

Filosofía

J. MOLTSMANN.
UNA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA DE LA ESPERANZA

JESUS AVELINO DE LA PIENDA

RESUMEN

Se trata de una valoración del libro *Theologie der Hoffnung* de J. Moltmann. Todo él trata de una teología de la esperanza que quiere, por un lado, responder a las objeciones que se hacen a la *esperanza cristiana* desde distintos puntos de vista y, por otro, descifrar lo más distintivo de esa esperanza. Mi artículo pone de relieve los méritos y las limitaciones de este libro de Moltmann. Entre aquellos destaca el hecho de haber suscitado en la teología cristiana una nueva y fecunda discusión; entre éstas destaco su carácter apologético y la pobreza de su fundamentación antropológica. Moltmann no desarrolla una teología de la esperanza *abierta*, sino cerrada y etnocéntrica.

Palabras clave: Teología; Filosofía; Esperanza.
UNESCO: 720208

ABSTRACT

This is an evaluation of J. Moltmann's book, *Theologie der Hoffnung*. The book is all about a theology of hope that attempts, on one hand, to reply to the objections made towards christian hope from various angles, and, on the other, to define the main points of that hope. My article emphasises the merits and demerits of Moltmann's book. In its favour is the fact of having provoked a new and fruitful debate in christian theology. However I would point its apologetic tone and the poverty of its anthropological research. Moltmann fails to develop a theology of an open hope, but rather a closed and ethnocentric one.

Key words: Theology; Philosophy; Hope.

Intento hacer una valoración del libro *Teología de la Esperanza (Theologie der Hoffnung)* de J. Moltmann preferentemente desde una perspectiva filosófica, aunque teniendo también en cuenta ciertas consideraciones teológicas¹. Este libro es ante todo una teología de la esperanza, no una filosofía.

Tal vez uno de los efectos más positivos de este libro de Moltmann haya sido el de revitalizar la escatología entre los teólogos cristianos. Como ya han destacado algunos comentaristas del libro², citados por Moltmann en el *Prólogo a la Tercera Edición*, es seguramente uno de sus mayores méritos el haber hecho de la esperanza un principio de renovación de la teología cristiana. En la teología escolar corriente la escatología, bajo la denominación de *De novissimis*, era relegada a una especie de apéndice de la reflexión teológica³.

Moltmann denuncia esta situación marginal de la escatología en la reflexión teológica como una especie de pérdida del *teologúmenon* más fecundo de la fe cristiana.

“Por ello las doctrinas acerca de este final llevaban una vida peculiarmente estéril, situadas al final de la dogmática cristiana”⁴.

Al mismo tiempo reconoce Moltmann en parte la acusación que E. Bloch hace a la esperanza cristiana en el sentido de que es una esperanza que se ha vuelto *confianza alienante*⁵. Para Bloch, la “confianza” es una esperanza que ha degenerado en *superstición* por haberse vuelto quietista y sin capacidad de acción en el mundo presente⁶. Es una esperanza alienante en sentido negativo, una especie de “opio del pueblo”. Es una confianza ciega en que el futuro ya está definitivamente decidido por Dios haga lo que haga el creyente en este mundo. Hace del creyente un ciudadano irresponsable en el presente, que sólo mira a un futuro ya fijado y que no depende de él en absoluto, sino de Dios. De esta manera la esperanza cristiana ha perdido toda capacidad de transformar la realidad presente. Aquella esperanza escatológica de los primeros cristianos, que les hizo capaces de ser consecuentes con su fe frente a todas las hostilidades del entorno, incluso hasta el martirio, se perdió con la *Paz de Constantino*. El Cristianismo, al pasar a ser la religión oficial del Estado, perdió su proyección escatológica y su compromiso crítico con la realidad presente. Se volvió estéril.

La fuerza de la esperanza escatológica quedó relegada a pequeños grupos o movimientos marginados⁷. Como dice Moltmann,

“La esperanza emigró de la Iglesia y se volvió contra ella, desfigurada de múltiples modos”⁸.

Moltmann advierte al mismo tiempo que Bloch, aunque tiene parte de razón, no la tiene toda. Se equivoca al reducir la esperanza cristiana a alguna de sus vivencias menos loables y más cuando la identifica con una falsa *confianza* a la que llama *superstición*⁹. Sin pararse a analizar el concepto de “superstición” pasa sin más a defender la fe cristiana contra tal acusación.

La fe cristiana va ligada, dice, a una esperanza que le da todo su sentido. Pero esa esperanza, que él describe una y otra vez a través de su libro, necesita ser sacada de su situación de mero apéndice en la teología cristiana. Tiene que dejar de ser el punto final de la teología y ser convertida en el principio rector de toda ella desde sus inicios:

“Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo”¹⁰.

Para Moltmann, lo escatológico no es algo situado “al lado” del Cristianismo ni sólo al final del peregrinar de los cristianos. Es el centro de la fe cristiana¹¹. Moltmann reclama el carácter inmanente de esta esperanza trascendente. Pero no lo hace desde un marco filosófico-teológico en el que se refleje el sentido de esa inmanencia. Lo hace más bien desde una teología bíblica de carácter positivo.

Y este planteamiento no me parece el más adecuado para responder a las objeciones de E. Bloch. Otros teólogos cristianos como Henri de Lubac, el Anónimo D, K. Rahner, etc., deshacen con mayor solidez teológica ese tipo de acusaciones al Cristianismo¹². Estos teólogos ponen de manifiesto que la esperanza cristiana tiene recursos internos fundamentales y suficientes como para exigir al creyente cristiano un compromiso con el *aquí* y el *ahora* de la historia.

Es loable, no obstante, el intento de Moltmann, pero me parece insuficiente. Quiere precisar ese sentido comprometedor de la esperanza cristiana cuando analiza y describe los “pecados” contra ella. Entre ellos describe el de *presunción* y el de *desesperación*, citando a Joseph Pieper¹³. La presunción es un pecado por exceso: consiste en la anticipación inoportuna y arbitraria del cumplimiento de lo que esperamos de Dios. La desesperación lo es por defecto: es la anticipación inoportuna y arbitraria del no cumplimiento de lo que esperamos de Dios. En la primera caen los marxistas al querer ver realizado el Paraíso Comunista ya, en la Tierra. En la segunda, los existencialistas, para quienes no hay ya ni esperanza ni Dios, dice Moltmann¹⁴.

Este análisis de las faltas de esperanza contribuye a precisar, sin duda, el sentido que él quiere dar a la esperanza cristiana y a su diferenciación frente a otras esperanzas¹⁵. Contribuye muy positivamente a esa precisión la importancia que da al *pecado de omisión*, ligado al estado de desesperación. Es tal vez el más frecuente en el creyente y que no siempre se ha tenido en cuenta a la hora de desarrollar la ética cristiana.

