



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

TEOLOGÍA

LA RELEVANCIA TEOLÓGICA DE LA NOCIÓN *FUTURO DE CRISTO* EN LA
OBRA *TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA* DE JÜRGEN MOLTSMANN. UN ESTUDIO
SOBRE LA ORIENTACIÓN ESCATOLÓGICA HACIA EL FUTURO EN LA
TEOLOGÍA CRISTIANA

Por

FRANCO NICOLÁS ROJAS CONTRERAS

Tesis presentada a la Facultad de Teología

De la Pontificia Universidad Católica de Chile,

Para optar al grado académico de Licenciado canónico en Teología Dogmática

Profesor guía: Dr. Fredy Omar Parra Carrasco

Julio, 2022

Santiago, Chile

©2022, Franco Nicolás Rojas Contreras

©2022, Franco Nicolás Rojas Contreras

Se autoriza la reproducción total o parcial, solo con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
1. Planteamiento del problema.....	6
2. Metodología de la investigación.....	17
CAPÍTULO I: EL FUTURO DE CRISTO Y SU CONTENIDO COMO NOCIÓN CENTRAL DE LA TEOLOGÍA ESCATOLÓGICA TEMPRANA DE JÜRGEN MOLTSMANN.....	20
1. Introducción.....	20
2. El contenido de la noción <i>Futuro de Cristo</i>	22
2.1. Delimitación de la noción <i>Futuro de Cristo</i> como parusía.....	23
2.2. Tres contenidos promisorios de la noción <i>Futuro de Cristo</i>	35
2.2.1. El futuro de la justicia.....	35
2.2.2. El futuro de la vida.....	40
2.2.3. El futuro del Reino de Dios.....	45
3. La resurrección del Crucificado: fundamento de la noción <i>Futuro de Cristo</i> . 49	
3.1. <i>Eschatologia crucis</i> : centralidad de la cruz para el futuro del Resucitado.....	50
3.2. El horizonte escatológico de la resurrección del Crucificado y su futuro.....	54
3.3. Identidad de Jesús en contradicción: nexo entre el crucificado y el Viviente. 60	
4. Breve síntesis del capítulo.....	65
CAPÍTULO II: EL HORIZONTE DE PROMESA COMO TRASFONDO TEOLÓGICO DE LA NOCIÓN <i>FUTURO DE CRISTO</i>: UN CONTRASTE CON LA EPIFANÍA DEL ETERNO PRESENTE.....	68
1. Introducción.....	68
2. Naturaleza e influencia de la <i>epifanía del eterno presente</i>	69
2.1. Antecedentes del pensamiento epifánico del eterno presente: Parménides y las religiones epifánicas.....	71
2.2. Persistencia del pensamiento epifánico del eterno presente en la teología y la crítica histórica moderna.....	76
3. El horizonte de la promesa: raigambre histórico-escatológica del <i>Futuro de Cristo</i>	90
3.1. Ideas fundamentales de la propuesta de <i>Teología de la Esperanza</i> para un trasfondo teológico del <i>Futuro de Cristo</i>	91
3.1.1. El concepto de revelación como <i>promesa</i>	91
3.1.2. La realidad experimentada como <i>historia</i>	95
3.1.3. La identificación de la <i>resurrección de Cristo</i> como promesa de su futuro.....	100
3.2. El <i>futuro</i> como modo de ser del Dios de la promesa.....	104

4. Breve síntesis del capítulo.....	112
CAPÍTULO III: EL INFLUJO DE LA NOCIÓN <i>FUTURO DE CRISTO</i> EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA	118
1. Introducción.....	118
2. El <i>Futuro de Cristo</i> como horizonte hermenéutico para una teología cristiana en perspectiva histórico-escatológica	119
2.1. El sentido de <i>horizonte hermenéutico</i> aplicado a la noción <i>Futuro de Cristo</i>	119
2.2. La relevancia metódica de la noción <i>Futuro de Cristo</i> en la teología cristiana	125
2.3. La influencia teológica del <i>Futuro de Cristo</i> como horizonte hermenéutico en la praxis cristiana: la misión de la Iglesia y su orientación escatológica hacia el futuro	133
3. El <i>Futuro de Cristo</i> y teología cristiana hoy: Un intento de apropiación especulativa a partir de la crisis de abusos en la Iglesia católica chilena	144
4. Consideraciones finales.....	161
CONCLUSIONES	164
BIBLIOGRAFÍA	171
1. Bibliografía principal.....	171
1.1. Bibliografía de Jürgen Moltmann.....	171
1.2. Bibliografía sobre la teología de Jürgen Moltmann.....	174
2. Bibliografía complementaria.....	176

