. J. M. Domenach, *Pour en finir avec l'aliénation*, *Esprit*, 33 [1965], 1058-1083, p. 1062 s.), en fin como yerros de juventud, para hacer resaltar más un marxismo científico (cf. J. L. Nancy, *Marx et la philosophie*, *Esprit*, 34 [1966], 1074-1087). En cuanto a Bloch, es verdad que los fundamentos de su pensamiento utópico no se extienden hasta a una visión científica de las posibilidades reales del hombre. W. D. Marsch, en *Eritis sicut Deus* (cf. n. 23), después de haber ya mencionado (en p. 176) la relación de Bloch al joven Marx, nota, en p. 192, que el pensamiento de Bloch no fue tocado por la problemática radical de las utopías técnicas más recientes y de la "science fiction". Cabe notar, sin embargo, que la PE de Bloch contiene una sección sobre utopías técnicas, pp. 730-817, pero la observación de Marsch conserva todo su valor, porque el tema se enfrenta en Bloch de manera no muy "científica".

⁴² Cf. p. ej. H. Marcuse, *One Dimensional Man*, p. 59-69, 187 s., y del mismo, *El futuro del arte*, *Convivium*, N° 26 (1968), 71-79. Sobre Marcuse, cf. H. Read, *El arte como segunda realidad*, *ibid.*, 81-90. Sin embargo, Marcuse habla, en la primera publicación citada, de la técnica "posttecnológica" como instrumento del "arte de vivir", y en la otra de la "sociedad como obra de arte". Para Bloch cf. T. Kneif, a. c. (en n. 12).

⁴³ Citado por J. Pieper, en *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, 1965, p. 130. Sin embargo, el recurso a elementos "poéticos" fue siempre inevitable para expresar el aspecto positivo del mensaje profético, utópico o futurista. Cf. la sección "Arte y futuro. Significado social de la fantasía creadora", en F. Heer, *Humanismo abierto*. Barcelona, 1968, 69-90. Cf., empero, el sentido que da M. de Diéguez a lo poético, como respuesta total del hombre mortal al tiempo. Lo "positivo" de lo poético sería el descender, con Orfeo, a su propio Hades, para obtener "la última mutación resurreccional de la razón", a saber, para reconocer que el abismo está, no ya en las cosas, sino en sí misma, y que, por tanto, más allá de la tarea de "conquistar la verdad", la razón es "elevación poética" que interpreta el tiempo por un medio simbólico del orden divino (cf. *Essai sur l'avenir poétique de Dieu*, París, 1962, pp. 282-288). H. Zahrnt, o. c. [cf. n. 30], p. 259, pregunta, si la TE no significa una "huída hacia adelante" (en lugar de "hacia arriba"), ya que la "prueba" de la verdad de un "Dios (del) futuro" parece moverse en lo inaccesible. En la perspectiva de Diéguez, desde luego, no se trataría de una "huída", sino de una reformulación de la tarea más fundamental de la razón en su condición real. Queda sin embargo la otra tarea, la de delimitar la función de tal "poético" en teología. Para esto cf. —además de

los conocidos avances de P. Ricoeur en esta dirección— p. ej., de A. N. Wilder (hermano del dramaturgo Thornton Wilder), "Art and Theological Meaning", *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetics*, New York, 1964. [Para esta y otras publicaciones de Amos Wilder, cf. H. Cox, *The Secular City*, 1966, pp. 111, 261 (y 275). La contribución del mismo autor a una discusión sobre la "nueva hermenéutica" será citada en la nota 72, hacia al fin].

⁴⁴ W. Schweitzer, en *Die "Theologie der Revolution", H. Marcuse und die Studenten*, Zeitschr. f. evang. Ethik, 12 (1968), 174-181, describe un tipo particular de tal "inversión". La continua crítica negativa de no pocos docentes "tradicionalistas" contra la "inhumanidad" de la era tecnológica, habría preparado el terreno para una protesta contra el presente "unidimensional", y en nombre de una visión más "romántica", pero vuelta, esta vez, no ya hacia el pasado (idealizado), sino hacia un futuro "utópico".

⁴⁵ Cf. [Anónimo], *Ist Revolution eine christliche Alternative?*, Herder Korresp., 22 (1968), 429-434, p. 433. La respuesta de la sociología más conservadora —y, al parecer, también de H. Cox— es la de aceptar la "cosificación" creciente de las estructuras sociales públicas, pero cultivar la iniciativa individual y creadora en asociaciones libres y privadas. Éstas lograrán influir benéficamente sobre el orden público, sin tener desde luego autoridad alguna sobre él (bastante similar es la solución de A. Comte, cf. *A General View of Positivism*, Official Centenary Edition, New York, 1957, pp. 411-414). Moltmann, en TE, p. 285-297, confronta esta solución (en H. Freyer, H. Schelsky, A. Gehlen, etc.), oponiendo a ella (TE, p. 299-312) la misión y la vocación de la cristianidad para con la sociedad, incluso en su aspecto público. El intento de Marcuse mira también a un reinvestimento de las fuerzas creativas y críticas en la tarea de superar la unidimensionalidad o "reificación" en la sociedad industrial. Sin embargo, el diagnóstico de la situación actual (pero no la solución propuesta) sería bastante similar en Marcuse y en los nombrados sociólogos "conservadores e institucionalistas", como lo nota, algo sorprendido e inquieto, Cl. Offe, *Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratietheorie?*, en: "Antworten auf Herbert Marcuse", ed. por J. Habermas, Frankfurt, 1968, p. 81 (citado en G. Schiwiy, "Der eindimensionale Mensch". *Ammerkungen zu einer "revolutionären" Gesellschaftstheorie*, Stimmen d. Zeit, 182 (1968 II), 228-237, p. 229, n. 3. Tal consenso en el diagnóstico, más allá de las opuestas ideologías de quienes lo hacen, es, según Schiwiy, índice de la atendibilidad de este análisis de la situación).

⁴⁶ R. Garaudy en *Christian - Marxist Dialogue*, Journal of Ecumenical Stud., 4 (1967), 207-222: p. 208: cf. también J. Krejci, *Ein neues Modell des wissenschaftlichen Atheismus*, Internat. Dialog Zeitschr. (1968), 191-207; p. 207. Según Krejci el marxismo debe luchar contra una desreligionización nihilística, haciendo resaltar los aspectos relativamente positivos de la fe religiosa, ante todo la liberación del egocentrismo. Tal fe es, de todas maneras, preferible al vacío creado por un nihilismo ideológico. W. Büchel, en *Christen, Kommunisten, Naturwissenschaftler*, Stimmen d. Z., 180 (1967), p. 130 s., habla aún de una "no-Sacra Alianza" que se habría verificado, en reuniones dialogales, entre teólogos y marxistas (con su lenguaje más filosófico y "dogmático") contra el "escepticismo tolerante" de los científicos, incluso cristianos. G. Nanning, en un artículo intitulado: "La sociedad ideológica de la era tecnocrática como amenaza para cristianismo y marxismo" (*Die ideologische Gesellschaft...*, Trierer Th. Z., 77 [1968], 245-253), se opone al título de su propio artículo, hablando más bien de la era tecnológica como *presunta* amenaza y posibilidad (Chance) real para los mencionados. H. W. Richardson, en *Toward an American Theology*, 1967, aboga

por una teología que participa del Reino de la Cibernética, elaborando —entre otras cosas— una ética "socio-técnica". Cf. también en Ch. Wagner, *La cibernética social como tarea permanente*. Concilium, N° 35 (1968), 238-255: p. 249 ss., sobre la conversión de la utopía en programa y sobre la "tarea principal de esta cibernética, de realizar mutaciones sociales en forma incruenta".

⁴⁷ Cf. J. Hollak, *Considerazioni sulla natura della tecnica odierna. L'uomo e la cibernetica nel quadro della filosofia sociologica*, Archivio di filos., 1964, n. 1-2, 121-146: p. 136 ss. En p. 145, Hollak habla de la superación tanto del historicismo, como del existencialismo, como se lo propone también Moltmann, cf. nota 78. Además, Hollak rechaza la solución sociológica de H. Schelsky —la "reflexión permanente institucionalizada"—, en manera parangonable a como lo hace Moltmann, en TE, p. 285-289, aunque, en lugar de la misión anticipadora del Reino Escatológico, Hollak se refiere a la voluntad del progreso del Reino Cibernético, como realización de la libertad en su historicidad, animada por el "amor del remotísimo" de Nietzsche. Además de tal prolongación del hegelianismo hasta en la cibernética, hay quien afirma la paternidad hegeliana respecto a un estructuralismo inclusive del pensar genético o dialéctico. Cf. K. Axelos, en una discusión sobre el estructuralismo de Cl. Lévi-Strauss (Esprit, Nov. 1963), p. 646), y B. Lemaigre, en *Michel Foucault ou Les malheurs de la raison et les prospérités du langage*, Rev. Sciences Phil. Theol., 51 (1967), 440-460: p. 454, n. 5 (citando a S. Doubrovsky, quien, a su vez, cita a Sartre, y añadiendo sus propias observaciones sobre la estructura hegeliana).

⁴⁸ Cf. Marsch, *Introd.*, p. 11. Moltmann mismo parece usar las expresiones "TE" y "teología de la resurrección" como equivalentes, en *Respuesta*, p. 21-215. Sobre la "Teología de la Resurrección", obra de W. Künneth, cf. más abajo, n. 109.

⁴⁹ "Blickfang", según G. Sauter, en *Discusión*, p. 115.

⁵⁰ Cf. Geyer, *Discusión*, p. 61, citando TE, p. 185

⁵¹ Así J. Smolik, *Discusión*, p. 195 s.

⁵² *Discusión*, p. 68.

⁵³ *Discusión*, p. 199. Cf. también en R. Kl. Maurer, *a. c.*, (en n. 13), p. 117 s. Verdad es que Moltmann habla de la esperanza como fuerza de soportar las contradicciones existentes, aceptando el sufrimiento en unión con Cristo. Pero insiste en que esto no significa una actitud de resignación ante lo inevitable, sino que más bien el "padecer-pasión" de la esperanza se convierte dialécticamente en "pasión apasionada" por lo posible en virtud de la fe. Ver en su KN (cf. n. 12), pp. 258-261. Sin embargo, Moltmann se expresa aquí de manera bastante fuerte, al decir que la resurrección (anastasis) fundaría la "insurrección" (stasis) contra la culpa, la muerte y la miseria. Cf. también las citas tomadas de *ReLib d*) y de TPII, más adelante en el medio de la n. 20. Conviene, pues, tener en cuenta el hecho de que Moltmann usa en sus escritos "dialogales" (con no-creyentes) un lenguaje algo diferente y, a veces, terminológicamente más radical, del que usa en un contexto más estrictamente teológico. Para esto ver la advertencia de A. Bolado, que se citará en la n. 63.