“Este es el pecado que más hondamente amenaza al creyente. No el mal que hace, sino el bien que deja de hacer; no sus delitos, sino sus omisiones son las que le acusan”¹⁶.

No obstante, la teología del pecado de omisión no encaja muy bien en la teología luterana de la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado. La denuncia del pecado de omisión parece exigir las “obras” del creyente en orden a su salvación. El teologúmenon de la corrupción total por el pecado original en la teología protestante da a entender que la salvación viene exclusivamente de Dios. ¿Por qué se exigen las “buenas obras” al creyente si la salvación sólo la puede esperar de Dios? El creyente tiene que creer y confiar en Dios. Esta es una tesis fundamental de esa teología. Esa confianza es la que precisamente da pie a la acusación de E. Bloch. Es la que necesita ser matizada más por el teólogo protestante que por el católico. La teología católica se destaca de la protestante precisamente por exigir las “buenas obras” en orden a la salvación. Y las buenas obras conllevan un compromiso con el presente¹⁷.

En el desprecio de las buenas obras y en el acento que el protestante pone en la confianza en Dios apoya Bloch su principal acusación al creyente cristiano: convierte la esperanza en “confianza”¹⁸. Confianza pasota.

Moltmann se esfuerza por deshacer tal acusación desde una teología positiva: a base de recurrir a los datos de la Biblia. Pero no ofrece una teología antropológicamente fundada, para deshacer la acusación blochiana. Aquí está, a mi entender, uno de los puntos más flojos del libro de Moltmann. A una objeción hecha desde una antropología filosófica como la de Bloch no se puede responder adecuadamente con una teología bíblica meramente positiva, apoyada sólo en los datos de las Sagradas Escrituras. Para un creyente cristiano su respuesta bíblica puede ser suficiente. Pero un creyente que *piensa* su fe y su esperanza exige algo más. Un no creyente de la fe cristiana tengo la impresión de que se queda como estaba, si no más confirmado aún en la objeción que hace Bloch.

Moltmann, además, defiende la esperanza cristiana contra otra acusación: la del llamado “realismo positivista”. Sus partidarios acusan a la esperanza cristiana de falta de realismo por mirar demasiado hacia el futuro, que no-es y olvidar el presente que-es. La tachan de “utópica”. Moltmann les devuelve la acusación por cuanto este realismo cae en la utopía de un presente petrificado. La esperanza cristiana es más realista porque tiene en cuenta lo real posible, que olvida el realismo positivista. Tiene en cuenta no sólo lo real ya dado, sino también sus posibilidades de futuro¹⁹.

No obstante, en el tema de la *posibilidad (Möglichkeit)* está precisamente uno de los puntos más flojos de la teología de la esperanza de Moltmann. No desarrolla una ontología de la posibilidad, como hace Bloch, por ejemplo²⁰.

La posibilidad sobre la que Moltmann apoya la esperanza no es una posibilidad que radique en la constitución del hombre, no es una posibilidad trascendental o una condición de posibilidad antropológica en la que se enmarque o radique la esperanza. Se trata de una posibilidad que radica únicamente en el acto libre de la *promesa* de Dios al hombre. Es ante todo una *posibilidad añadida*, venida de afuera del hombre.

Pero la posibilidad que radica en la promesa supone, por parte del hombre, la posibilidad de recibir esa promesa. Moltmann supone, sin duda, esta posibilidad, pero no la desarrolla en absoluto. Y precisamente esta deficiencia antropológica de su teología, añadida a su insistencia en que el futuro de la historia y de la esperanza depende de la fidelidad de Dios a su promesa, abona el campo para la acusación de Bloch: la esperanza cristiana degenera en *confianza* supersticiosa.

Pero la acusación más dura contra la esperanza cristiana es la que proviene de parte de lo que él llama “religión de la humilde conformidad con el presente”²¹. La felicidad del presente es lo más real y urgente. La esperanza aparta de la felicidad del presente, porque pone la verdadera y definitiva felicidad en el futuro escatológico. Por eso, la esperanza es un engaño.

En esta línea de acusaciones cita a Pascal, a Göthe, a Hegel, a Nietzsche. Este tipo de acusación es también deudor de la filosofía de Parménides, dice Moltmann. La idea del “presente eterno” subyace en la misma. Lo presente es lo fundamental, lo importante, lo verdaderamente real. Y Moltmann opone frente a ese Dios inmóvil, que cierra las puertas al futuro y a la esperanza, el Dios bíblico de la promesa que mira al futuro y que fundamenta la historia y su sentido.

Es también un mérito importante del libro de Moltmann el de reclamar el pensamiento para la esperanza cristiana²². Para él, no basta con que la esperanza ocupe un

lugar fundamental y fundamentante en la teología. Podría ocuparlo y seguir siendo estéril. Exige para ella un verdadero compromiso con el mundo circundante:

“Mientras la esperanza no influya sobre el pensar y el obrar del hombre, transformándolos, permanece como invertido y sin eficacia”²³.

Seguidamente parece establecer las líneas maestras de esa labor armonizadora entre esperanza y pensar. Dice:

“La escatología cristiana tiene que intentar llevar esperanza al pensar profano y llevar pensar a la esperanza de la fe”²⁴.

Y toma como guía aquel principio teológico de S. Anselmo: *Fides quaerens intellectum-credo ut intelligam*. Moltmann quiere completar ese principio con este otro: *Spes quaerens intellectum-spero ut intelligam*.

Sin embargo, la relación esperanza-pensamiento es uno de los puntos más flojos en el libro de Moltmann. Moltmann es un teólogo más biblista que filosófico. El pensamiento filosófico no es su fuerte. De hecho, de las dos direcciones que apuntó más arriba: la de que la escatología cristiana tiene que intentar, por un lado, llevar esperanza al pensar profano y, por otro, llevar pensar a la esperanza de la fe, parece quedarse sólo con la primera, la de llevar esperanza al pensar profano. De las dos partes del principio anselmiano se queda sólo con la segunda, con el *spero ut intelligam*, con la vía de una esperanza que quiere influir en el pensamiento de su tiempo. Pero olvida e incluso excluye la otra posibilidad: la del *spes querens intellectum*, la de una esperanza que está abierta al pensamiento profano, lo busca y desde él se piensa a sí misma.