RESUMEN

La presente tesis busca determinar la relevancia teológica de la noción *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*) como garante de una orientación escatológica hacia el futuro en la teología cristiana, según la obra *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann. Ello significa una lectura exhaustiva de la obra mencionada, en complemento con otros escritos circundantes a ella —entre los años 1960 y principios de los años 1970— del mismo teólogo tubingüés, que desemboca en un análisis sistemático del contenido, trasfondo e implicancias de la noción *Futuro de Cristo*.

La tesis consiste en tres capítulos, determinados por los objetivos específicos de la investigación. El capítulo I aborda la delimitación conceptual-promisoria de la noción *Futuro de Cristo* y su fundamento cristológico, la identidad dialéctica de Jesús por su crucifixión (muerte) y resurrección (vida). El capítulo II desarrolla el horizonte de promesa como trasfondo teológico de dicha noción, en contraste con la naturaleza e influencia de la *epifanía del eterno presente* en la teología cristiana y la crítica histórica moderna. Finalmente, el capítulo III aborda el influjo de la noción *Futuro de Cristo* como *horizonte hermenéutico* para la teología cristiana, destacando su relevancia metódica y su aplicación teórico-práctica en la misión de la Iglesia, con el fin de ofrecer un intento de apropiación teológico-especulativa desde la crisis de abusos en la Iglesia católica chilena, a modo de aproximación y justificación de dicho influjo.

La tesis concluye con la consolidación de la noción *Futuro de Cristo* como garante de la orientación escatológica hacia el futuro para la teología cristiana, mediante la centralidad de la expectación de la *parusía* para la esperanza cristiana, una valoración nueva del *futuro* desde una perspectiva judeocristiana y la vigencia del espíritu de la obra *Teología de la Esperanza* en los tiempos críticos del siglo XXI.

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

Jürgen Moltmann, teólogo protestante alemán, sigue siendo uno de los teólogos más importantes y destacados de la actualidad¹. Sus múltiples contribuciones han sido inestimables a las reflexiones de la teología cristiana, sobre todo en diferentes temas sobre teología sistemática. De entre su amplia producción teológica, sin duda alguna *Teología de la Esperanza* (*Theologie der Hoffnung*, 1964) ha sido su obra magna más conocida a nivel internacional e influyente en las discusiones teológicas cristianas e, incluso, en esferas no-cristianas². La importancia de esta primera obra magna es notable, a tal punto que el espíritu en el que fue escrita persiste en toda la producción teológica de Moltmann. Ahora bien, no significa que la primordialidad de *Teología de la Esperanza* subentienda una unilateralidad teológica en Moltmann respecto a todo su trabajo teológico, sino que esta primera obra mayor debe ser leída, en retrospectiva metódica, junto con sus dos siguientes obras mayores, con las cuales conforma la primera serie de su producción teológica central: *El Dios crucificado* (*Der Gekreuzigte Gott*, 1972) y *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (*Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975)³. Desde la lectura de estas dos obras mencionadas, como también de sus *aportaciones sistemáticas*, es posible verificar un progreso respecto a nuevos temas y perspectivas que son abordados por Moltmann. Sin embargo, también se corrobora una explicitación de aquellas perspectivas presentes en dichas obras, que se encuentran incoadas en *Teología de la Esperanza*.

