

el futuro, sólo está mentando una específica apertura vertical hacia la eternidad, tal como ésta se le presenta en la situación. Muerte y resurrección, los singulares hechos salvíficos, son vividos y realizados por mí en el instante de sentir el llamado de la Palabra o del Kerygma. Acontece eternidad en mí. El dialéctico, naturalmente, tratará ostentativamente de distanciarse de la eternidad que la experiencia mística o las distintas posibilidades de la filosofía connotan. Mas, ¿se hallará igualmente legitimado para hablar de la esperanza y diseñar el cuadro de las posibilidades cristianas en la específica tensión hacia un futuro realmente venidero? De hecho, esta escuela teológica se extiende largamente sobre la fe y sus específicos valores, pero casi nunca sobre la esperanza. La esperanza —y creemos que cuando la teología cristiana analiza la esperanza tiene que hacerlo dentro del marco de la escatología— no tiene bajo este punto de vista más alcance que el sentido que le confiere la garantía de salvación realizada en la confrontación con la eternidad, o sea que más que de esperanza debe hablarse de fe.

La radical incapacidad de esta teología en orden a describir caminos practicables hacia el futuro púsose más que de manifiesto cuando, allá por el año veinte, se desató la hoy famosa discusión en torno al concepto de escatología. En dicha noción se distinguían dos componentes, el axiológico y el teleológico. El componente axiológico entraña la posesión o presencia del valor avistado. El componente teleológico señala el camino a seguir, el vector de temporalidad. Se conviene en que ambos elementos deben darse por partes iguales en la genuina noción de escatología; acentuaciones del uno o del otro extremo no hacen sino trastornar el de suyo tenso equilibrio en que tiene que realizarse una existencia que se sabe empeñada en algo venidero, de lo cual, además, se tiene ya una presencia que es más que pura apetencia de la voluntad. (Recuérdese que Eric Voegelin ha retomado esta noción de escatología para encuadrar la idea de historicidad de los distintos programas políticos.)

Al repasar hoy las actas de aquella discusión no puede uno sustraerse a la sospecha de que, en efecto, los nombres que la gestaron no estaban preparados para salvar el elemento teleológico de la noción de escatología: Althaus, con su especial noción del primado de la vertical; el Tillich de la primera época con su kierkegaardiano programa del kairós; el joven Barth... El instrumental filosófico de estos hombres, con la receta relativa a la aparición de lo eterno en el kairós o en la situación señera de la elección, ¿no habrían de empecer la correcta inteligencia de la existencia cristiana como movimiento que se extiende a lo largo de la historia hacia un fin a alcan-

zar? Al predominar la vertical del contacto con lo eterno en la temporalidad, la horizontal, con su calificado carácter dinámico-teleológico, queda amenguada, si no del todo suprimida. No puede ya extrañarnos que, de hecho, la vertical haya acabado por engullirse la horizontal. En efecto, paralelo al uso de la noción de existencialidad histórica—la *Geschichtlichkeit* de Bultmann, por traducir de alguna manera—, séase, de mi acceso a la autenticidad al sentirme convocado para ello por la palabra, corre el uso de la noción de escatología, que deviene sinónimo de existencialidad. «No pierdas tu mirada en la historia universal—recomienda Bultmann a su oyente, un oyente del que pueda presumirse que trata de saber a qué atenerse respecto al enorme problema de la historia—; concéntrate más bien en tu propia historia. El sentido de la historia reside cada instante en tu actuación en el presente, y tú no puedes verlo como espectador, sino en tu responsable decisión. En el recinto de cada instante dormita la posibilidad de realizarse el instante escatológico. Tarea tuya es despertarlo.»

Por arte de birlibirloque, la pretendida apertura al futuro se nos ha convertido en radicalización de la categoría «presente», presente escatológico o como se le pretenda llamar. Theodor W. Adorno se limita en su *Jerga de la autenticidad* a repasar las extremas y arriesgadas orgías verbales de los filósofos del existencialismo, adivinándosele el propósito de no extender su saña al ala de los teólogos. Pero de todos modos nos ha transmitido, ya en el prólogo, una anécdota referente a un teólogo que quiso en las horas fundacionales allegarse al grupo de los dialécticos, y a quien, como bien se pudo, se excluyó del corrillo haciéndole llegar discretamente la opinión que sobre él se tenía: «que no era suficientemente auténtico...» Mas donde Adorno calla, o sólo insinúa maliciosamente, comienzan a gritar los nuevos teólogos, revoltosos ya sin más: Schwarzwaeller, Sauter, Moltmann, Marsch, Pannenberg y su grupo. ¿Ha llegado la hora de sacudir el yugo de la teología dialéctica?

En lo que afecta a la arriba indicada extraterritorialidad con relación a la historia real en esta noción de historicidad, valga la referencia al hecho de que, donde el confrontamiento con la historia tiene un carácter ocasionalista y ficticio—y éste es el caso en Kierkegaard, como fundadamente han hecho ver el danés Soeren Holm y el alemán Paul Schuetz—, el grado de comprometimiento con la historia real no puede alcanzar mayor relieve. El axioma de Bultmann sobre la irrelevancia del Jesús histórico para la fe—pues sólo en el Cristo de la fe se enciende mi historicidad—, ha provocado intranquilidad hasta en un amplio grupo de sus propios discípulos, quienes no han podido menos de señalar el peligro docetista que tal posición entraña.