⁵⁴ En su *Respuesta*, p. 233, Moltmann critica la interpretación reformatoria de la doctrina luterana de los "dos Reinos", doctrina que trata de discernir, dentro de la realidad histórica, lo que se refiere positivamente al futuro Reino de Dios, y lo que queda ambivalente en este respecto. Moltmann insiste aquí en la continuidad carismática de la actuación cristiana en las dos esferas, mostrando que tal actuación se caracteriza sólo en parte por negación y protesta (*ibid.*, p. 235). Cabe señalar que F. Lau, en *Die Königsherrschaft Jesu Christi und die Lutherische Zweireichelehre*, Ke-

rygma und Dogma, 6 (1960), 306-326, habló de una tendencia actual de "suspender" por ahora esta doctrina, ya que ella parecería relevar en cierta manera al cristiano de su responsabilidad en lo político. Sin embargo, después de una confrontación con la doctrina diametralmente opuesta, aquella de una "Cristocracia" políticamente normativa, Lau concluye delimitando el objetivo verdadero de la doctrina de los dos reinos, que sería el de negar que la revelación contiene un mensaje político unívoco. En sentido parecido opina Rahner, pero respecto al futuro intramundano del hombre en general, en *Unterwegs zum "neuen Menschen"*, Wort und Wahrheit, 16 (1961)- 807-819: p. 809 s. [= *Escritos de Teología*, t. V, p. 160 s.]. Sobre la doctrina de los "dos reinos" en la teología actual, ver p. ej. H. Zahrnt, o.c. (cf. n. 30), p. 228 ss. Cf., además, la distinción propuesta por P. Tillich y referida por Marsch, en *Eritis sicut Deus* (cf. n. 23), p. 186, entre las dimensiones "horizontal" o utópica, y "vertical" o escatológica de la esperanza cristiana misma. La dimensión escatológica tendría, sin embargo —unido dialécticamente a su aspecto positivo— también un aspecto negativo (cf. a.c., p. 186 n. 40, donde Marsch refiere una comunicación oral de Tillich, en la cual éste confirma su dependencia terminológica de Bloch, en cuanto a la expresión "el espíritu de la utopía", y p. 193 n. 67). En una reciente conversación con Marsch, sobre la posición de Tillich respecto a la Utopía, el octogenario Bloch insistió en el parentesco de su propia teoría de la anticipación y de la "docta spes", con las correspondientes ideas básicas del recientemente desaparecido Tillich. Ver en *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*. Stuttgart, 1967, p. 40 s. Sin embargo, Tillich, en su contribución (ya aludida en la n. 12) al homenaje ofrecido a Bloch en 1965, *Das Recht auf Hoffnung. Eine religiöse Rede* (HEB, 265-276: p. 271 ss.) opone la esperanza auténtica a la "utopía", entendida aquí como esperanza insensata. Se trata, empero, del texto de una prédica religiosa de Tillich, y el contexto se refiere a las utopías nacionales y al nacionalismo exagerado. Tillich observa en esta prédica (p. 265), a propósito del PH de Bloch, que filósofos y teólogos hablan poco de la esperanza. Pero él mismo, en su *Systematic Theology*, t. III, 1963, p. 135, no vacila en reducir la esperanza, sea a un elemento de la fe, sea a una "obra" pre-espiritual de la razón humana. Para la cuestión, pues, si su famoso "coraje de ser" (en *Systematic Theol.*, t. I [1951] y en *The Courage to Be* [1921]) podría ser considerado como sustituto de la esperanza, cf. A. Edmaier, *Horizonte der Hoffnung*. Regensburg, 1968, p. (78 y) 189. Según R. Demos (en *Journal of Relig.*, 46 [1966], p. 206) tal coraje podría reflejar una vista más pagana que cristiana. Pero es preciso tener en cuenta las palabras elevadas del último Tillich sobre la esperanza, en un mensaje suyo a Bloch, referidas por Marsch, en el recién citado *Werk und Wirken*..., p. 45.

⁵⁵ Así G. Sauter, en *Discusión*, p. 119. Ya en 1915, a propósito del "spes contra spem" paulino (cf. *Rom* 4 18), Lutero habló de la "differentia spei hominum et spei Christianorum. Quia spes hominum non est contra spem, sed secundum spem i.e. ...ubi ...apparet ...certa potentia, qua [res speranda] fieri possit". *Vorlesung über den Römerbrief, 1515/1516*, ed. J. Ficker, Leipzig, 1925, 128, 26, citado en W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*. Munich, 2, 1955, p. 144, n. 3. En la traducción alemana "spes hominum" aparece como "Hoffnung der Welt", esperanza del mundo, cf. M. Luther, *Ausgewählte Werke*, ed. por H. H. Borchardt y G. Merz, etd. 2, serie suplementaria, t. II: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, Munich 1935, p. 201. Sin embargo, desde la Asamblea plenaria del Consejo Mundial de las Iglesias (Evanston, 1954), con su tema central: "Cristo - esperanza del mundo", tal expresión tiene un sentido más positivo (cf. *Discusión*, p. 162 y 170; cf., empero, en p. 198,

la referencia de Tödt a una proclamación de Evanston: "Cristo, Señor del mundo").

⁵⁶ Alusión a D. Bonhoeffer, en H. E. Tödt, *Discusión*, p. 198. Sin embargo, Moltmann piensa que la intención profunda de la teología bonhoefferiana se dirige más bien hacia una nueva manera de coordinar los elementos apartados de "una realidad" indivisible. Cf. su *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach D. Bonhoeffer*, en "Die mündige Welt", t. 3, p. 42 ss., comentado por R. Schulze, en *Hauptlinien der Bonhoeffer-Interpretation*. EvTh 25 (1965), 681-700: pp. 682-685. Cf. también, de Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer*. [Theol. Existenz heute 71], Munich, 1959. De la distinción entre "último" y "penúltimo" en Bonhoeffer, ver H. Fries, *La Iglesia en diálogo y encuentro*. Salamanca, 1967 [= *Wir und die Andern*..., 1966], p. 235 s.; de un "contacto" de estos dos momentos habla W.-D. Marsch, en *Politische Predigt zum Kriegesbeginn, 1914/1915*. EvTh 24, (1964), 513-538: p. 536.

⁵⁷ Cf. Geyer, *Discusión*, p. 75.

⁵⁸ Cf. también en H. Fries, *Discusión*, p. 102 s. Podrá parecer significativo que, no muchos años antes, y especialmente en Francia, se llamaron "escatologistas" justamente aquellos que se oponían a un "engagement" en obras terrestres, anticipadoras del Reino de Dios, recomendadas en cambio por los "encarnacionistas" (J. Ramos-Regidor, *Sviluppo dei popoli e rivoluzione*. Aggiornam. Soc., 19, [1968]: II. *Prospettive teologiche*, p. 585. Sin embargo, la misma polaridad se expresó no raramente como "Transcendence ou Incarnation", como, p. ej., en el libro de tal título de G. Thils. [Louvain, 1950]). Cabe notar, pues, que en su libro Moltmann no usó palabras tales como promover activamente el Reino de Dios, sino habló de la obediencia movida por la esperanza, y atribuyó la tarea de cambiar el mundo no ya al sujeto humano, sino al "espíritu de la esperanza divina": TE, p. 266 s. (cf. n. 61). Para un "sinergismo de la obediencia" —o cooperación por "padecer"— en el ya mencionado (cf. n. 27), L. Ragaz, cf. U. Teuscher, *Gottesreicherleben und Geschichtsdeologie bei Leonhard Ragaz*. EvTh, 23, (1963), 62-88: p. 82. El problema de la relación entre iniciativa divina y humana con respecto al edificarse del Reino de Dios se plantea también en torno al "activismo" de H. Cox, en *The Secular City* (1965: *La ciudad secular*, Barcelona, 1968). Cf. F. P. Fiorenza, *Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt*. Stimmen der Zeit, 177 (1966), 383-388: p. 388. Cox usa un lenguaje aún más fuerte en su *God's Revolution and Man's Responsibility*. Valley Forge, 1965 [3. printing 1966], especialmente en la sección final sobre "Ministry: Working with God in his World", donde, con algunas reservas, recurre también a una terminología militar (pp. 117-126). Sin embargo, el texto de este libro es de origen anterior a "La ciudad secular", como se lo explica en las palabras introductorias. De todas maneras, afirmando la parte activa que corresponde al hombre en la preparación del Reino, Moltmann habría sido más reservado que Cox, según dice el autor anónimo del artículo *Was will die politische Theologie?*, Herder Korrespondenz, 22 (1968), 345-349: p. 348, col. 1. Desde luego, el matiz "intramundano" de la espera activa en la TE sigue siendo sujeto de críticas tenaces. En el artículo mencionado recién, p. 345 ss., se habla, a propósito de Metz y de Moltmann, de una común "tendencia de totalización" y se sospecha aún una cierta "divinización" o "teologización" de este mundo actual citando en correspondencia una crítica aguda de la TE, propuesta por W. Schmitthals, en *Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes*, Evang. Comment, 1 (1968), 313-320. A propósito, pues, de la problemática general de una "cooperación" humana con Dios, se puede notar la opinión de E. Benz, según la cual sería justamente la revolución técnica actual la

que obligaría al teólogo o a concebir al hombre como *cooperator Dei*, o a renunciar a un dios; y además a ver en cuál sentido la técnica —expresión del espíritu— sea un elemento en la historia de la salvación misma. Cf. su *I fondamenti cristiani della tecnica occidentale*, en "Tecnica e Casistica. Técnica, Escatología e Casistica", Archivo di fil., 1964, N° 1-2, 241-263, p. 255 s. y en la parte conclusiva. Hasta un cierto punto es semejante la alternativa que presenta E. Floris, como consecuencia de la teología más reciente de K. Barth: o un Dios "en sí mismo", sin alguna relación con el mundo, o un Yo divino que encuentra su propio Sí-mismo (*Moi*) en la humanidad del hombre-sujeto, su "partenaire". Tal Dios se manifestaría, pues, por la muerte —no por la resurrección— de Cristo: en la línea de la dialéctica negativa de Hegel y de Sartre. Cf. *Divinité et humanité de Dieu. Études Théol. Relig.*, 43 (1968), 159-177, p. 176 s. El parentesco de la dialéctica del "en sí" y del "para sí" en Sartre, con la dialéctica hegeliana está mencionado también en el artículo panorámico de R. Flórez, *La apelación actual a Hegel*, Arbor, 70 (1968), 5-27, p. 25. Flórez llega hasta a afirmar que "Sartre representa hoy al Hegel latino". G. P. Guthrie, en *The importance of Sartre's Phenomenology for Christian Theology*, Journ. Relig., 47 (1967), 10-25, p. 24 s., ha sugerido ya la idea de que la forma de pensar francesa de Calvino, Descartes [Hegel], hasta Sartre [y Reinhold Niebuhr], concentrada en la conciencia (responsable), podrá expresar más adecuadamente la tradición Reformada; en una manera comparable al modo en que el pensamiento heideggeriano fue "recibido" en algunos sectores de la teología luterana, incluso en Tillich. Concluyendo su artículo recién mencionado, E. Floris recomienda (p. 171) una Teología de la Cruz que, por su atención al no-ser, se juntaría con la dialéctica de Hegel y de Sartre. Algo semejante sugirió ya el mismo Guthrie, *art. cit.*, p. 22 s., interpretando toda "creatividad" —con Sartre— como libre creación *ex nihilo* que supondría la presencia de la nada en el sujeto, incluso en las "dimensiones trágicas de la naturaleza divina" misma [esta última afirmación, por ser vecina al schellingianismo de Tillich, parece concordar poco, desde luego, con la clasificación de éste dentro de la segunda corriente, tal como la caracterizó Guthrie]. En favor de una teología "con Hegel" hablan también Maurer (cf. n. 21) y Munson (cf. n. 100). Si ahora en el mismo campo calvinista se buscara una reformulación del momento "creativo" que implica la responsabilidad humana, se puede prever que, a la larga, ni siquiera la "actuosidad obediencial" en Moltmann podrá evitar la cuestión de si (presupuesta la vocación eficaz e incondicionada que, además, es también el don del obedecer [positivo] mismo) el mero no-desobedecer sea o no un padecer libre, esto es, un auténtico —bien que "doblemente negativo"— *novum ex nihilo*, dependiente (por cierto sólo en cuanto es una nada relativa "ex nihilo absoluto") del mismo don divino de una libertad-de-no-desobedecer humana. (P. Brunner, en *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*, Kerygma und Dogma, 5 (1959), 238-257, p. 247, n. 9 y p. 253, n. 15, conceptualiza con agudeza anselmiana la alternativa entre "negación diabólicamente creadora" y "no-resistencia" como lo "puramente negativo" dentro de una "pasividad neumática"). La solución, pues, de inspiración aristotélica, que Moltmann propone a la formulación calviniano-melanctoniana de este problema (cf. n. 62), no parece completamente satisfactoria frente a la manera cómo se plantea hoy día la cuestión, especialmente dentro de una concepción que está resuelta a pensar radicalmente, tanto en la nada como en todo tipo de *Novum*.