Su publicación tuvo su *kairós* en la década de 1960, tal como lo recuerda el mismo autor:

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica Romana se abrió al paradigma del mundo moderno. En Estados Unidos, el movimiento por los derechos civiles alcanzó su climax con Martin Luther King en la lucha contra el racismo y por la liberación de la población negra oprimida. En Checoslovaquia, el ‘socialismo con rostro humano’ surgió bajo Alexander Dubček, una democratización de la dictadura estalinista, mientras que, en

¹ Cf. M. Douglas Meeks, prefacio a *Jürgen Moltmann and the work of hope: the future of Christian theology*, ed. por M. Douglas Meeks (Lanham, MA: Lexington Books-Fortress Academic, 2018), ix.

² Así lo recuerda el tubingués en Jürgen Moltmann, *A broad place. An autobiography* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 98-99. Cf. Richard Bauckham, *The theology of Jürgen Moltmann* (Londres: T&T Clark, 1995), 1. 29.

³ Cf. Bauckham, *The theology...*, 3; Jürgen Moltmann, *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*, trad. por John Bowden (London: SCM Press, 1991), 176.

América Latina, tras la exitosa revolución de 1959 en Cuba, un espíritu revolucionario cristiano estaba en el exterior. Pero en Alemania Occidental, reinaba el espíritu de la política de seguridad de Adenauer, y con él el estancamiento general [...]. Común a todos estos nuevos comienzos era la esperanza: con el poder de la esperanza uno podía dejar lo viejo y comenzar algo nuevo. En ese momento ‘el conocimiento de que puede haber cambio’ se contaba como ‘lo razonable de la esperanza’. Buscamos cambios para mejor porque esperábamos lo bueno. En ese momento siempre había más en los nuevos comienzos que se podían lograr: un exceso de poder de la esperanza y un valor añadido de las expectativas. Vinculamos la esperanza de futuro de la historia con las expectativas escatológicas, que iban más allá de las posibilidades históricas y de los poderes humanos⁴.

Este contexto epocal, marcado por la esperanza, impulsó a que su primera obra magna fuese traducida por cinco idiomas (inglés, holandés, italiano, francés y japonés) y pasó por seis ediciones en tan solo dos años después de su publicación en la editorial Christian Kaiser⁵. Ciertamente, esta década estuvo marcada por el último nuevo auge del interés público sobre el futuro, impulsada por la reconstrucción económica, social y cultural después de la II Guerra Mundial⁶. Con la reforma monetaria de 1948, resurgió la economía, la política, la cultura y la Iglesia, adquiriendo la forma de una restauración y, con ello, reflejando el deseo de los alemanes de vivir con seguridad y tranquilidad, sin volver a mirar el pasado nefasto y fracasado del tiempo de las guerras mundiales⁷. Desde 1945, las sociedades europeas occidentales no querían sacrificar su calidad de vida en pro de una sociedad ideal, cuya concreción era realizable en siglos o milenios; más bien, en lugar de utopías revolucionarias, de la búsqueda del *hombre nuevo* y de una *nueva sociedad*, se buscó el crecimiento evolucionista, el producto nacional bruto, la

⁴ Moltmann, *A broad place...*, 99-100: «In the Second Vatican Council, the Roman Catholic Church opened itself for the paradigm of the modern world. In the United States, the civil rights movement reached its climax with Martin Luther King in the struggle against racism and for the liberation of the oppressed black population. In Czechoslovakia, ‘socialism with a human face’ emerged under Alexander Dubček, a democratization of the Stalinist dictatorship, while in Latin America, after the successful 1959 revolution in Cuba, a Christian revolutionary spirit was abroad. But in West Germany, the spirit of Adenauer’s security policy reigned supreme, and with it general stagnation [...]. Common to all these new beginnings was hope: with the power of hope one could let go of the old and begin something new. At that time ‘the knowledge that there can be change’ counted as ‘the reasonableness of hope’. We sought out changes for the better because we expected the good. At the time there was always more in the new beginnings than could be achieved: a surplus of the power of hope and an added value of expectations. We linked the forward-looking hope in history with eschatological expectations, which went beyond historical possibilities and human powers». La traducción es mía.