S. Anselmo dio mucha importancia a esa parte de su principio, al *fides quaerens intellectum*. Así lo da a entender cuando lo aclara con este otro:

*Cum ad fidem perveneris
negligentiae mihi videtur
non intelligere quod credis*

(“Una vez que alcanzas la fe, me parece que sería una negligencia por tu parte no intentar entender lo que crees”). Para S. Anselmo, la fe debe buscar entenderse a sí misma o hacerse a sí misma razonable. No se trata sólo de transformar o influir en el pensamiento profano, sino también de servirse de él para entenderse a sí misma. El pensamiento profano tiene algo que decir a la esperanza cristiana. La filosofía profana fue siempre la mejor aliada de la teología cristiana. Sto. Tomás lo dejó bien claro cuando hizo del pensamiento aristotélico el soporte racional de la fe cristiana. Algo similar sucedió con el pensamiento platónico. ¿Acaso la filosofía moderna y contemporánea no tienen nada que decir hoy a la fe y esperanza cristianas?

Moltmann parece bastante reacio a admitirlo. Una buena parte de su libro es un rechazo generalizado hacia aquellas corrientes de teología que él considera demasiado comprometidas con la filosofía. Frente a ellas opone una teología de la esperanza exclusivamente asentada sobre los datos positivos de las Sagradas Escrituras. Su mayor esfuerzo se centra en resaltar la originalidad del pensamiento sagrado frente al

pensamiento profano. Más que un diálogo con éste lo que hace es marcar diferencias.

Por otra parte, comete un cierto reduccionismo al sostener que toda la teología cristiana y la filosofía actual están contaminadas del pensamiento de Parménides. Lamenta esa contaminación.

Llama “mística óptica” (*Seinsmystik*) a la que se inspira en el “presente eterno” de Parménides²⁵. La ontología del “presente eterno” es incapaz de comprender y explicar el pasado, porque ya no es, ni el futuro, porque todavía no es. Sólo comprende el presente, el eterno presente. En esa ontología la historia no es posible a nivel del verdadero ser; sólo lo es a nivel de las apariencias. La historia se queda sin fundamentación ontológica. No es real.

Moltmann lamenta que esta forma de pensar se haya colado en la teología cristiana y es el falso supuesto en el que se apoyan quienes acusan a la esperanza cristiana de arrebatarse engañosamente la “felicidad del presente”. Tal es el caso de autores como Pascal, Göthe, Hegel, Nietzsche y Ferdinand Ebner²⁶.

Esta influencia negativa, según él, de Parménides está en el fondo de todas sus críticas a las distintas tendencias tradicionales y corrientes que tratan la escatología cristiana.

Una de las que más espacio le ocupa en el libro es la “teología trascendental”, tal como la desarrollan principalmente K. Barth y R. Bultmann.

Tengo la impresión de que Moltmann comete un reduccionismo cuando expone las líneas maestras de la “escatología trascendental” de K. Barth y de R. Bultmann²⁷. En esta crítica Moltmann pone al descubierto una importante deficiencia teológica de su escatología: parece renunciar a explicar el *sujeto humano* de la promesa divina y de la historia de la salvación.

Según él, la “escatología trascendental” conlleva la negación de una verdadera escatología basada en la *promesa* libre de Dios y en la libre fidelidad de Dios a la misma. Interpreta que la “escatología trascendental” identifica el “hacia-dónde” (*das Wozu*) y el “desde-dónde” (*das Woher*); la meta (*Ziel*) de la salvación se identifica con su origen (*Ursprung*). Si Dios no hace otra cosa que revelarse “a sí mismo”, ese “sí mismo” de Dios es la meta y el origen de la revelación (es el caso de la escatología de K. Barth²⁸). Si la revelación se realiza en función del hombre resulta que lo que se revela en la meta de la historia es el “sí mismo” del hombre que ya estaba en el origen (este es el caso de la escatología trascendental de R. Bultmann²⁹). Y concluye Moltmann: en ninguno de los dos casos se da un verdadero futuro, ni, por tanto, un verdadero devenir desde un pasado hacia un futuro. No se da una verdadera *historia*, ya que el origen y la meta se identifica³⁰.

Para justificar su crítica Moltmann hace un breve repaso a la filosofía trascendental kantiana que está en el origen de la teología trascendental³¹, para terminar negando la posibilidad de que la revelación de Dios pueda ser expuesta en el marco de una filosofía trascendental³².

Sería muy largo entrar aquí a discutir si la exposición que Moltmann hace de la filosofía trascendental de Kant y de la teología trascendental de K. Barth y R. Bultmann es acertada o no. Tengo la impresión de que no lo es. Reduce la “escatología trascendental” de estos autores a “una nueva forma de la epifanía del presente eterno” de Parménides que no deja margen para la historia ni para una escatología cuyo contenido esencial es el *novum*, indeducible, anunciado en la *promesa*³³.

No conozco suficientemente la teología de K. Barth y R. Bultmann como para responder a la crítica que Moltmann hace a su escatología transcendental. Pero sí conozco a otro gran teólogo que ha aplicado ampliamente el método transcendental en su teología y que ha desarrollado también una escatología transcendental. Se trata de K. Rahner a quien Moltmann no cita en su libro.

Para K. Rahner, la teología transcendental no sólo es posible, sino también necesaria. La salvación, la gracia, no tiene sentido, no tiene razón de ser sin el hombre, sin el sujeto para el que van destinadas. Y ese sujeto necesita ser comprendido y explicado. Y esa es precisamente la función de una teología transcendental de la que la escatología es una parte fundamental³⁴. Lejos de ver una incompatibilidad, como hace Moltmann³⁵, entre teología transcendental y revelación de Dios, K. Rahner sostiene la no incompatibilidad. Para él,

“la reflexión sobre la referencia transcendental del hombre no se hace imposible por la historicidad y la libertad de los hechos salvíficos, ni por su carácter a posteriori, por su facticidad libremente dispuesta por Dios”³⁶.

Es más, la teología transcendental no sólo no es incompatible con la revelación divina, sino que se hace necesaria para comprender su significación.

“La significación existencial... de realidades históricas no puede hacerse inteligible sin teología transcendental”³⁷.

Moltmann tampoco está de acuerdo con una escatología entendida como culminación de una “revelación progresiva” tal como proponen R. Rothe, E. Troeltsch y otros. La escatología queda reducida al momento final de la historia de la salvación planificada por Dios³⁸. Para Moltmann es esta una forma insuficiente de tratar la escatología cristiana.

Por razones similares rechaza también la concepción de la escatología como punto final de la “historia como revelación indirecta de sí mismo por Dios³⁹, defendida por W. Pannenberg, Rendtorff, U. Wilkens y T. Rendtorff en el folleto *Offenbarung der Geschichte*³⁹. Estos autores desarrollan una *teología de la historia* entendida como “revelación indirecta de Dios”. No hablan de un Dios que se revela a sí mismo en la palabra, sino del Dios que se revela indirectamente en el acontecer del cosmos y en el espejo de su obrar histórico⁴⁰. La historia como totalidad es revelación de Dios y la plena revelación sólo tendrá lugar al final de la misma. Una vez más, la escatología, dice Moltmann, es relegada a un momento final de la historia, que no tiene la capacidad de tirar del presente. La esperanza es reducida a una simple espera.