⁵⁹ *Respuesta*, p. 233. Sin embargo, la manera exacta en que lo carismático "anticipa" la "nueva creación", necesita explicaciones aún más detalladas. Para esto ver el final de este comentario. Cf., además, de Y. M. - J. Congar, *La Pneumatologie dans la théologie catholique*, Rev. sciences phil. theol., 51 (1967), 250-258. Congar hace constar a este propósito que "la

théologie des charismes est peu développée dans la tradition catholique" (p. 253), y concluye: "Il semble que le thème de la nouvelle création, en tant qu'inaugurée déjà ici-bas, et son mouvement pneumatologique, aient été développés surtout en 'spiritualité', et dans une perspective, sinon individualiste, du moins personnelle, et, jusqu'à ces dernières décades, un peu acosmique" (p. 258).

⁶⁰ *Respuesta*, p. 235 ss., cf. ya p. 231.

⁶¹ Subjetividad parece significar en este lugar de Moltmann (*Respuesta*, p. 236, cf. también "el espíritu de la esperanza" [como sujeto], en TE, p. 266, citado en n. 58, y la alusión a una "subjetividad neumática" al fin de este comentario), el elemento formal o constitutivo del *ser sujeto real*, consciente y capaz de actuar o padecer. Se trata de algo como la "ipseidad" y no la mera calidad subjetiva de un acto o estado. Sin embargo, mientras que "ipseidad" sugiere la idea de un círculo de auto-identidad cerrada, subjetividad dice algo relacional, en cuanto presupone el ser "objetivo" del sujeto y, además, implica la pro-tensión del mismo hacia las actuaciones "objetivadas" de sus virtualidades. Cf. para esto, p. ej., Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, p. 174 ss. y 182. En su *ReLib b*) [cf. n. 2], p. 53 ss., Moltmann responde a la pregunta "¿Cómo debería ser una 'teoría de la subjetividad' para que no fuera 'subjetivista'?", insistiendo en la "auto-enajenación" en pro de un mundo humano, como camino medio entre "autorealización" y auto-alienación en medio de un mundo alienado. Para el dualismo "sujeto-objeto", cf. más abajo, n. 78 y 79. Ya que "subjetividad" puede ser atributo o propiedad (esencial) de un ser objetivo, no se la considera aquí como perteneciente al lado del "sujeto" al nivel (reflejo) de la división "sujeto-objeto".

⁶² Sobre tal "advenimiento" del futuro, cf. p. 13 ss. y las notas 69 y 72. La oposición del movimiento histórico temporal con este movimiento "adventicio" en dirección inversa está comparada, por Moltmann, con la oposición, en materia de predestinación, de las posiciones respectivas en Melancton y en Calvino. Todas estas oposiciones pueden ser reconciliadas, según él, con la ayuda del axioma aristotélico "primum in intentione est ultimum in executione..." Ontológicamente valdría una solución; para el conocimiento, empero, la otra. (*Respuesta*, p. 214; cf. la observación hacia el fin de la n. 58). Queda, con todo eso, la cuestión de cómo lo ontológico se hacer valer para el conocimiento, si con lo que es "para el conocimiento" se define justamente lo opuesto de lo ontológico. En otras palabras: cómo puede ser junto, metódicamente, el movimiento adventicio con el movimiento de extrapolación que caracteriza la escatología en un primer tiempo (más sobre esto en p. 27 ss.).

⁶³ *Respuesta*, p. 233. Se trata de "ambivalencias que se presentan en la actuación escatológica en pro de la libertad del hombre, situado en condiciones de alienación..." Tal actuación incluye, además de apostolado y misión (anticipación del futuro de Dios por la palabra) y la constitución anticipatoria del nuevo pueblo de Dios (sin separaciones entre hombre y hombre), también la "obediencia productiva en la historia de la sociedad" que, a su vez, anticipa la nueva tierra. Cuando las posibilidades concretas y actuales de una anticipación en este sector quedan inutilizados, dicha obediencia ejerce una función de "protesta" (*Respuesta*, p. 235; sobre la "resurrección como símbolo de protesta", ver TPH [cf. n. 9], p. 311). La función "creativo-crítica" de la escatología cristiana en el campo político, tal como se la expone en el cap. V de la TE, se halla comentada positivamente por F. Kerr, en *Eschatology as Politics*, New Blackfriars, 49 (1968), 343-351 (cf., empero, la reserva expresada por el mismo autor en un artículo sucesivo, *Politics and Theology*..., *ibid*, 572-581, p. 577, citada en n. 96). La diferencia de tal perspectiva con la que Kerr llama la "diaspora ecclesiology",

de K. Rahner, se observaría también —en un plano sin embargo más general— en J. B. Metz, discípulo de Rahner, quien (según señalala A. F. Fiorenza, *art. cit.* en n. 17, p. 146) distinguiría ahora su propia “teología política” de lo que él llama la teología “trascendental” de su maestro. Cf. J. B. Metz, *Politische Theologie*, en *Neues Forum*, 14 (Enero 1967), 13-17 (citado y comentado por el mismo Fiorenza en *The Thought of J. B. Metz*, Philos. Today, 10 (1966), 247-252), y en *Kontexte*, 4 (1967), 35-41; cf. también su discurso pronunciado en el encuentro de Herrenchiemsee, entre cristianos y marxistas, en 1966, publicado con el título *Verantwortung der Hoffnung...*, en *Stimmen der Zeit*, 177 (1966), 451-462, particularmente la sección “Politische Theologie”, p. 459 s. (gran parte de esta sección falta, empero, en la reciente reproducción abreviada del mismo discurso de Metz en *Universitas* [Stuttgart], 23 [1968], 289-296). Conviene señalar la advertencia de J. Ramos-Regidor, *art. cit.* (en n. 58), p. 595 s., n. 130: Metz habla de una teología política, no de una que politiqua. P. Eicher, en *Immanenz oder Transzendenz*, *Freiburger Z. f. Ph. u. Theol.*, 15 (1968), 29-62, p. 61 s., habla también de un “deficit” del pensamiento rahneriano en los campos cosmológico, técnico y político. Sin embargo, K. Rahner, en el encuentro mencionado de 1966, afirmó que la teología debe ser siempre también política: cf. *Christlicher Humanismus*, *Orientierung* [Zürich], 30 (1966), 116-121, p. 117 (también en *Journal of Ecumenical Stud.*, 4 [1967], p. 370 s.), y en *Schriften zur Theol.*, t. VIII, Einsiedeln, 1967, 239-259, p. 240 s. En este último lugar —el más autorizado, sin duda— la palabra “política” aparece ya entre comillas, en ligero contraste con el texto en las otras publicaciones citadas. En su más antiguo *Historia del mundo e historia de la Salvación*. Escritos de Teología, t. 5, Madrid, 1964, 115-134, p. 130, Rahner parece ocupar todavía una posición algo diferente frente “a lo ‘mundano’, el Estado y la política”. Por el contrario, en la sección V de su *Zur Theologie der Hoffnung*, *Internat. Dialog Zeitschrift*, 1 (1968), 67-78, p. 76 s. (= *Sch. z. Theol.*, VIII, 561-579, p. 575 ss.), Rahner admite, con cautelas terminológicas, y en conexión con una referencia a la constitución dogmática “Lumen Gentium”, N.º 35 (cf. *Concilio Vaticano II* [B. A. C. (número 252)], Madrid, 2, 1966, p. 69 s.), una cierta “actitud revolucionaria” o del “éxodo” del cristiano en el mundo: actitud que estaría implicada en la esperanza misma (cf. “Lumen gentium”, l.c.). La alusión en Rahner, TE, p. 280-312; cf., empero, la cita de C. Amery, autor católico, y redactor de una publicación periódica de inspiración parecida, en TE, p. 298, n. 43. Para la preferencia de la TE por la “situación del éxodo”, cf. la objeción de Geisser, *art. cit.* (en nota 23), p. 280, contra la manera de descontar simplemente todo lo que vino después. Sin embargo, en KN, p. 246, Moltmann habla sin ninguna discriminación de un “nuevo éxodo”, un “nuevo David”, etc. Se puede recordar aquí la advertencia de A. Alvarez Bolado, *art. cit.* (en n. 2), p. 481: “(la palabra ‘revolución’ es aquí [en Moltmann] un término tomado a la politicología...)” y p. 487, donde se cita a Moltmann: “la revolución tiene que percibir en sí la tradición de la antigua... [esto es, la cristiana, la papal, la de la Reforma, etc., cf. *ibid.*, p. 484 s.]”. Rahner mismo, l. c., niega tanto la exclusividad, como las formas exageradas —“Wildes Revoluzzertum”— de la actitud del éxodo. Similares restricciones, más una crítica cuidadosa de la “teología político-escolástica” —especialmente la de Metz y de Moltmann— pueden leerse en los artículos (anónimos) en *Herder Korresp.*, 22 (1968), 297-301, 345-349, 429-434. Rahner proyecta ahora una “Cosmología práctica eclesiológica” (en *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*. *Schriften zur Theol.*, t. VIII, 637-666, p. 657 ss. Cf. sobre tal proyecto Ramos-Regidor, *a. c.* [en n. 58], p. 596 s.). Se trataría de un estudio de las relaciones entre la Iglesia actual y el mundo (“cosmos”, en la lengua bíblica) seglar. En virtud de su limitación a problemas concretos, tal Cosmología será diferente de la

gie der Welt, Maguncia, 1968 (cf. n. 96). Precedentemente, en su *Histori- cidad de la filosofía*, Convivium, Núm. 22 (1966), 27-38, Metz ha entrevistado también las características de una futura filosofía “posmetafísica”: ésta debería ser, según él, utópica, crítica y aún política. También H. Cox parece abogar indirectamente por una teología política cuando propone, como una de sus respuestas a la pregunta bastante conocida de D. Bonhoeffer: ¿cómo hablar de Dios en una manera seglar? Hablar de Él políticamente (*The Secular City*. [10, pr., 1966], p. 254; cf. del mismo, *Beyond Bonhoeffer? The Future of Religionless Christianity*, Apéndice en “The Secular City Debate” [cit. en n. 24], pp. 205-214. El problema de la ambivalencia de la actividad humana en pro del Reino de Dios no preocupa demasiado a Cox. Cf. para su “activismo”, en la n. 58). Moltmann habló recientemente sobre “teología política” en su TPH (cf. n. 9), en la sección intitulada “Cosmological or Political Theology” (p. 317 ss.). Su interés se concentra en este lugar en torno a la interpretación y aplicación del mensaje evangélico para concurrir a la superación de todo tipo de aflicción, miseria y opresión en la sociedad. Se citan en tal contexto, además de Marcuse, también W. Rauschenbusch y la “Social Gospel Theology” (contemporáneos y, en cierta manera, correspondientes americanos a la corriente europea de la “Teología del Reino de Dios” o del llamado “socialismo religioso de Suiza”, como lo señala Cox en *Cox on His Critics* [cf. n. 27], p. 87). Es bastante claro que tal formulación negativa de la tarea social de los cristianos deriva, en parte, de la preocupación teológica de no asignar “obras” positivas a la actuación en pro del Reino de Dios (cf. p. 11 y las notas 58 ss.). Sin embargo, según Maurer, *a. c.* (en n. 13), p. 104, el principio humanitario “minimize suffering”, si se absolutiza, funciona como un hedonismo y conduce, en último término, a una “eutanasia colectiva”. En qué medida tal crítica alcanza la tendencia moltmanniana, se podrá decir, desde luego, sólo cuando éste haya presentado su “teología de la fe y de la cruz”, mencionada en su *Respuesta*, p. 213-215.