⁵ *Ibid.*, 98.

⁶ Cf. Lucian Hölscher, *El descubrimiento del futuro*, trad. por Carlos Martín Ramírez (Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2014), 216-217.

⁷ Jürgen Moltmann, «Reflexión personal sobre la última década», en *Conversión al futuro*, trad. por Carlos de la Sierra (Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974), 18.

modernización técnica y la industrialización⁸. El lema *Nada de experimentos* es una máxima fundamental de la política de la post-guerra, que expresa el miedo apocalíptico a los cambios bruscos en el desarrollo social, como lo intentó ser el Tercer Reich⁹. Para Alemania, en la década de 1960 se concretizó el llamado *milagro alemán*, después de 15 años desde que terminó la guerra. También surgió la *futurología* como ciencia del futuro que tuvo gran apoyo financiero de la industria y del Estado¹⁰. Si bien era un nuevo auge coyuntural sobre la preocupación pública del futuro, no obstante, era a la vez menos optimista que en décadas anteriores¹¹. Con todo, el interés por el futuro era latente y *Teología de la Esperanza* refleja, en cierta medida, esa mirada hacia un futuro que otorga esperanza por lo nuevo.

No era extraño, por ende, que el *futuro* haya sido el motivo de un interés público para los europeos de la segunda mitad del siglo XX, debido a su atractivo para la búsqueda de un nuevo comienzo frente a un pasado horroroso y desesperanzador. En efecto, al ser el futuro un abanico de posibilidades abiertas, el ser humano se abre hacia ellas y realiza su vida conforme a las decisiones tomadas. Algunas posibilidades son tomadas y realizadas, otras son dejadas sin realizar incluso para siempre. Dependiendo de las circunstancias históricas y contextuales, el ser humano –para configurar su futuro– vive el día a día (*carpe diem*), sin proyectos a largo plazo; impone algunos intereses políticos de un grupo determinado; o también planifica, teniendo en vistas tanto las posibilidades y probabilidades como lo deseable, planeando luego los medios apropiados para realizar lo deseable y evitar aquellas posibilidades no-deseadas¹². Esta última forma de configurar el futuro fue la que marcó la época de la posguerra. Ahora bien, el futuro no sólo es una *continuidad* entre el presente y el futuro, es decir, una «realización de lo virtualmente presente, eclosión de lo actualmente gestado, despliegue del potencial dinámico incluido en la forma actual de lo real»¹³. También implica *novedad*, de manera dialéctica y conjugada con la continuidad, lo cual «entraña el postulado del salto cualitativo, de la

⁸ Cf. Hölscher, *El descubrimiento...*, 215; Moltmann, «Reflexión personal...», 18.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 216.

¹⁰ Hölscher, *El descubrimiento...*, 216-217.

¹¹ *Ibíd.*, 217: «Se descubría ahora las secuelas del progreso económico y destrucción del medio ambiente, tales como el *smog*, la muerte de los bosques, el agujero en la capa de ozono, el calentamiento de la atmósfera terrestre, la perturbación del equilibrio hídrico, la amenaza del patrimonio genético por causa de los daños ocasionados por la guerra nuclear (Hiroshima) y por las nuevas tecnologías».

¹² Cf. Peter Henrici, «Promesa escatológica y futuro humano», *Concilium* 80, n.º 3 (1980): 212-213.

¹³ Juan Luis Ruíz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Sapientia Fidei 16, 2.ª ed. (Madrid: BAC, 2000), 6.

ruptura del proceso, y por lo mismo plantea la cuestión de la heterogeneidad de sus factores constituyentes»¹⁴.