Todos estos esfuerzos teológicos son deudores de la filosofía griega y presentan la revelación de Dios como una “epifanía del presente eterno” de Parménides. Moltmann niega que la “revelación del Cristo resucitado” se pueda entender adecuadamente desde ese esquema conceptual, como una forma de epifanía del “presente eterno”⁴¹. Quiere desligar totalmente la revelación positiva de Dios en la Biblia de toda otra revelación y resaltar lo imprevisible y gratuito de la misma. Es decir, su no racionalidad y no deducibilidad. Se trata de una revelación que rompe la “idea fija de la realidad como imagen de la divinidad”⁴². Esa revelación no tiene el carácter de “un esclarecimiento, mediante un logos, de la realidad actual del hombre y del mundo”⁴³.

La revelación de Dios en las Escrituras tiene el carácter de *promesa* (*Verheissung*) y es, por tanto, de naturaleza escatológica. Por esencia mira al futuro. Y por esencia pone al creyente en tensión hacia él. La esperanza de la promesa no “tranquiliza” ni invita a la contemplación pasiva y estática. Más bien inquieta y demanda acción en vistas del cumplimiento de sí misma.

Y es que la promesa no sólo es palabra que revela un “acontecer verbal” (*Wortgeschehen*). Su cumplimiento no es efecto de la *necesidad*. Sólo depende de la *fideli-*
dad de Dios a su palabra. No depende de un logos natural, sino sólo de la voluntad divina. La promesa tampoco es visión de la realidad entendida como historia universal orientada escatológicamente. Es por el contrario, una palabra que revela la verdad futura, la que todavía no es⁴⁴.

La promesa no sólo apunta a un futuro anticipado, no sólo es un real-posible del presente. Está más allá del “real-posible” y del “real-imposible”. Apunta a algo absolutamente indeducible del pasado y del presente.

Moltmann resalta de esta manera el *novum* del que habla E. Bloch. La promesa apunta hacia lo inesperado. “El que no espera lo inesperado, no lo encontrará”⁴⁵. Moltmann sospecha de toda filosofía de la historia y de toda filosofía trascendental porque, según él, no se concilian con la absoluta libertad de Dios en la promesa y en su cumplimiento. Se sitúa en la línea de D. Scoto y G. de Ockahm⁴⁶. La historia depende íntegramente de la promesa.

Esto, sin embargo, dice el mismo Moltmann, no hace inútil o superflua toda filosofía y toda teología de la historia universal en la que se enmarque la historia humana. De hecho, el acontecimiento de la promesa se enmarca en el carácter de *pregunta* (*Fraglichkeit*) de la realidad del mundo en general y del hombre.

Aquí deja Moltmann una puerta abierta para el desarrollo de una antropología de la pregunta y de sus condiciones de posibilidad⁴⁷. Pero él no desarrolla esa antropología. Posiblemente, si lo hiciera, no se encontraría a sí mismo tan lejos del concepto griego de verdad entendida como des-ocultamiento o epifanía. Moltmann no analiza el destinatario de la promesa, ni descifra las condiciones antropológicas de posibilidad de ésta. Él mismo reconoce esta limitación de fondo cuando dice:

“La promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia. No le otorga el sentido para captar la historia del mundo en general y tampoco para captar la historicidad de la historia humana en sí, sino que le vincula a su propia historia”⁴⁸.

Al acusar a las otras escatologías cristianas de ser prisioneras del logos griego parece desconocer que entre las dos vías de Parménides: la del ser y la del no-ser, está la del poder-ser de Aristóteles. En esa tercera vía es donde habría que encajar esas escatologías cristianas que Moltmann encuadra en la primera vía de Parménides: la del ser que es, la del “eterno presente”.

No es que Moltmann ignore la categoría filosófica del poder-ser, la categoría de *posibilidad*, a la que E. Bloch dedicó importantes páginas en su libro *Das Prinzip Hoffnung*. Pero Moltmann parece reducir esa categoría a su significado teológico. Sólo habla de la posibilidad abierta por la *promesa*. Ignora de hecho la posibilidad ontológica, tanto del hombre receptor de la promesa como del universo en general. El hom-

bre es el *sujeto* receptor de la promesa. Si Dios se la hace es porque él puede recibirla. Este poder receptor es condición de posibilidad de la promesa y, por tanto, también condición limitadora de la misma. Moltmann, sin embargo, no desarrolla una filosofía de ese sujeto receptor ni tampoco una teología. Es más, critica y rechaza a los teólogos que han prestado atención al mismo para hacer comprensible esa dimensión inmanente de la escatología cristiana.

Moltmann no hace un análisis de las condiciones de posibilidad antropológicas del esperar en general. No analiza la actividad utópica como base antropológica de todas las utopías y esperanzas concretas. En ese aspecto, su libro no pasa de ser, como ya apuntó K. Barth, un simple “bautismo” del “principio esperanza” de E. Bloch⁴⁹. Se limita a un lenguaje del futuro en clave cristiana. Y lo justifica así:

“La escatología cristiana no habla del futuro en general. Arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de éste. La escatología cristiana habla del futuro de Jesucristo y del futuro de éste. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. Por esto, el fundar en la persona y en la historia de Jesucristo todos sus enunciados acerca del futuro representa la piedra de toque de los espíritus escatológicos y utópicos”⁵⁰.

No se sale, pues, de una actitud teológica positiva. Se limita al hecho concreto y positivo de la esperanza cristiana y de sus contenidos y exigencias. En este sentido, el esperar humano que él presenta es un esperar *cerrado*, concretizado en la esperanza cristiana. Por eso, su estudio tiene poco que decir al no creyente cristiano.

Es más, Moltmann sostiene que la promesa cristiana desemboca en una *misión de carácter universal*:

“La promissio del futuro universal lleva necesariamente a la missio universal de la comunidad a todos los pueblos”⁵¹.

De la explicación que da a esa *misión universal* del pueblo cristiano se sigue que entiende esa universalidad en sentido excluyente. Es decir, al final, en el *eschaton*, sólo la esperanza cristiana tendrá su cumplimiento. No hay un *eschaton abierto*, en el que puedan tener realidad cumplida distintas esperanzas. Es un pecado de etnocentrismo teológico. En él caen con frecuencia las religiones universalistas y muy especialmente los monoteísmos abrahámicos.