⁶⁴ *Respuesta*, p. 219 s., 232 s.

⁶⁵ Es la “Enthüllung”, palabra cara en torno a K. Barth. Cf. *Discusión*, p. 181, y TE, p. 207 ss. U. Hedinger, en *Unsere Zukunft*. Zürich, 1963, p. 36 s., opone a la interpretación barthiana de la escatología —referida sólo a la “apocalipsis” [= Enthüllung]—, una concepción del futuro escatológico como un evento también creador y óntico (cf. Berkhof, en *Discusión*, p. 179, n. 27). Para Barth, cf. H. Schulte, “Die Zukunft hat schon begonnen”. *Ein Beitrag zum Verständnis K. Barths der Parusie Jesu Christi*, EvTh, 64 (1964), 611-620. Contra esta idea de que “el futuro ya ha comenzado”, Moltmann profesaría, según Berkhof, *Discusión*, p. 175, que no ha comenzado (cf. para esto n. 76). Sin embargo, Moltmann recibe la expresión “incipit vita nova” (KN [cf. n. 12], p. 252) y piensa, además, no oponerse en este punto a K. Barth mismo, sino sólo a un barthianismo “unilateral”, p. ej. —según su opinión— el de W. Kreck (“Eschatologie und Theologie der Hoffnung”, sección añadida a la 2ª ed. de *Die Zukunft des Gekommenen* [1966], de

Kreck, donde se critica la obra de Moltmann, p. 203 ss. Sobre la 1ª ed. de este libro de Kreck, cf. TE, p. 207 s.).

⁶⁶ Sobre el primado de la Resurrección respecto a la Cruz en el pensamiento de la Iglesia primitiva, cf. ahora W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, Kerygma und Dogma, 14 (1968), 105-107. Pannenberg hace suya aquí una opinión de K. Rahner (cf. de éste *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad Pascual*, en: *Escritos de teol.*, t. 4 [1962], 159-175), pero siente la necesidad de prolongarla, advirtiendo que dicho primado existía también en relación a la Encarnación misma.

⁶⁷ *Respuesta*, p. 210 ss.

⁶⁸ Para la problemática del uso de estos dos métodos en la escatología, cf. más abajo, especialmente la nota 82.

⁶⁹ *Respuesta*, p. 214 s., cf. también p. 227: "el pensamiento teológico se vuelca al fin escatológico y... vuelve atrás en la historia". Extrapolación y anticipación teológica recorren la vía misma entre el presente y el ésjaton, pero en sentido opuesto. Se trata de una vuelta de 180 grados; lo que se podrá llamar "el punto de vuelta", se sitúa, desde luego, en el ésjaton futuro mismo. La extrapolación escatológica tiene analogías con el procedimiento inductivo-fenomenológico de una ciencia en busca del principio último de sus objetos, mientras que la anticipación corresponde, en cierta medida, a la reinterpretación de estos mismos objetos a la luz del principio último ya acertado al término de la anticipación.

⁷⁰ *Respuesta*, p. 222, n. 19. Moltmann se refiere aquí a la contribución de Pannenberg al homenaje ofrecido a Bloch (cf. n. 24, etc.).

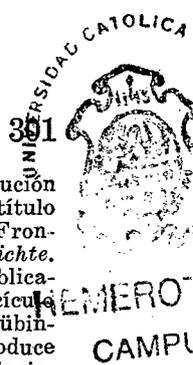
⁷¹ R. Marlé indicó recientemente el parentesco entre las teologías de estos dos autores: "mène là où Moltmann entend s'opposer à Pannenberg". Cf. *art. cit.* (en n. 30), p. 296 n. 22; cf. también H. Mottu, *a. c.* (en n. 2), p. 249, n. 1: a pesar de ciertos desacuerdos, como la oposición de Moltmann a una prolongación escatológica de la "cosmo-teología" griega (cf. TE, p. 69), contra la cual él insiste en la creación *ex nihilo*, desde el punto de vista de la historia de las ideas, Moltmann se hallaría cercano a Pannenberg, ya que ambos recurren —reaccionando contra Bultmann— a una problemática hegeliana de la historia. (Geyer habla, en *Discusión*, p. 45, sobre la vuelta teológica en Moltmann, "de Kant a Hegel". Una clasificación semejante de teologías en kantianas y hegelianas se mencionará en n. 92). Berkhof señala, en *Discusión*, p. 181, que las objeciones de la TE contra la posición del Grupo-Pannenberg son especialmente sutiles, en razón de la proximidad sorprendente en diversos puntos. Según M. Seckler, el desarrollo reciente del pensamiento pannenbergiano demostraría un trabajoso distanciamiento del influjo de von Campenhausen y de Cullmann. Distanciamiento, en parte, no despreciable por la crítica a su concepción anterior por parte de Moltmann. Como consecuencia de la "de-positivación" que emprendió, Pannenberg estaría conducido ahora hacia una posición más vecina, en ciertos puntos, a la de Bultmann. Cf. *Zur Diskussion um das Offenbarungsverständnis W. Pannenberg's*, Münch. Theol. Z., 19 [1968], 132-134. Para las ideas del "Grupo-Pannenberg" en materia escatológica, cf. H. D. Betz, *Das Verständnis der Apokalyptik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe*, Z. Theol. Kirche, 65 (1968), 257-270. Tal grupo, sin embargo, se habría ya dispersado al parecer de Marsch, *Introd.*, p. 14, si es que entiende hablar del mismo "círculo en torno a Pannenberg", como lo entiende Betz. Para el primer Pannenberg son representativas sus contribuciones al fascículo "Offenbarung als Geschichte" [Kerygma und Dogma, Beiheft 1], 1961 (desde la 2ª ed., 1963, además del Prólogo, de la Introducción y de un estudio dogmático, se tiene aquí también un Epílogo de él, donde responde a las críticas de la 1ª edición). Otro artículo importante de Pannenberg de este período

será citado en n. 106. En esta misma nota se citará también la contribución suya a una discusión americana sobre su posición, aparecida bajo el título *Theology as History*, ed. por J. M. Robinson y J. B. Cobb, Jr. [New Frontiers in Theology 3], New York-Evanston, 1967 [= *Theologie als Geschichte*. (Neuland in der Theologie 3), Zürich-Stuttgart, 1967]. Para otras publicaciones de Pannenberg ver en n. 20 y n. 85. Cabe notar, pues, que el fascículo presentado como "W. Pannenberg, et al., *History and Hermeneutics*", Tübingen-New York, 1967 [= *Journal of Theology and the Church* 4], reproduce artículos, ya publicados en los últimos decenios, de diversos autores, relacionados o no con Pannenberg. De éste se presenta en traducción su *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963, cf. n. 78). En su artículo citado en la n. 67, pp. 115 ss., Pannenberg parece aún más explícito que en el *art. cit.* al comienzo de esta nota, en la interpretación de las cosas tradicionalmente llamadas "celestes", por medio del "futuro" como categoría teológica. Sin embargo, la oportunidad de tal transposición conceptual está todavía más de una vez calificada con un "quizá". El mismo cambio conceptual, pero como se lo encuentra en Moltmann, es juzgado por Zahrt, *o. c.* (en la n. 30), p. 259, exagerado y aún sospechoso.

⁷² No se trata, pues, de la "eternidad que ya comenzó en el tiempo" histórico (o en el presente "existencial" —ni de un "futuro" en el sentido "suprahistórico", que ya empezó en las decisiones del creyente (cf. K. Rahner, en *Escritos de Teol.*, t. 5, p. 168), sino de un futuro que será resurrección universal y, por lo tanto una cierta "restitución" de la historia entera en la realidad de la "nova creatura". Sin embargo, tal "restitución" será obra de una fuerza no sólo "renovadora" (cf. Moltmann, KN [citado en n. 12], p. 147, citando a su vez a Bloch) y "integradora", sino, además de esto, una fuerza radicalmente innovadora, ya que idéntica con la presencia absolutamente nueva de Dios en todas las cosas, participación *in Deo*, nuevo ser y cambio óptico de las mismas cosas y sus relaciones (cf. TPH [cit. en n. 9], p. 322 s.). Tal fuerza fundirá los elementos dispersos de toda la historia en un "integrum" que, como tal, será *novum ex nihilo*, bien que sus anticipaciones parciales —ante todo la Resurrección de Cristo— ya lo prefiguraban. De esta manera se afirma algo diferente de la idea romántica de una simple "restitutio in integrum" de los orígenes, tal como Moltmann la rechaza en KN, pp. 251-255 (H. Fries, en *Discusión*, p. 103, insiste, contra Moltmann, en la noción teológica de la "Erneuerung" [renovación]; en su *Respuesta*, p. 232 con n. 29, Moltmann alude con adhesión a la anticipada "renovatio mundi" del Vaticano II (*Lumen Gentium*, n.º 48 [cf. *Gaudium et Spes*, n.º 39]), traduciéndola justamente como "Erneuerung").

⁷³ Cf. Pannenberg, *Appearance... (art. cit. en la n. 71)*, p. 118.