Frente a la soberanía y espontaneidad de Dios no hay, según las más rancias convicciones de la teología protestante, posibles congruencias desde lo cosmológico y desde la historia—la famosa repulsa de la analogía—. No es sino natural que se acepte sin recelos el Kierkegaard que se ha aliado con Lessing—contra Hegel—y proclama—he aquí el residuo de la Aufklärung en Kierkegaard—el carácter accidental del hecho histórico y la imposibilidad de desenvolver de él verdades de valor absoluto. La historia será, pues, el modus en que la revelación se presenta «de incógnito» (Brunner). Permítaseme añadir: también quienes han superado galanamente las deficiencias de la teología dialéctica corren peligro de pensar la historia ocasionalista y fictivamente. La extraterritorialidad a la historia real, en el uno y en el otro caso, pueden llegar a parecerse como dos hermanas gemelas. Son peligros que la teología católica trata de soslayar.

LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. FUTURO

De la obra del marxista Ernst Bloch llegó la sugerencia capital. *Das Prinzip Hoffnung*, la obra central del gran filósofo sobre la esperanza, habla de la conciencia escatológica que puso en marcha la Escritura, y se extiende a la vez, por contrapartida, en una crítica muy severa de la teología de los Padres, a quienes acusa de haber traicionado la noción cristiana de la historia al incardinar su especulación en el pensamiento de los griegos: en lugar de haber salvado la línea, tarea a que obligaba la tradición bíblica, se ha capitulado ante el esquema temporal del círculo.

Juergen Moltmann ha salido al paso de los reparos de Bloch con su *Teología de la esperanza*, obra en la que se trata, como reza el subtítulo, de fundamentar y desenvolver las consecuencias de la escatología cristiana. En lo que atañe a las consecuencias, de modo global: tarea primordial es recuperar para la horizontal de la esperanza escatológica los tesoros que la teología venía dispersando en la vertical de un allende más o menos contaminado por las filosofías o por la mística. Historicidad no será, por supuesto, sentirme arrebozado en una escatología de tipo presentista que me adelanta, ilegítimamente anticipadora, el acontecer *post festum*, que sólo puede llegar en la definitiva resurrección de la carne. Historicidad es mi esperanzado esfuerzo en medio de los reales conflictos de la vida y de la historia—el mayor de ellos, que en esta teología no es ni mucho menos bagatelizado: la muerte—, a la espera de una *creatio ex nihilo*, que ha de tener lugar al final de la historia, en el instante en que la obra de

Cristo—su resurrección—no sea sólo un triunfo con relación a su persona, sino también con relación a la naturaleza y a la historia.

El programa de Moltmann tiene gran hondura. Lejos de reincidir en angelismos o escapadas hacia la mística o hacia la filosofía, este empeño teológico saca de su silencio a los muertos, cuya única esperanza es la *nova creatio*. ¿Una teodicea que aplaza para el futuro la reconciliación de la existencia con la Divinidad? En todo caso tampoco éste sería un aspecto desdeñable del programa teológico de Moltmann.

En el plano ético, Moltmann se carga del lado del progresismo, sin que por ello incida en el optimismo ingenuo de algunas de las derivaciones marxistas: la constante confrontación con la muerte prohíbelo. Responsabilidad, acción en el mundo y para el mundo, de cara a la espontaneidad divina, que dirá la última palabra: he aquí a grandes rasgos la basculada de una ética que no se contenta con el ilusionista «Dios Esperanza» de Bloch, sino que mira atenta hacia el Dios de la revelación bíblica, que es el Dios que funda en nosotros la esperanza.

Interesante, por cuanto que de nuevo retoma el diálogo con Bloch, ahondando finamente en las consecuencias escatológicas a que nos abocó el trabajo de Moltmann, es el estudio de Gerhard Sauter *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwaertigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zurich-Stuttgart, 1965. El esfuerzo de Sauter por ofrecernos el programa de una teología de la esperanza químicamente pura, séase donde la categoría futura se despegue de todo residuo pasadista y la palabra de la promesa alcance absoluta soberanía sobre los hechos de la historia—que se harían en manos de la esperanza moneda falsa, en lugar de «arras», como allí se dice—, no deja tampoco de tener un paradigmático valor como teología protestante. En efecto, el actualismo de la pasada generación teológica—kierkegaardianamente ocasionalista con la historia, y, como en su hora, resaltaron los trabajos de Aranguren, actualista-situacionista en ética—vuelve de nuevo en esta teología bajo el signo del formalismo de la promesa.

Entre las posibles derivaciones de este programa vale la pena dejar reseñado aquí el nombre de Wolf-Dieter Marsch, que en su obra *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, Munich, 1965, se inscribe en la nueva teología de la «muerte de Dios», por supuesto que también dentro de la órbita marxista de la *vérité à faire*, y confiriendo profundidad cristológica a lo que los americanos vienen tratando con cierta alegría, nada recomendable, ni siquiera científicamente, en este caso. Marsch pone a su vez de manifiesto cómo en el área protestante, aun después de haber abo-