Moltmann no hace un estudio filosófico abierto, capaz de explicar y legitimar las distintas esperanzas que el ser humano vive en cada cultura, en cada religión, en cada utopía o paraíso. Se limita a ser una predicación y una apología de la esperanza cristiana. Por eso, ofrece pocas posibilidades al *diálogo* entre esperanzas y utopías de distinto signo. Esta es, para mí, su mayor limitación. El libro está todo él concebido en plan de defensa de la esperanza cristiana en dos frentes. En uno lucha contra aquellos teólogos que a su entender deforman lo más genuino de la esperanza cristiana, influidos por la herencia de la filosofía griega de Parménides. En otro, responde a las acusaciones que le vienen desde fuera de ella misma, muy especialmente contra las que le lanza E. Bloch.

Por otra parte, en su explicación de la esperanza cristiana se nota demasiado la filiación protestante del teólogo. Insiste, entre otras cosas, en dos puntos que son bas-

tante distintivos de la fe cristiana protestante: la idea de pecado y el voluntarismo divino. Repetidas veces hace constar la *contradicción* que existe entre el futuro de Cristo, el futuro escatológico cristiano, y el estado de pecado del presente histórico⁵².

Para él, toda la escatología cristiana se reduce al hecho indeducible de la promesa (*Verheissung*), que no tiene como función primera y primordial la de iluminar la realidad presente, la de interpretarla o reducirla a verdad, buscando la armonía del hombre con ella. Su función primera es abrir el futuro de Cristo para el mundo y para el hombre en *contradicción* con la realidad presente⁵³. Esta insistencia transmite una sensación de pesimismo ante el mundo y la historia.

Moltmann acentúa el carácter de *ruptura* del acontecimiento que es Cristo en relación con la realidad hasta entonces dada. Hasta tal punto lo considera ruptura con el pasado y con lo dado que entiende la resurrección de Jesucristo como una *creatio ex nihilo*⁵⁴.

Pero esta forma tan “separatista” de interpretar el acontecimiento que es Jesús resucitado conlleva un cierto desprecio de la primera creación del universo y del hombre. Da la impresión de que Dios se equivocó en la primera creación y decide llevar a cabo otra en Jesucristo. Esta segunda creación aparece como algo extrínseco, caído del cielo, que tiene poco o nada que ver con lo ya existente.

De esta manera no se explica qué sentido positivo, si es que lo tiene, hay en la creación primera ni tampoco se explica el sentido de toda la realidad anterior al hecho de la promesa. Mucho antes de las promesas hechas a Abraham, la humanidad llevaba miles de años de existencia y de verdadera historia que en la interpretación de Moltmann no parecen tener una valoración y un encaje muy convincentes.

La promesa tuvo lugar en el tiempo, en un momento del tiempo, como quiera que éste se conciba: como lineal o como circular. Ese tiempo previo, que según Moltmann no es “histórico” por estar fuera de la promesa, aparece como una condición de posibilidad de la promesa misma, cosa que Moltmann no explica. Ese tiempo “pre-histórico” es el *sujeto* primero en el que se recibe la *promesa*, que demanda ser integrado en una teología de la esperanza que no quiera ser demasiado positivista.

Ya desde antiguo, en la teología cristiana en general, se distinguen dos tendencias. Una llamada soteriológica y otra culminativa. La soteriológica mira la historia humana ante todo como una historia de pecado y de redención del pecado. La idea de pecado es central y, por tanto, también la de redención. La culminativa mira la historia con más optimismo; el pecado y la redención se dan de hecho, pero no son las ideas directrices ni centrales en la concepción del universo y de la historia. La historia humana, y con ella todo el universo, es concebida como un proceso que camina hacia su culminación en cuya cima está Jesucristo. Jesucristo es ante todo la culminación de la historia humana y del universo. Y, además, es de hecho el redentor del pecado del hombre. En la visión soteriológica, si no hubiera pecado, no habría redención ni redentor; Cristo no habría existido. En la visión culminativa, con pecado o sin él, Jesucristo tendría plena razón de ser.

Moltmann parece situarse en la visión soteriológica de la historia de la humanidad. Por tanto, si no hubiera pecado, no hubiera existido Cristo ni tendría lugar la escatología cristiana. A mi entender, esta visión es filosóficamente mucho más pobre que la visión culminativa. Hace depender todo de algo tan negativo como es el pecado: un acto libre del hombre; y de un acto redentor, también libre, por parte de Dios, pero que depende del hecho del pecado.

La tendencia culminativa tiene actualmente entre sus partidarios a destacados teólogos de la talla de Henri de Lubac o de K. Rahner. La teología escatológica de K. Rahner aparece con una base antropológica mucho más sólida y convincente que la de Moltmann. Con pecado o sin pecado, la encarnación del Hijo de Dios tiene pleno sentido con vistas a una consumación de toda la creación en el *eschaton* cristiano⁵⁵. Moltmann no comparte en absoluto la visión de la historia del hombre y del universo como un proceso que camina hacia su culminación. Una visión tal pondría en entredicho la libertad de Dios y su misterio. -

La visión soteriológica de la historia esconde un pesimismo ontológico, que caracteriza a muchos teólogos protestantes: el hombre está esencialmente corrupto por el pecado; su salvación depende *totalmente* de Dios; las obras del pecador en principio no le sirven para nada en orden a la salvación. Dios solo es el que salva. Y salva a quien quiere.

Desde estos presupuestos Moltmann nos arrastra, con su teología de la esperanza, hacia un *dualismo* que conlleva ciertas sospechas de incoherencia. Si se da tanta contradicción entre el Cristo resucitado y el mundo, ¿es que toda la creación fue un inmenso error de Dios? La contradicción habría que reducirla a una contradicción entre un acto libre del hombre, el pecado, y un acto libre de Dios, el acto redentor. Pero extenderla a toda la existencia del hombre y del mundo en general no parece fácilmente conciliable con el acto libre creador de Dios.

Por eso, aunque Moltmann insiste en que la esperanza cristiana no tiene nada que ver con la "huida del mundo (*fuga mundi*), con la resignación y los subterfugios"⁵⁶, su antropología de fondo lleva lógicamente a una visión extrínscita de la escatología cristiana. Esta, por más que se diga que compromete al creyente en la vida presente, aparece como algo tan nuevo (*novum*) en relación a la realidad histórica y tan dependiente exclusivamente de la libre promesa de Dios que resulta algo extrínseco a la historia, una especie de añadido desde el exterior, simplemente porque Dios quiere. La historia del hombre y del universo están tan dominados por el pecado que no queda nada en ellos sobre lo que engarzar el acontecimiento escatológico. Este viene de Dios, sólo de Él y sólo porque El quiere. Su cumplimiento parece depender sólo de la fidelidad de Dios a su promesa⁵⁷.

Esto nos lleva al otro aspecto que destaca en su teología de la esperanza: el *voluntarismo divino*, complementario de su visión soteriológica de la historia. Este voluntarismo no parece concordar muy bien con su principio de la *spes quaerens intellectum*⁵⁸. Tanto insiste en la "novedad", en lo inesperado, en lo no deducible, de la escatología cristiana⁵⁹, que no queda mucho margen para un mínimo de racionalidad o de logos. En realidad ya empieza negando la posibilidad de todo *logos* sobre el *eschaton*⁶⁰.