⁷⁴ Cf. Berkhof, en *Discusión*, p. 181; Moltmann, TE, p. 172, y *Exegese... (art. cit. en la n. 2)*, p. 41 con la n. 20, sobre el dualismo metodológico que se manifiesta en las tensiones entre —p. ej.—, teología dogmática e histórica, eclesiástica y científica, sistemática y una que se apoya sobre consideraciones de filosofía o historia de la religión. W. D. Marsch, en *Politische Predigt... (citado en la nota 56)*, p. 516, n. 6, declara su adhesión al punto de vista expresado por Moltmann en este artículo frente al dualismo mencionado. Conviene precisar que con "historicismo" se entiende aquí la consideración objetivista —que puede llegar hasta a un "dogmatismo"— de los "hechos" concretos de la historia de la salvación —en tal sentido "positivismo"—, en cuanto revelados por la Palabra escrita de Dios —de ahí "biblicismo"—. Los presupuestos básicos de tal "historicismo" no se oponen por tanto principalmente a los del naturalismo y del racionalismo (ya que todas estas corrientes buscan establecer "normas objetivas", aunque el historicismo las encuentra en ciertas "regularidades" del proceso



histórico), sino a toda suerte del “relativismo subjetivo” (cf. Rust, art. *Historismus*, Relig. in Gesch. und Gegenwart, ed. 2, t. 2, 19228, c. 1939 s. y H. Maier, art. *Historismus*, Sacramentum Mundi, t. 2, 1968, c. 703 ss.). Con esto aparece claramente que el historicismo no es sino un tipo particular dentro del campo más grande de los “objetivismos”. Por tanto es muy pertinente la observación de A. McNicholl, según la cual el estructuralismo [considerado como la versión más reciente del “objetivismo”], no sería originalmente anti-histórico, sino sólo “no-histórico”. Cf. en la primera parte de su artículo, *Structuralism*, Irish Theol. Qu. 35 (1968), 233-267, p. 255). El “subjetivismo”, aun cuando se llama reflexión o “auto-comprensión” existencial, se opone, a su vez, a la prioridad normativa de cualquier tipo de “objetivación” (cf. la referencia a Adorno, en la n. 41), incluso la histórica y aún la escatológica. Sin embargo, dentro de la teología actual, ambas corrientes tienen en común la intención de superar un divorcio, quizás más extremo todavía, surgido en el siglo XIX, entre la “cosificación” en una cierta “Ortodoxia” de un lado y, por el otro, el subjetivismo de la teología liberal y crítica (comparable al “modernismo” católico). Para esto cf., p. ej., A. Dumas, *La Parole dans la tradition protestante*. Lumière et Vie, 17 (1968), 27-42, especialmente p. 33 ss.; y del mismo autor: Rudolf Bultmann: *L'existence contre l'objectivation*. Esprit, 33 (Déc. 1965), 1184-1199. En tal horizonte se comprende la intención de Tillich de superar el conflicto entre los dos grandes tipos de la teología: la “dialéctica” (llamada “neo-ortodoxa” en los Estados Unidos), y la “liberal” que a veces va denominada como “humanista” (*La era protestante*, Buenos Aires, 1965, p. 32. Cf. la alternativa entre “fundamentalismo... y humanismo...”, citado en la n. 7, y la otra, “proyectada en la historia”, entre Apocalíptica y Entusiasmo, en la n. 93, donde se habla también del “nuevo positivismo” en teología). En la terminología bultmanniana se habla en este propósito del dualismo de lo Histórico y de lo “Historial” (geschichtlich), a saber, la historia existencial (o “subjetiva”). Cf. Marsch, *Introd.*, p. 13; Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte...* (cit. en n. 9). Por una separación definitiva de estas dos ideas teológicas aboga W. Fresenius, en *Geschichte und Historie*, EvTh, 27 (1967), 624-627, intento de reservar a Dios sólo el ser Autor de la “Geschichte”. Moltmann señala un dualismo parecido que se ha producido en el seno del marxismo, como consecuencia del abandono de la original dialéctica histórica del futuro: el evolucionismo “continuista” (cf. A. Bolado, a. c. [en n. 2], p. 483) de Engels, por un lado y, más recientemente, la presencia (kantiana) de la exigencia indefinida del Futuro Infinito, como “postulado abstracto del que-hacer histórico” (*Re Lib b*) [cf. n. 2], p. 52). En todos los “subjetivismos” el negativo y subjetivo, o el dialéctico y (existencialmente) histórico, se afirman como la “segunda dimensión”, irreductible a la positividad objetivable y aún formalizable (aunque se tratase de “formas” dinámicas, funcionales, etc.). Así Marcuse con Sartre y, en la teoría de las ciencias, con Gödel, Popper (y Polanyi) afirman a lo menos un “margen” de superioridad de un cierto “decisionismo”, expresable, en último término, sólo como “creatividad negativa” o “negación creadora”, donde está implicada una suerte de doble negación, en cuanto lo “positivo” se concibe como lo “indeciso”. Por otro lado los objetivistas (p. ej., Bloch o Lévi-Strauss) conceden, sí, un margen a lo subjetivo y negativo, pero, de todas maneras, no piensan concederles ni un mínimo de superioridad frente a un “orden” más radical, objetivo y positivo. La misma “decisión creadora” y lo negativo reciben no raramente una explicación positiva en tales sistemas objetivistas (sean por lo demás teológicos o metafísicos, históricos o psicológicos o aún lógico-matemáticos); se hablará de una libertad predestinada o preconocible, pre-existencial o “preferencial de lo mejor”, estadísticamente calcula-

ble o subconscientemente predeterminada. Por el contrario, los subjetivismos generalmente no pretenden hacer de lo objetivo un simple derivado del sujeto, sino se contentan con poner en evidencia la irreductibilidad radical de algo subjetivo, llegando así a un dualismo dialéctico. Más allá de tal alternativa se busca, pues, la elusiva *vía media*.

⁷⁵ F. Buri, *Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem Hoffnung*. Theol. Zeitschr. 22 (1966), 196-211, p. 203 s.; cf. id., a. c., pp. 354, 357, 360, 362. Cf. también en G. Noller, *Ontologische und theologische Versuche zur Überwindung des anthropologischen Denkens*, en “Heidegger und die Theologie”, ed. por G. Noller, Munich, 1967, 290-315, p. 301 (sobre la superación heideggeriana del esquema “sujeto-objeto”, y p. 311 s.). Para Heidegger, cf., además, G. P. Guthrie, a. c. (en n. 58), p. 23. Sin embargo, la relación “sujeto-objeto” no puede de facto superarse según Noller (*l. c.*, p. 311, n. 33), o es aún, según H. Jonas (a. c., p. 336 ss.), diversamente de lo que piensa Heidegger, un privilegio del hombre —no un traspíe—, descubierto por Moisés no menos que por Platón. La cuestión verdadera sería entonces, más bien la de los grados de la objetivación. W. Pannenberg, comentando una obra de W. Lohff sobre Jaspers, ya hace tiempo aconsejó una cierta reserva respecto a la tendencia actual de insistir en la necesidad de superar el “divorcio” sujeto-objeto: ya que hay que tener en cuenta los diversos grados de objetividad, relativos a su vez al grado de la reflexión. Una objetividad absoluta no podrá verificarse, según él, en ningún caso (*Zur theologischen Auseinandersetzung mit K. Jaspers*, Th. Lit., z., 83 [1958], c. 321-330, c. 327). Cf. del mismo autor *Hermeneutics and Universal History*, en “Hist. and Hermen.”, citado en la n. 75, p. 122-152, p. 144 s. Sobre los tres niveles fundamentales de la objetividad, cf. St. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain-Paris, 1967, con el Prólogo de P. Ricoeur. Strasser presenta su estudio como búsqueda de una vía tercera entre “reducción objetivista” y “absolutismo de la libertad”. Heinrich Barth habla, en filósofo, de un “sobrepajar” [überbieten] la dualidad “sujeto-objeto” por su “Principio de la Manifestación”. Tal principio explicaría todo conocimiento sin recurso a la correlación entre conocer y ser conocido. Es que, en último término, no se puede concebir un “receptor individual” de cualquiera manifestación, que no fuera —de acuerdo, desde luego, con la doctrina de Barth sobre la individuación— ya a su vez “manifiesto”. De aquí la necesidad de concebir el mismo sujeto, partiendo de una “manifestación” aún más originaria, anterior a la división sujeto-objeto. Con esto no se trataría de echar un puente, sino de descubrir la unidad originaria. Cf. *Erkenntnis der Existenz*, 1965, pp. 69, 172-176, 581 ss., etc. Una teoría análoga y, quizás, aún más radical bajo el punto de vista epistemológico, fue propuesta por M. Henry, en *L'essence de la manifestation*, 2 vols., París, 1963. Cabe notar aquí, que en F. Buri y en H. Jonas la superación del “divorcio” sujeto-objeto queda en el orden teórico, ya que ambos apelan al uso de lo simbólico (tal parece ser, por lo demás, también la solución de P. Tillich. Cf., p. ej., en L. S. Ford, *The three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols*, Journ. Relig., 46 (1966), 104-130: con las referencias en la nota 36). Con esto, ellos se quedarían todavía con la única tarea de “interpretar” (los símbolos), mientras que la Misión esperanzadora de Moltmann apela (TE, p. 74) a la praxis de “cambiar” la realidad que se halla en desunión consigo misma (cf. su concepción de la verdad como “inadaequatio...”, señalada en n. 33). H. G. Geyer, polemizando contra la posición de Pannenberg alrededor del año 1960, le acusa de presuponer —al modo idealista— la identidad del sujeto y del objeto, reduciendo el problema de la distancia entre ellos a algo que interesa sólo al teólogo y no a la teología misma, a saber, a una simple confianza en que la inves-

tigación futura seguirá ratificando y confirmando los hechos fundamentales para la fe (*Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zur W. Pannenberg's Geschichte der Theologie*, EvTh, 22 [1962], 92-104, p. 101 y 103). A tal perspectiva Geyer opone aquella de Lutero, según la cual el principio de la unidad entre fe subjetiva y su verdad objetiva se halla en el Espíritu *extra nos*: su función de "garante" se realiza en nosotros sólo *in spe*, no *in re* (cf. *ibid.*, p. 101 s). El mismo Geyer examina también la solución moltmanniana del problema "sujeto-objeto" (cf. *Discusión*, pp. 44 ss., 56, 71). A pesar de que Moltmann insiste, contra Bultmann, en que la "auto-comprensión" del creyente no puede lograr una "identidad consigo mismo" en un presente "escatológico" (TE, p. 58 ss.; cf. B. Bosnjak, *Hoffnung als Problem und Ideal...*, Internat. Dialog Zeitschr, 1 [1968], 57-66, p. 58), Geyer concluye sus "Pareceres" con el interrogante de si la TE no acaba, a su vez, en una filosofía de identidad "utopizante" (*Discusión*, p. 80). Para la coincidencia del "[iustus] in spe / in re", en Bultmann, en contraste con Lutero, cf. J. Körner, *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Hamburg-Bergstedt [Theol. Forschung, 13], 1957, pp. 132 s., 135 s.; sin embargo, Körner piensa que el sistema bultmanniano, precisamente en cuanto supera su propio existencialismo con ayuda de la ontología heideggeriana, permanece fiel a la inspiración luterana y presenta por tanto una alternativa válida frente a una concepción puramente temporal o futurista del "in spe / in re". Cf. p. 138 y 140. La solución del problema "sujeto-objeto" en E. Fuchs consistiría, según H. Franz (*a. c.* [en la n. 72], p. 255), en una cualificación teológica del "ser-en-camino hacia el lenguaje" del Heidegger último, considerando el lenguaje como llamada de la caridad. A fin de que el teólogo esté capacitado para decir una palabra preteológica, esto es, comprensible para quienes no tienen la fe, se debe concebir la resurrección y el Reino de Dios como "unidad de la muerte y la vida en la caridad", o sea como lenguaje que "admite" a los oyentes a una comunicación escatológica con los muertos. El testimonio de la fe en el espíritu hace entonces, junto con Dios, la historia de la salvación misma, no ya en el sentido católico de una "cooperación", sino porque tal testimonio "coincide" con la resurrección. En otras palabras: *no hay* dos historias de la salvación, una objetiva y otra en (y por) nosotros. En consecuencia no hay que poner un evento objetivo como presupuesto necesario para la fe (p. ej., la resurrección "objetiva"; esto sería una tendencia catolizante en Moltmann y en Künneth [para éste ver n. 106]), ya que en el evento de hablar, como llamada de la caridad, se verificaría la "resurrección" en una manera que trasciende subjetividad y objetividad (Cf. E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen, 1960, p. 426, t. III, *ibid.*, 1965, pp. 293, 449 [contra Moltmann], 452 ss., 468, etc.). U. Hedinger, en *a. c.*, p. 43, reprocha a Fuchs de desatender, casi en manera "entusiasta", la "diferencia escatológica" que en realidad afecta ahora también a la caridad misma. El primado de la Pneumatología respecto a la Escatología reduce la esperanza a no ser mucho más que un momento de la fe (*ibid.*, pp. 48 y 38; cf. la posición semejante de Tillich, señalada en n. 54), ya que Fuchs identificaría, como Bultmann, el "ésjaton" con el advenimiento de la palabra (llamada y momento de decisión) en la fe, mientras que la esperanza se referiría sólo a la situación histórica (secundaria) de la fe, no teniendo un objeto específico, sino esperando poder perseverar en la misma fe, y aboliendo la pretendida "aseidad" del hombre (*ibid.*, pp. 38 y 44); esta última función mencionada de la esperanza (más allá de su orientación hacia el fin de los tiempos), a saber, "soltarse a sí mismo" [Sich-selbs-Los-lassen], y salir de sí mismo ("Von-sich-Weg") en un movimiento permanente (más radicalmente referido a Dios como Dios) que fe y caridad hacia adentro de la incomprendibilidad