Aunque bien es verdad que entiende el logos en un sentido positivo, como discurso referido a lo que es repetible y experimentable⁶¹.

El enfoque soteriológico y voluntarista que Moltmann da a su teología de la esperanza así como el fundamentar ésta en la promesa ayuda a concebir la realidad como historia. El tiempo bajo el dinamismo de la promesa se vuelve lineal e histórico. Es lineal porque va desde el hecho de la promesa hacia su cumplimiento. Es histórico porque tanto la promesa como su cumplimiento están bajo el signo de la libertad. Sin libertad no hay historia⁶². Los acontecimientos que tienen lugar bajo el signo de la necesidad no son "históricos".

“Cuando los acontecimientos son experimentados dentro de ese horizonte de promesas percibidas y aguardadas, se los experimenta como acontecimientos verdaderamente históricos”⁶³.

Esa historicidad del tiempo se clarifica en el hecho de *lo inesperado* de la promesa. En su cumplimiento hay que esperar lo inesperado. Esto hace que lo *nuevo*, lo no repetido ni repetible, ayude a precisar los distintivos de la visión “histórica” del tiempo frente la visión “naturalista”; ayude a distinguir la visión lineal de la visión circular. La visión circular está más bien bajo el signo de la necesidad y por eso su tiempo es más bien a-histórico⁶⁴. La repetibilidad de los acontecimientos es su signo. No hay cabida para lo inesperado.

La visión histórica de los acontecimientos hace que veamos estos como proyectados hacia el futuro, como apuntando fuera de sí mismos hacia la meta de la historia. No tienen en sí mismos su razón de ser. Aparecen como tensos hacia su todavía no ser y como realidad provisional en espera del cumplimiento de la promesa⁶⁵. Apuntan hacia lo esencialmente nuevo.

Moltmann no deja claro el aspecto necesario y racional del acontecer del Universo. El acontecer histórico se superpone al acontecer natural sin que se vea cuál es su conexión. Y, como ya he dicho más arriba, tampoco esclarece el *sujeto humano* del acontecer histórico. Tal vez desde el presupuesto teológico de la *corrupción* total por el pecado ni el mundo ni el hombre merezcan un análisis trascendental en el que aparezcan como destinatarios de la *promesa*. Para Moltmann son simplemente pecado y la promesa los salva. La salvación es lo importante.

¡Estudiemos la promesa!

Desde estos presupuestos Moltmann se muestra interesado en resaltar el carácter *único y peculiar* de la visión que el pueblo de Israel tiene de la historia en cuanto inspirada en el hecho de la promesa⁶⁶. Temo, sin embargo, que esta pretendida peculiaridad, como tantas otras reclamadas en tiempos pasados, sea desmentida por la Historia de las Religiones o la Antropología Cultural⁶⁷.

Moltmann quiere separarla *escatología profética* no sólo de la del pensamiento profano o extrabíblico, sino también de la *apocalíptica judía*. En la escatología profética el *eschaton* no está fijado, sigue pendiente del Dios de la promesa. En la apocalíptica judía está fijado por un plan divino.

“En lugar del eschaton, que Dios suscita en su libertad, aparece un final de la historia, que llega en virtud del decurso del tiempo. En lugar de la fidelidad de Dios, a la cual se confía, en su libertad, el cumplimiento del futuro prometido, aparece el plan de Dios que está fijo desde los primeros tiempos y desvela sucesivamente la historia”⁶⁸.

De esta manera, la apocalíptica profética se contraponen a la apocalíptica cosmológica. No obstante, admite que la escatología apocalíptica puede ser interpretada de manera más acorde con la profética⁶⁹.

CONCLUYENDO

Para terminar, como valoración global, tengo que decir que este libro de Moltman es un buen exponente del renacer del pensamiento escatológico en los círculos de la teología cristiana protestante. Que este renacimiento ha tenido mucho que ver en el tratamiento católico del tema. Como dice Hans Urs von Balthasar,

“en la teología de nuestro tiempo la escatología es el rincón de donde salen las tormentas. De él proceden todos aquellos temporales que ponen fecundamente en peligro el campo entero de la teología: apedrean o refrescan”⁷⁰.

El edificio entero de la teología tiembla cuando algo se mueve a nivel escatológico. Es esto una prueba de que la escatología está en la base misma de la teología. Moltmann lo afirma una y otra vez. Reivindicar ese puesto es seguramente el mayor mérito de su libro. Y es que, como afirma Hans Urs von Balthasar,

*“la explicación de cómo los *eschata* están presentes en los demás tratados teológicos es algo que se encuentra todavía totalmente en sus comienzos”⁷¹.*

Bien es verdad que desde que Moltmann escribe su libro ya se ha escrito mucho sobre escatología tanto en la teología protestante como en la católica.

No es menos mérito suyo el haber puesto de relieve uno de los rasgos más específicos de la escatología cristiana: su fundamentación en la *promesa* de Dios. Esto conlleva toda una concepción del tiempo como *historia*, es decir, del tiempo como un juego de libertades: la de Dios y la del hombre.

Como deméritos destacaría en primer lugar la pobreza, si no nulidad, de la dimensión filosófica de su teología de la esperanza. Esa pobreza hace, a mi entender, que su teología sea menos teológica y más voluntarista. Esta deficiencia conlleva esta otra: no desarrolla un marco antropológico desde el que se puedan legitimar otras esperanzas, distintas a la cristiana. No deja una puerta abierta al diálogo interreligioso.

Consecuentemente, el conjunto de su libro resulta de carácter *apologético*. Es todo él una apología o defensa de la esperanza cristiana, que es presentada como la única verdadera.

Moltmann hace una teología de la esperanza entendida como una defensa de su esperanza cristiana. Bloch hizo lo mismo con su filosofía de la esperanza, sólo que en defensa de su fe marxista. Además, tal como Moltmann presenta su teología de la esperanza puede ser utilizada con fines fundamentalistas; algo parecido a lo que sucede con el principio esperanza de E. Bloch.

Ambas esperanzas, la de Bloch y la de Moltmann, tendrían que renunciar a su carácter apologético y a sus pretensiones universalistas en sentido exclusivista si quieren tener cabida en un marco utópico capaz de albergar todas las utopías. Ambas tendrían que conformarse con ser únicas, y en ese sentido con un valor universal, pero tendrían que renunciar a ser la única en la que la historia puede terminar. Cada esperanza es única, pero lo es entre otras muchas tan legítimas antropológicamente como ella.

NOTAS

- (1) Me limito al libro citado de Moltmann. Prescindo de sus otras publicaciones. No pretendo, por tanto, valorar el pensamiento global de este teólogo, sino sólo el que vierte en este famoso libro suyo.
- (2) Citaré la versión castellana del mismo en Ediciones Sígueme, 1969. Y la versión alemana *Theologie der Hoffnung* bajo la sigla TH seguida de la página.
- (3) Véase, por ejemplo, V. Zubizarreta, 1939: *Theologia Dogmatico-Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, vol. IV: *De Sacramentis in communi et in particulari ac de novissimis*, pp. 463-521. Edit. Alexpuru Hnos. Bilbao. Véase también F. Sagües, 1962, en Varios. *Sacrae Theologiae Summa. IV: De sacramentis. De novissimis*. BAC. Madrid, pp. 625-1030.
- (4) Moltmann 1969, p. TH, p. 11.
- (5) Cfr. Moltmann 1969, pp. 20, 461-463. TH, pp. 12 y 331-334.
- (6) Cfr. Bloch, III, 1980; PH, p. 1523.
- (7) Véanse las publicaciones de N. Cohn: *En pos del milenio*. y de Henri de Lubac: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.
- (8) Moltmann 1969, p. 20. Cfr. p. 462. TH, pp. 12 y 333s.
- (9) Qué es "superstición" depende de quien la pronuncie. En cualquier caso. es siempre calificación despectiva de una fe religiosa hecha desde otra fe religiosa. Jaspers. por ejemplo la define como el hecho de tomar el símbolo en cuanto cuerpo material como si fuera real: es un encadenamiento al objeto: la fe, por el contrario, es un radicarse en "lo trascendente", en lo que está más allá del símbolo, en lo simbolizado: es decir. en Dios (Cfr. Jaspers 1973, p. 31). Hegel considera que uno de los objetivos principales de la Ilustración (*Aufklärung*) fue la lucha contra la superstición (*Aberglauben*) (Cfr. Hegel 1952. pp. 385-407). Se dan muchas definiciones de lo que es "superstición", dependiendo de quien la defina, pero siempre con un sentido negativo o despectivo. Generalmente el problema reside en que la religión de uno constituye una superstición para otro, sin que haya medios objetivos de distinguir la "superstición" de otras creencias y modos de comportamiento. Para un estudio monográfico del tema desde una perspectiva psicológica véase G. Jahoda (1976) o A. Lehmann (1898). En el tema que aquí nos ocupa tengo que decir que ni Bloch aclara qué entiende por "superstición" cuando acusa a la esperanza cristiana de ser tal ni Moltmann cuando se defiende. Un creyente acusa a otro creyente y éste se defiende, ambos sin razonar el contenido de la acusación.
- (10) Moltmann 1969. p. 21. TH, p. 12.
- (11) Cfr. Moltmann 1969. p. 20. TH. p. 12.
- (12) Cfr. J. A. de la Pienda 1985, a. La teoría rahneriana del *existenciarío sobrenatural* es un importante esfuerzo teológico en este sentido. Una exposición de la misma se puede ver en mi libro citado.

- (13) Cfr. Moltmann 1969, p. 29. TH, p. 18.
- (14) Cfr. Moltmann 1969, pp. 30s. TH, p. 19s.
- (15) Cfr. Moltmann 1969, pp. 29-32. TH. pp. 18-21.
- (16) Cfr. Moltmann 1969, p. 29. TH, p. 18.
- (17) El tema de la buenas obras, como mérito necesario para alcanzar la salvación, es uno de los que más bibliografía ha suscitado en la discusión teológica entre católicos y protestantes. Es un tema clave en la distinción entre ambas teologías y que afecta de forma muy directa a la manera de entender la esperanza. Una esperanza sin la exigencia de las obras tiene su punto de apoyo en la *confianza* en el Dios Salvador. Una esperanza que exige las buenas obras tiene su punto de apoyo en el compromiso del creyente con el mundo en el que vive: su principio es el de a *Dios rogando pero con el mazo dando*. Sin embargo, no se puede concluir sin más que el teólogo protestante desprecie las buenas obras ni el católico deje de exigir la confianza como nota esencial de su esperanza. H. Küng, teólogo católico, hace ver que un diálogo entre ambas teologías no es ni mucho menos imposible en su libro *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, 1957.
- (18) Cfr. Bloch III. 1980, p. 407, PH, p. 1523.
- (19) Cfr. Moltmann 1969, p. 32. Me sorprende que Moltmann en este caso no precise el concepto de utopía y se limite a tomarlo en el sentido negativo que le da el realismo positivista. En otros textos parece tomarlo en un sentido más positivo (Cfr. Moltmann 1969, pp. 457: véase pp. 448-454).
- (20) Cfr. Bloch, PH, pp. 24-288.
- (21) Cfr. Moltmann 1969, p. 33. TH, p. 21.
- (22) Cfr. Moltmann 1969, pp. 41-44. TH. pp. 77-30.
- (23) Moltmann 1969, p. 41. TH, pp. 27s.
- (24) Moltmann 1969, p. 41. TH, p. 28.
- (25) Cfr. Moltmann 1969, p. 37. TH, p. 25. El Ser que Parménides describe en su poema sobre la Naturaleza (*peri phúseos*) es un Ser Inmóvil, porque es el ser perfecto, que no puede venir de nada que no sea El mismo ni evolucionar hacia nada que El ya no tenga:
*“El Ser es increado e imperecedero,
 puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin.
 No fue jamás ni será, ya que es ahora, en toda su integridad,
 uno y continuo. Porque, en efecto, ¿qué origen podrías buscarle?
 ¿De dónde le vendría su crecimiento? No te permitiré que digas o que pienses que
 haya podido venir del No-Ser, porque no se puede decir ni pensar que el Ser no sea”*.
- (26) Cfr. Moltmann 1969, pp. 33-37 TH. pp. 21-25.
- (27) Cfr. Moltmann 1969, pp. 56-89. TH. pp. 38-60.