divina (cf. *Zur Theologie der Hoffnung* [citado en n. 63], p. 72 y 75; respectivamente, p. 568 s. y 574, en *Schriften zur Theol.*, t. VIII).

⁷⁶ Cf. H. Cox, *Afterword* (cit. en n. 24), p. 202. Cox deplora la insistencia de Bloch en que toda posibilidad está ya presente en el seno de la realidad actual, Tal "aristotelismo" (como también la "identidad dialéctica", mencionada en la nota precedente) estaría en conflicto con una vista del mundo auténticamente abierta, en la cual sería admitida a lo menos la posibilidad de algo completamente diverso. Cf. también W. Pannenberg, en *Der Gott der Hoffnung* (cf. n. 24), p. 214 s.: las predisposiciones latentes del futuro, que Bloch supone en la realidad presente, contradicen su acentuación del Nuevo en el futuro. En manera semejante F. Kerstiens, en el art. *Hoffnung*, "Sacramentum Mundi" 2, 1968, c. 729. Kerstiens distingue (lo más detalladamente en c. 733) entre *historia* vuelta hacia un futuro auténtico que depende de la libertad fundamental de Dios y de la posible falta del hombre, y que, por tanto, es objeto de la verdadera *esperanza*, por un lado, y *evolución*, como proceso determinado, en el cual ya preexiste, en manera latente, un *fin* (que por tanto no es futuro auténtico, ni objeto de verdadera esperanza) por otro lado. La falta de tal distinción se reprocha aquí no sólo a Bloch, sino también a Teilhard de Chardin (cf. c. 730). Para la orientación "teleológica" en la PE de Bloch, cf. TE, p. 222; para un aspecto del "preformacionismo" blochiano, TE, Apéndice, p. 318.

⁷⁷ El "preformacionismo" —moderado, por ser virtual o "latente"— de Bloch puede ser verificado en PE (cit. en n. 12), p. 239 y 274; este último texto, el más importante en este respecto, se encuentra también en el artículo de Bloch, *Sur la catégorie de la possibilité*. Rev. métaph. moral 63 (1958, 56-82 [traducción de un artículo, extraído a su vez de la primera ed. del PE], en p. 71.

⁷⁸ Cf. H. H. Holz, *Logos spermatikos. Zur Philosophie Ernst Blochs*. Frankfurt/M.-Bonn, 1965.

⁷⁹ P. ej. de un Avicenna y quienes lo siguen en este punto. Cf. p. ej. el "actus virtualis" en el Escotismo y el "actus vitalis" o fuerza (también "élan") vital, en no pocos sistemas "dinámicos", utilizados en diversos campos teóricos. El mismo Bloch habla de una modificación de la concepción original de Aristóteles: la pasividad de la "materia" se transformó, en el aristotelismo neoplatonizante, en el potencial dinámico del posible real. cf. PE, p. 238 ss.; —semejante concepción no sería otra cosa para Aristóteles, que la "megárica". Sin embargo, se disputó todavía cuál sería la posición de Aristóteles "auténtico" frente a esta escuela. Cf. p. ej. J. Stallmach, *Vertritt Aristoteles ... selbst den megarischen Möglichkeitsbegriff?* Archiv. Gesch. Phil. 47 (1965), 190-205. Una versión, quizá la más moderna y científicamente coherente, de este modo de pensar, parece ser la teoría propuesta por G. Simondon, en *L'individu et sa genèse physico-biologique*. París, 1964. Un ser inicial "meta-estable" y "pre-individual", anterior al devenir, como también a la "identidad consigo mismo", pero "sobresaturado" de potencialidades, se "desdobra" entonces, al mismo tiempo en el individuo y en el ambiente (desde la dualidad complementaria de corpúsculos y ondas microfísicas, hasta el sujeto capaz de auto-representarse dentro de su mundo objetivo).

⁸⁰ Lo que parece implicar un recurso —a lo menos implícito—, y aun una exageración, de ciertos elementos de origen estoico en tal tradición. Claro es, pues, que en Bloch no interviene ni siquiera el correctivo usado por ciertos avicenzantes medievales (y más recientes), es decir, el "voluntarismo divino" en relación a la producción y en el gobierno de la criatura, destinado a fundar una contingencia verdadera, bien que reducida en último término al orden de la mera existencia, en su

dependencia de Dios. Con todo eso, la solución "preformacionalista" de la raíz del problema que hoy se llama el de "sujeto/objeto", mostraría una tendencia en favor del primado de la "materia" (objeto "auto-subjetivante") en las versiones semejantes a la de Bloch, mientras que en los sistemas creacionistas el primado recaería sobre lo subjetivo de la "potencia absoluta" de un Ser extramundano, dejando, sin embargo, el desarrollo intramundano entero ya preformado por un plan decretado antes del comienzo de los tiempos. La contingencia radical de lo histórico, tal como la afirma la biblia y como se la descubre hoy día aun en las mismas ciencias naturales (cf. W. Pannenberg, *Akt und Sein im Mittelalter*. Kerygma und Dogma 7 (1961), 197-220, p. 219 s.), conduce, por el contrario, a un "futurismo" de la convergencia de lo subjetivo y lo objetivo. Tal futurismo estaría presente en Aristóteles, al parecer de Pannenberg, *Appearance...*, art. cit., p. 116, pero neutralizado entonces por la noción platónica del auto-movimiento, teleológicamente determinado, y junto, además, con la concepción de la entelequia como germen. (Quizás, tal presentación prescinde demasiado de una interpretación más "alejandrínista" del Estagirita, según la cual una indeterminación básica pervade los eventos en las regiones donde hay lugar para la incidencia sencillamente irreductible de las "causae per accidens". Pero la cuestión de un posible influjo epicúreo —pasado bajo silencio por razones conocidas— en esta interpretación mencionada, necesitaría desde luego ser clarificada. De otro lado, empero, el Aristóteles "platonizante" de Pannenberg parece el de la interpretación hecha bajo patente influjo estoico). Cf. la nota 65.

⁸¹ Moltmann, *Respuesta*, p. 213. Cf. también la nota 65.

⁸² Todo evolucionismo consecuente se contenta con la mera extrapolación, partiendo de las estructuras inmanentes, pero más o menos latentes en la realidad presente, considerándolas como preformaciones virtuales del futuro posible o aun necesario en la suposición de un determinismo estricto. H. Blumenberg (cf. la cita tomada de su obra en la recensión ya mencionada [en la n. 20], p. 199), ve en la distinción entre tal extrapolación por una parte, y la irrupción de un evento trascendente en la historia, por otra, la diferencia *formal* entre la idea del progreso y la escatología. K. Rahner, en *Theologische Prinzipien der Hermeneutik, eschatologischer Aussagen*. Zeitschr. f. k. Theol. 82, (1960), 137-158 [= *Escritos de Teol.*, t. IV, 411-439], propone una distinción semejante entre "reportaje anticipatorio" de eventos futuros (reportaje que parte desde tales eventos, en cuanto "ya ahora" están presentes para el conocimiento divino y son, por tanto, revelables) por un lado y, por el otro, la "mirada hacia adelante" (Vorblick), que parte, a su vez, desde el evento ya presente de Cristo, hacia lo "abierto oscuro" del futuro (cf. p. 147 s., respectivamente p. 424 s. en la traducción castellana [sin embargo, aquí se traduce "Vorblick" por "mirada anticipadora", oponiéndola al "reportaje anticipador", destruyendo parte del contraste. Parece más exacto comprender el "Vorblick" que se mueve en adelante y hacia algo oscuro, no ya como anticipación, de cualquier tipo que sea, sino como una suerte de "extrapolación"]. Tal "Vorblick" tendría la función de iluminar la aceptación del presente en la fe, como momento en la realización del futuro definitivo. Futuro que ya ahora está presente como *posibilidad*, fundada en Cristo, de la salvación, la cual se realizará justamente si se la acepta como acto de Dios, imprevisible respecto a todos sus detalles. Ahora, mientras que, según Rahner, el "reportaje anticipador" constituye la concepción básica de la apocalíptica falsa, la "mirada hacia adelante" es fundamental para la profecía auténtica. Con esto parece que se contradice, a lo menos en parte, la distinción mencionada de

Blumenberg. (La determinación rahneriana de lo auténticamente escatológico está citada y aplicada en *Discusión*, p. 171 ss., por H. Berkhof). Desde luego, la consecuencia práctica que Rahner atribuye al "Vorblick", a saber, la aceptación esperanzada de lo presente, trae consigo ya, según parece, un momento de anticipación completamente práctico. Moltmann, a su vez, habla de la combinación necesaria para la praxis de la actuación histórica, de los dos "métodos": extrapolación y anticipación (cf. *Respuesta*, p. 212). Pero Moltmann piensa (*ibid.*, p. 213 ss.) que aun en la misma escatología hay lugar para el método, en tal caso ya teológico, de la anticipación. Sin duda, la anticipación escatológica no dejará de ser secundaria, posterior y dependiente respecto a la extrapolación (o al "Vorblick", si esta identificación resulta aceptable), a lo menos secundaria y posterior en el orden noético y metodológico de la teología. Además, no se tratará de un "reportaje anticipador" de los eventos futuros mismos, sino de una reinterpretación de los eventos salvíficos presentes y pasados en su cualidad de prefiguraciones anticipadoras de aquel Novum Ultimatum que se puede también llamar "apertura todavía oscura hacia algo más Grande".

⁸³ E. Käsemann, en *Konsequente Traditionsgeschichte*. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 62, (1965), 137-152, habla de la tentativa de H. Conzelmann, en *Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor. 15, 3-5*. EvTh 25 (1965), 1-24, de echar un puente entre las "escuelas" barthiana y bultmanniana. Entre exégetas la cuestión se presenta, p. ej. si la teología tiene su origen en las imaginaciones objetivas de la Apocalíptica o en las experiencias subjetivas del Entusiasmo de la Iglesia primitiva — en algo diferente (cf. Käsemann, art. cit., p. 138, citando a Conzelmann). — El mismo Bultmann —polemizando también contra la posición de Käsemann (la cual se halla resumida en la TE, p. 142 s.) tocante al origen de la teología— parece insinuar que su propio punto de vista es la justa *via media* entre la perspectiva histórico-apocalíptica por una parte y el entusiasmo presencialista de un neumatismo del tipo helenístico por la otra (cf. *Ist die Apokalyphtik die Mutter der christlichen Theologie?* [1964], ahora en su *Exegetica*, 1967, 476-482). No hay duda, sin embargo, que el camino medio bultmanniano de una "escatología presencialista" es a su vez considerado por sus críticos todavía demasiado vecino a tal neumatismo a-histórico y anti-objetivista. La misma tensión entre los dos métodos apareció en el título del relato de W. Lohff, *Dogmatische Grundlegung zwischen Positivismus und Selbstverständnis*. Ker. u. Dogma 5 (1959), 42-81, relato que empieza con una referencia a la obra (representativa, por su título, en este respecto) de H. Diem, *Dogmatik, ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus* (1959). Desde luego, la *via media* propuesta por Diem se plantea precisamente en la perspectiva de K. Barth, bien que se opone a la inclinación de éste hacia un positivismo dogmático (Lohff, a.c., pp. 59-63; cf. también en Käsemann, a.c., página 151).

⁸⁴ Cf. el título mismo del relato amplio de W. Lohff, *Dogmatische Grundlegung zwischen Positivismus und Selbstverständnis*. Kerygma und Dogma, 5 (1959), 42-81, relato que empieza con una referencia a la obra (representativa, ya por su título, en este respecto) de H. Diem, *Dogmatik, ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*. (1955). Desde luego, la *via media* propuesta por Diem se plantea decididamente en la perspectiva de K. Barth, aunque busca evitar lo que él mismo llama una inclinación de éste hacia un positivismo dogmático, y hacia el biblicismo (cf. Lohff, a.c., pp. 59-63).

⁸⁵ Conzelmann, cuya posición, según Käsemann, a.c., p. 151, es comparable en ciertos puntos con la de Diem (y de Barth), considera más

recientemente la oposición de un Entusiasmo (presencial y subjetivo) a la Apocalíptica (futurista y objetivista) en la Iglesia primitiva, como una construcción *sistemática* que habría sido proyectada hacia atrás hasta en los orígenes cristianos. Bajo las apariencias de una Exégesis se manifestaría aquí el “Nuevo Positivismo” (cf. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Munich, 1967, p. 11 s.). Cabe notar que Käsemann, exponente representativo de la problemática “entusiasmo-apocalíptica”, es también algo así como el exégeta de confianza para Moltmann en la TE. Cf. H. Mottu, a.c. (en n. 2), p. 242. [Además, en la contratapa de *Discusión sobre la “TE”*, se cita únicamente una apreciación de la TE por el mismo Käsemann].

⁸⁶ *Zur Theologie der Welt*. Mainz-München, 1968, p. 104. “Esta afirmación puede bien comprenderse como al mismo tiempo axioma fundamental de la TE y de todas las corrientes de pensamiento orientadas en manera futurista o (cristianamente) escatológica” (Anónimo, en: Herder Korresp., 22 (1968), p. 347). Sin embargo, la integración de la “praxis” en la teología misma no es una novedad inédita. Moltmann observa (en *Respuesta*, p. 231) que también la Teología Dialéctica tenía originalmente la intención de ser una Teología de la “Verkündigung” [del Predicar] y, por lo tanto, teología de una praxis determinada.

⁸⁷ El “basic dilemma” del mensaje cristiano —entre una verdad concretamente histórica y por tanto no “universal” por un lado y, por otro, una verdad absoluta, pero sólo con un mínimo de historicidad— recibe también en el artículo de G. Vass, (*On the historical structure of Christian Truth*. The Heythrop Journal, 9 (1968), 129-142, 274-289: p. 274 ss.), la solución por una *via media*. Sería la *pregunta* neoneutética misma, inspirada por el *Spero ut intelligam* —entendido a su vez (cf. *ibid.*, p. 287) en el sentido que le da Moltmann— el invariante absoluto a lo largo de toda la historia, mientras que las respuestas sucesivas a tal pregunta quedarían en cierta manera relativas a la perspectiva mental de cada época, siendo la respuesta absoluta esperada al final de la historia. Con esto Vass no se limita al campo puramente teórico, ya que su solución se extiende al ejercicio “práctico” mismo del teoretizar. Sin embargo, el ejercicio práctico de la praxis, así como lo entiende Metz, no entra aquí en el campo de consideración directa.

⁸⁸ Cabe notar, pues, que en los dos últimos autores católicos citados (Metz y Vass), el dualismo *teórico* no se sitúa tanto entre un positivismo objetivo y un existencialismo subjetivo, sino más bien entre la dogmática sistemático-objetiva y una teología histórico-crítica (exégesis bíblica y historia del desarrollo dogmático). La razón de tal diferencia puede ser que, en la primera perspectiva de estos autores, la autocomprensión existencial, en cuanto pre-comprensión (Vorverständnis), se hallaría ya precomprendida, teológicamente, dentro de una teología fundamental o de una filosofía (cristiana) y, por tanto, no puede entrar en diálogo directo (y mucho menos aún competir por el primado) con la dogmática positiva o especulativa. La teología bíblica e histórica, por el contrario, está *de facto* más y más presente dentro de todas las partes de la teología dogmática, desempeñando allí el papel de un polo metodológico más crítico y reflexivo. Sin embargo, como la “precomprensión existencial” en Bultmann no está considerada en el cuadro de una teología fundamental, sino en la luz de la fe, esto es, teológicamente (cf. W. Link, “Anknüpfung”, “Vorverständnis” und die Frage der theologischen Anthropologie”, *Theol. Rundschau*, 7 (1935), 295-254, p. 235 ss. y en “Heidegger und die Theologie” [cf. n. 72], 147-193, p. 174 ss.). así la necesidad de una comprensión propiamente teológica de la misma está claramente percibida p. ej., por K. Rahner, en la exigencia de una teología (dogmática) de la teología fundamental misma (en: *Über den Versuch eines*

Aufrisses einer Dogmatik, “Schriften zur Theol.” I, 1954, 9-47, p. 27; cf. también G. B. Sala, *Oltre la neoscolastica verso una nuova filosofia. Quale?*, Scuola Catt. 96 (1968), 291-333, p. 293). En cuanto, pues, a la orientación de la teología —en Metz— hacia la praxis en el mundo concreto, se introduce así un elemento que es *también subjetivo*. No ya en el sentido más “trascendental” de la subjetividad existencial (e individual), sino como sujeto de este orden “categorial” de lo histórico-social (y cósmico), en el cual los sujetos están vinculados más estrechamente tanto entre sí, como también con el campo objetivo entero. Concibiendo, además, la tarea práctica de una teología del mundo, en términos de su contribución a la función crítica de la Iglesia en la sociedad (cf. n. 63). Metz evita al mismo tiempo tanto un individualismo extremo (ya que la teología debe contribuir a una crítica *institucionalizada* en la Iglesia), como el peligro de que la praxis sea dominada a su vez por el “positivismo” de cualquier plan o esquema definitivamente objetivados (ya que se contribuye a una tarea de *crítica* ejecutada en libertad). A esta idea de Metz se refiere Marsch, *Introd.*, p. 16; F. Kerr, en su segundo *art. cit.* [en la n. 63], piensa sin embargo que la teoría de una tal tarea crítica en Metz, al igual que la de Moltmann, no ha ofrecido una idea clara, de cómo el contenido concreto de la predicación podrá ser adaptada a semejante finalidad.

⁸⁹ La autocomprensión existencial se refiere a una praxis “trascendental” y, por tanto, “abstracta” respecto a la realidad “categorial”. Tal realidad sólo se *interpreta*, en manera destacada, como “situación”, en último término indiferente, para la decisión en la fe. Con esto la teología existencial sería todavía “teórica” frente a la realidad integral del hombre, ya que no se propone *cambiarla* en manera tan concreta que pueda devenir, en manera de aproximación, pero en todos sus aspectos, “anticipación” —a lo menos negativa o dialéctica— del objetivo futuro de la fe esperanzada.

⁹⁰ Cf. la palabra de Conzelmann, citada en la n. 85.

⁹¹ Marsch habla, en *Discusión*, p. 123, de la apariencia no evitada en manera suficiente en la TE, como si Moltmann hubiera “hipostasiado” la promesa y la fidelidad divinas en un continuo suprahistórico y fijado para todos tiempos.

⁹² Cf. TE, p. 184 s. El uso repetido de palabras como “promesa” y “anticipador” o “anticipatorio” en este § 10, está, sin embargo, encuadrada en un contexto determinado por una terminología que corresponde más bien al método de la extrapolación, o a una “mirada hacia adelante”. La dificultad consiste, en parte, en lo que las *expresiones* del resultado de cualquier extrapolación pueden, en cierta medida (no exactamente técnica) llamarse ya anticipaciones, aunque no son resultados de un método de anticipación, ni son (hablando en todo rigor metodológico) “conocimientos” anticipatorios”. Es probablemente en el sentido menos técnico que Bloch —quien no se apoya en su visión del futuro en alguna promesa— habla, no raramente, de la “función anticipadora” y de las anticipaciones, resultados del análisis de la tendencia latente en la realidad procesal, esto es, hablando metódicamente, resultados de una extrapolación. Por otro lado, la “promesa” puede también ser entendida en sentido menos estricto: como la realidad misma de una serie de eventos “en promesa” y *cumplimiento*, en cuanto base para la extrapolación y, por lo tanto, un conjunto “prometedor” de eventos reales. Pero tales “promesas” (como el germen es “promesa” de la planta) no son invitaciones a una decisión de fe, para confiar en la persona y en la palabra de quien promete, sino bases para extrapolar. Además, el método teológico de la extrapolación sigue y refleja el movimiento de la esperanza que, sin embargo, es esperanza de la fe y del creyente. Con esto las anticipaciones preteológicas de la fe-en-las-promesas hacen parte del presupuesto material o del objeto global de la teología, aún en su fase extrapoladora. Pero este mé-

todo no se apoya *formalmente* en las promesas, sino en los eventos “en promesa y cumplimiento”, creídos también éstos. Desde luego, Moltmann —en las páginas siguientes al lugar citado al comienzo de esta nota— usa más bien el método de extrapolación. Cf. p. ej., p. 189: “La justicia de Dios, latente en el evento de Cristo, tiene una tendencia intrínseca hacia una totalidad del Ser nuevo”. Y aún cuando se refiere a expresas promesas verbales (cf. p. 196), las califica como “presentaciones” del futuro a partir de las experiencias negativas del presente, recurriendo al verbo “vor-heissen” [casi como “pre-meter”, forma anterior de prometer, “verheissen...”, según parece insinuar Moltmann]. Lo que podría interpretarse, quizás —teniendo en cuenta la diferencia análoga entre “proveer” (subjektivamente activo) y “prever” (pasivamente objetivo)— como una cierta reducción metodológica de la “promesa” a uno de sus aspectos de inteligibilidad, el cual puede interesar la teología en su fase extrapoladora misma.