- (28) Cfr. Moltmann 1969, pp. 63-74. TH, pp. 43-50.
- (29) Cfr. Moltmann 1969, pp. 74-89. TH, pp. 52-60.
- (30) Cfr. Moltmann 1969, pp. 57 y 87s. TH, pp. 39 y-58-60.
- (31) Cfr. Moltmann 1969, pp. 57-63. TH, pp. 39-43.
- (32) Cfr. Moltmann 1969, pp. 62. TH, pp. 42.
- (33) Cfr. Moltmann 1969, pp. 88s. PH, pp. 59s.
- (34) K. Rahner define así la teología trascendental: "Es aquella teología sistemática que: a) se sirve del instrumental de la filosofía trascendental; b) a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina más explícitamente que antes, no sólo en general (como lo hace la tradicional teología fundamental), las condiciones a priori en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de fe..." (K. Rahner 1973, vol. 7, p. 324. S. M. vol. 6, col. 611).
- (35) Cfr. Moltmann 1969, p. 62. TH, p. 43.
- (36) Rahner 1973, vol. 7, p. 326; S. M. , vol. 6, col. 613.
- (37) Rahner 1973, vol. 7, p. 326; S. M. , vol. 6, col. 613.
- (38) Cfr. Moltmann 1969, pp. 90-98. TH, pp. 61-66.
- (39) Cfr. Moltmann 1969, pp. 98-109. TH, pp. 67-74.
- (40) Cfr. Moltmann 1969, p. 99. TH, p. 67.
- (41) Cfr. Moltmann 1969, p. 109. TH, p. 74.
- (42) Cfr. Moltmann 1969, p. 109. TH, p. 75.
- (43) Cfr. Moltmann 1969, p. 110. TH, p. 75.
- (44) Cfr. Moltmann 1969, p. 110. TH, p. 75.
- (45) Moltmann 1969, p. 31, cita de Heráclito. TH, p. 20.
- (46) Cfr. Moltmann 1969, p. 111. TH, p. 76.
- (47) Véase el desarrollo de esa antropología en mi publicación *Una religiosidad y muchas religiones*, Caps. I-III.
- (48) Moltmann 1969, p. 133. TH, p. 92.
- (49) Cfr. Henri de Lubac 1989, Prefacio.
- (50) Moltmann 1969, p. 22. TH, p. 13.

- (51) Moltmann 1969, pp. 292s. TH, p. 205.
- (52) Cfr. Moltmann 1969, pp. 23s. TH, pp. 14s.
- (53) Cfr. Moltmann 1969, p. 111. TH, p. 76. Insiste una y otra vez en esa situación de contradicción entre el acontecer de Cristo, de su muerte y resurrección, y el presente histórico marcado esencialmente por el pecado.
- (54) Cfr. Moltmann 1969, p. 294. TH, p. 206.
- (55) Desarrollo la visión de la escatología cristiana en K. Rahner en mi tesis doctoral publicada bajo el título: *Antropología trascendental de K. Rahner*, 1982, Cap. IV, pp. 325-354.
- (56) Cfr. Moltmann 1969, p. 26. Th, p. 16.
- (57) Este extrinsicismo en la visión de la escatología de Moltman es sólo un aspecto del extrinsicismo en el que caen otros muchos teólogos, católicos y protestantes, en la manera de concebir y explicar lo sobrenatural en general. Véase a este respecto mi estudio sobre el tema en *El sobrenatural de los cristianos*, 1985, Sígueme, pp. 15-64.
- (58) Cfr. Moltmann pp. 41-44. TH, pp. 27-30. Sobre su aspecto voluntarista véase pp. 135, 173, 176, etc. TH, pp. 92, 120, 122.
- (59) Cfr. Moltmann 1969, pp. 133-137. TH, pp. 92-95.
- (60) Cfr. Moltmann 1969, p. 21. TH, p. 12.
- (61) El logos tiene otros muchos sentidos perfectamente admisibles en el tratamiento del *eschaton*.
- (62) Cfr. Moltmann 1969, p. 147. TH, p. 102.
- (63) Moltmann 1969, p. 139. TH, p. 96.
- (64) Cfr. Moltmann 1969, p. 138. TH, p. 96.
- (65) Cfr. Moltmann 1969. p. 140. TH, p. 97.
- (66) Cfr. Moltmann 1969, pp. 141-146. TH, pp. 97-101.
- (67) Actualmente se están haciendo estudios sobre las influencias de la escatología de la religión de Zoroastro, y muy especialmente de la corriente zurbanista, sobre la escatología judía (Cfr. P. Xela. 1987, pp. 177-195; N. Cohn 1995, pp. 93-132 y 238-246).
- (68) Moltmann 1969, p. 176. TH, p. 122.
- (69) Cfr. Moltmann 1969, pp. 177-179. TH, pp. 122-124. La religión de Zoroastro sostiene, por ejemplo, que Ahura Mazda recreará, al final de los tiempos, todas las cosas. Habla de una nueva creación que nada tiene que ver con el eterno retorno (Cfr. Xela 1987, pp. 193-195).

- (70) H. U. von Balthasar 1961, p. 499.
(71) H. U. von Balthasar 1961, p. 515.

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR, HANS URS VON (1961): "Escatología", en J. Feiner y otros: *Panorama de la teología actual*. Edic. Guadarrama. Madrid, pp. 499-518.
- BLOCH, E. (1977, 1979, 1980): *El principio Esperanza*, I-III. Aguilar. Madrid. Original: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag. 1977. La versión alemana es citada bajo la sigla PH seguida de la página.
- COHN, N. (1985, 3a): *En Pos del milenio*. Alianza. Madrid.
- COHN, N. (1995): *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Critica. Barcelona.
- JAHODA, G. (1976): *Psicología de la superstición*. Herder. Barcelona.
- JASPERS, K. (1973): *La filosofía*. F. C. E. Buenos Aires. original: *Einführung in die Philosophie*. 1949. Artemis-Verlag. Zurich.
- KÜNG, H. (1957): *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine catholische Besinnung*. Einsiedeln Johannes Verlag.
- LEHMANN, A. (1898): *Superstición y magia*. Enke. Stuttgart.
- LUBAC, HENRI DE (1989): *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Encuentro Ediciones. Madrid.
- MOLTMANN, J. (1969): *Teología de la Esperanza*. Sígueme. Salamanca. original: *Theologie der Hoffnung*. Keiser Verlag. Munchen 1969. Es citado bajo la sigla TH seguida de la página.
- MOLTMANN, J. y HURBON, J. (1980): *Utopía y esperanza. Diálogo con E. Bloch*. Sígueme. Salamanca.
- PIENDA, J. A. DE LA (1982-a): *Antropología Transcendental de K. Rahner*. Univ. de Oviedo.
— (1985-a): *El sobrenatural de los cristianos*. Sígueme. Salamanca.
— (1991-a): *Una religiosidad y muchas religiones*. Universidad de Oviedo.

RAHNER, K. (1973): "Transzendental Theologie", Rahner: *Herders Theologisches Taschen Lexikon*, 7, pp. 324-329. El mismo artículo en K. Rahner y otros: *Sacramentum Mundi* (S. M.), vol. 6.

SAGÜES, J. F. (1962): *De Novissimis seu De Deo Consumatore*, en J. A. Aldama, pp. 825-1030.

XELA, P., Ed. (1987): *Arqueología del Infierno*. Edit. AUSA. Sabadell.

ZUBIZARRETA, V. (1939): *De Sacramentis in commnune et in particulari ac De Novissimis*. Edit, Alexpuru Hnos. Typographi S. Rituum Congr, Bilbao.