⁹³ Sin embargo, lo que sería “inconsecuencia metódica” en una teoría metódica de la unidad de “teoría y praxis” escatológica, refleja, por otro lado, la resolución, sin duda laudable de no *separar* —en manera kantiana— la teoría de la praxis. Cf. *Respuesta*, p. 230 s. Sobre tal unidad (y contra Feuerbach), cf. Bloch, PE, p. 313 ss. Th. H. Munson, *a. c.* (en n. 24), p. 11 s. y 20 s., incorpora en esta línea “separatista” de Kant y de Feuerbach, además de J. A. T. Robinson, también a H. Cox. En oposición a tal tendencia separatista, Munson (citando a S. H. Miller) parece insinuar que “Christian theologians are ‘naturally’ Hegelians”.

⁹⁴ *Respuesta*, p. 206; a esta acusación podría responder también una frase en el *Apéndice* de la TE, p. 333, líneas 31-34, frase añadida posteriormente al texto original (cf. n. 12).

⁹⁵ *Discusión*, p. 110; cf. *Respuesta*, p. 230 s.

⁹⁶ En tal sentido G. Sauter, en una sección intitulada: “...Ernst Bloch y la Teología de la Promesa”, *Discusión*, pp. 115-121. Para la esperanza como “existencial” a-histórico del hombre en Bloch, cf. TE, *Apéndice*, p. 319.

⁹⁷ La una más objetivista y sólo “mediada” por el elemento subjetivo; la otra básicamente subjetiva, pero con una mediación en el orden objetivo.

⁹⁸ En tal caso se tendrían dos teologías distintas —aunque complementarias— como dos inteligencias diversas de la misma fe, pero no una teología (o escatología) única con dos partes metódica y teológicamente distintas y coordinadas.

⁹⁹ El cambio entre las dos fases se podría ilustrar, quizás, en cuanto a la estructura puramente *formal* de la “conversión” metodológica, por la “vuelta” que introdujo en su filosofía (aunque no sin precursores) el tardío Schelling. Al término de la filosofía negativa, en la cual la “inmanencia” se proyecta, en un movimiento de auto-trascendencia, hacia algo que no puede agarrar por su propia fuerza —es el Trascendente mismo lo que se pone como principio de una reinterpretación nueva, dentro de la “filosofía positiva”, de los que fue antes punto de partida. (Cf. Kl. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg, 1968, especialmente p. 225 ss.; la transición al “método positivo” está caracterizada, en p. 328, como “advenimiento” del Incomprensible. Cabe notar, sin embargo, que los términos “positivo” y “negativo” se usan en sentido inverso en Schelling y en la tentativa presente de caracterizar la TE como “positiva” y la Teología de la Fe o de la Cruz como “negativa”. Es que la extrapolación moltmanniana procede hacia un futuro más grande que todo lo que precede y, por tanto, el “método” de la esperanza tiene un primado “positivo” en su intencionalidad, mientras que en Schelling se trata, en la primera fase, de una suerte de extrapolación intemporal hacia el principio “original” que, en la segunda fase, no “llega” en manera de un advenimiento *anticipatorio*, sino como el origen “anterior” que tiene, por tanto, la prioridad y el pri-

mado en todo sentido). Sin embargo no parece que el esquema de Schelling proporcione una comprensión adecuada del mismo momento de cambio entre los dos “métodos” dialécticamente opuestos.

¹⁰⁰ Mientras que en la fase extrapoladora el diálogo es factible con los no creyentes, la “vuelta” hacia el método de anticipación parece dar a tales interlocutores no raramente la impresión, como si se procediera a “transformar preguntas en respuestas” (cf. p. ej. en R. Garaudy, *From Anathema to Dialogue*, London, 1967, p. 77 s., citado por C. Hamer, *Marxism and Christianity*, New Blackfriars, 49 [1967], p.136). La razón de tal repugnancia no será, pues, exclusivamente la falta de la fe, sino, incluso, una dificultad de orden intelectual, de cómo comprender la legitimidad (dentro del campo *discursivo* de la teología como *inteligencia* de la fe) del cambio metódico mencionado. Es que la extrapolación es (o parece ser), aún en teología, un método capaz de ser, en cierta manera, “históricamente controlado, analogizado y aún pronosticado” (cf. para la expresión Marsch, *Introd.*, p. 15). Por el contrario, el punto de cambio, donde la anticipación teológica se constituye como método, sale ya definitivamente de esta área. Por eso se puede suscitar —si no se explica cuidadosamente— la sospecha de una “vuelta” al “dogmatismo” en el sentido de Lessing: como inclinación a “identificar el objetivo de nuestro pensar con el punto en donde nos hemos cansado de pensar más” (citado, ya indirectamente, por J. Steintrager, en *The Thomist*, 32 [1968], p. 316). De todos modos, para poder hablar en teología de una anticipación del ésjaton, sistemáticamente distinta de la extrapolación y metodológicamente legítima, es preciso examinar, ante todo, la estructura de este cambio (“Kehre”) de método. Aún un “(cuasi-) método del cambio de los métodos” puede resultar imprescindible, para hacer teológicamente inteligible esta misma vuelta. Podrá ser, por lo demás, que tal cuasi-método se llegue a revelar como tematización teológica del centro mismo o, mejor de la estructura todo comprensiva, de la nueva vida de Cristo.

¹⁰¹ Que la resurrección de Cristo es la sola realización (objetiva y no sólo intencional) del Fin de los tiempos sobre la tierra, lo expone Pannenberg en *The Revelation of God in Jesus of Nazareth*, su contribución a una discusión americana, citada en la n. 71, 156). Una concepción, parecida en cierta medida con la de Moltmann, se encuentra en W. Kühn, *Das Problem der zureichenden Begründung der christlichen Auferstehungshoffnung*, Kerygma und Dogma, 9 (1963), 1-17. p. 7. Para la crítica de Künneth por E. Fuchs, cf. n. 75. K. Haendler, comentando (en: *Theol. Lit.-zeit.*, 93 [1968], c. 286-292) una obra más reciente del mismo Künneth (*Entscheidung heute. Jesu Auferstehung - Brennpunkt der theologischen Diskussion*, Hamburg, 1966) hace una crítica “demoledora” de la concepción básica de Künneth. Ya que, según éste, la resurrección —realidad neumática y metahistórica— serviría a la teología como base, para fundar una forma de pensar y de hablar absolutamente inédita y propia. Tal forma “transcategorial” podrá bien justificarse, según Haendler, en el campo de las expresiones de la fe. Pero su uso dentro de la teología significa algo como una *petitio principii*. Hablando de ambas obras mencionadas de Künneth, H. Posselt, en *Das Auferstehungs-Erlebnis bei I. H. Fichte und R. Otto*, Neue Z. f. syst. Th. u. R., 10 [1968], 204-220, p. 207, n. 4, señala un cierto parentesco con Pannenberg, pero califica la posición de Künneth como “conservadora”. Moltmann mismo parece no haber confrontado su pensamiento con el de Künneth. Pero rechaza una acusación formulada por éste contra él y contra Pannenberg, en *Respuesta*, p. 230, n. 28. Sin embargo, la sospecha de semejante “círculo vicioso” podría presentarse frente a la “dialéctica apocalíptica” en la TE (p. 206), donde se niega que los eventos de la revelación son *históricos*

por su entrada en la historia humana afirmando que, por el contrario, todos los demás eventos son más bien constituidos propiamente "históricos" en virtud de la promesa revelada de una "nueva creación" escatológica. Parecida perspectiva insinúa Pannenberg en su *Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma*, 5 (1959), p. 232, preguntando si, en lugar de explicar la historia-de-promesas-divina hacia el cumplimiento anticipado en Cristo, más bien explicar esta historicidad por la historia, en cuanto orientada por la historia-de-promesa-divinas hacia el cumplimiento anticipado en Cristo. R. Wittram, en *Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtswissenschaft in der Gegenwart*, Zeitschr. Th. Kirche, 62 (1965 [1966]), 430-457, p. 453, piensa que explicar la historia desde la resurrección y las perspectivas abiertas por ella, conduce a una división de la ciencia histórica en dos sectores, uno teológico y otro seglar, si es que los dos pueden todavía subsumirse de todas maneras bajo el denominador común de "ciencia". (Cf. también p. 457).

¿HISTORIA DE LA SALVACION EN SAN PABLO?

Por J. I. VICENTINI (Roma)

Una de las pocas obras que se han consagrado a estudiar de lleno la historia de la salvación en S. Pablo, es la de Ch. Dietzfelbinger: *¿Historia de la Salvación en Pablo?*¹. Pertenece a la colección *Theologische Existenz Heute*, y tiene el aspecto de un diminuto explosivo de gran potencia, ya que en 45 páginas densas trata de fundamentar conclusiones detonantes por lo inesperadas y sorprendentes.

Para evitar equívocos, Dietzfelbinger precisa, en las primeras frases, el sentido de la pregunta que sirve de cabezal a su escrito: ¿Pablo debe ser considerado como teólogo de la Heilsgeschichte? ¿Ve Pablo en la historia de Israel —atestiguada en el AT.— una historia de la salvación, que tuvo comienzo en un determinado momento de la historia, que se mantuvo en la fe y en la vida de Israel, pese a las fuertes oposiciones, y que, al fin llegó a su término, a su meta, en la historia de Jesús? Quien admite y establece una continuidad ininterrumpida entre el Israel veterotestamentario y la Iglesia del NT., quien considera la historia desde Abraham hasta Jesús y aun hasta ahora, como una historia de la salvación sin discontinuidad, ¿podría invocar, en su apoyo, el nombre de Pablo? La historia de Israel, a los ojos de Pablo, ¿no es más bien una Unheilsgeschichte, una historia de perdición bruscamente quebrada por la venida de Cristo? (p. 5).

A continuación señala Dietzfelbinger el itinerario de su estudio: en primer lugar debemos exponer "las formas", en las cuales Pablo ha captado la historia del AT., para sí mismo y para sus lectores. Luego podemos preguntarnos por el acontecimiento en ella ocurrido, según el parecer de Pablo. Por último, trataremos de sacar algunas consecuencias que se deducen de la visión paulina de la historia veterotestamentaria (p. 5).

El apóstol, según Dietz., interpreta el AT. de una manera esquemática, siguiendo tres líneas de pensamiento y estableciendo tres perspectivas independientes entre sí: 1. la oposición Adán-Cristo (Rom. 5, 12-21; 1 Cor. 15, 21 ss.); 2. la relación Abrahám-Cristo (Gál. 3, 6; Rom. 4), y Moisés (La Ley)-Cristo (Gál. y Rom. passim); 3. la visión tradicional de la historia de Israel (Rom. 9-11).

Estas áreas de pensamiento son estudiadas cuidadosamente, a fin de determinar el contorno preciso de cada una, establecer los con-

¹ Ch. Dietzfelbinger. *Heilsgeschichte bei Paulus? Eine exegetische Studie zum paulinischen Geschichtsdenken*, Kaiser, München, 1965, 45 págs..