En este siglo, la teología cristiana no ha sido exenta de la reflexión sobre el futuro, cuyo interés se remonta a los relatos bíblicos¹⁵. «Hablar de Dios es hablar del futuro»¹⁶, afirmaba el teólogo chileno Juan Noemi (†2018) al parafrasear la formulación del exégeta alemán Claus Westermann (†2000), quien señala que el futuro es un tema medular en el Antiguo Testamento. Dicha centralidad se extiende también al Nuevo Testamento por las discusiones exegéticas y teológicas del siglo XIX y XX, partiendo con las investigaciones de Albert Schweitzer (†1965) y Johannes Weiss (†1914)¹⁷. Con ello, comenzó una renovación en la escatología cristiana¹⁸, cuyos aportes no sólo provinieron de una nueva hermenéutica exegética entre los cuales, además de Schweitzer y Weiss, Karl Barth (†1968), Rudolf Bultmann (†1976), Charles H. Dodd (†1973) y Oscar Cullmann (†1999) han sido representantes de ello. También se repensó la relación entre la escatología con la historia, sus implicancias críticas y transformadoras, y la participación humana en la consumación de la creación como acción de Dios, frente a la crítica de la Ilustración sobre los supuestos epistemológicos de la teología cristiana –y, por supuesto, la escatología–, gracias a los aportes de Karl Rahner (†1984), Wolfhart Pannenberg (†2014), Hans Urs von Balthasar (†1988), Pierre Teilhard de Chardin (†1955) y Johann Baptist Metz (†2019).

Moltmann es uno de los teólogos sistemáticos que contribuyeron a esta renovación de la escatología cristiana, sobre todo con su *Teología de la Esperanza*, cuya obra es un ejemplo eximio de una elaboración teológica con un enfoque en el futuro. En vista de ello, la presente tesis ha de ser un acercamiento a esta primera obra magna, desde la noción *Futuro de Cristo (Zukunft Christi)*, la cual refleja este enfoque del futuro de manera transversal y primordial en la argumentación de su autor.

Como antecedentes para una mejor comprensión de dicha noción en el desarrollo de la presente tesis, es necesario indagar en la *experiencia fundante*¹⁹ del emérito profesor

¹⁴ Ruíz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 6.

¹⁵ Cf. Sergio Silva G., «Por qué se preocupa la teología del futuro», *Teología y Vida* 23 (1982): 5-6.

¹⁶ Juan Noemi, «El futuro como don de la libertad», en *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* (Santiago de Chile: Paulinas, 1990), 40.

¹⁷ Cf. Noemi, «El futuro como don...», 40-41.

¹⁸ Cf. Mario Inzulza, «The Parousia: A suitable Symbol for a Renewed Eschatological, Cosmic Narrative» (tesis doctoral, Universidad Boston College, 2018), 27-41, <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir%3A108262/datastream/PDF/view>

¹⁹ Respecto al concepto *experiencia fundante*, se refiere a lo que afirma el teólogo chileno Sergio Silva con precisión, cuando indaga en la teología de Romano Guardini: «En toda teología original [...] hay una experiencia fundante, una experiencia que da forma a una percepción nueva de la revelación de Dios,

de la Facultad de Teología protestante de la Eberhard Karls Universität Tübingen. A mi parecer, de entre las múltiples vivencias y encuentros con destacados teólogos del siglo, son cuatro momentos que inspiran decisivamente a *Teología de la Esperanza* y su argumentación: su experiencia personal en la II Guerra mundial y como prisionero en el extranjero, su primera experiencia teológica con Hans Joachim Iwand (†1960) como estudiante de teología en Göttingen, su encuentro con el teólogo holandés Arnold van Ruler (†1970) mientras era pastor en Wasserhorst, y finalmente su encuentro con el filósofo judío marxista Ernst Bloch (†1977) mientras se encontraba como profesor en el Seminario eclesiástico de Wuppertal²⁰.

Moltmann formó parte de la generación de jóvenes alemanes que experimentaron conscientemente la II Guerra Mundial, incluso llegando a participar de ella como parte de un batallón de infantería en 1944 y, al terminar la guerra, fue prisionero de los ingleses entre 1945 y 1947. El sufrimiento, el horror y la desesperación que provocó la guerra, que más tarde repercutía en el cautiverio como vergüenza y depresión por las atrocidades cometidas por su país a nivel internacional, marcaron la situación vital de Moltmann, cuyo peso no ha abandonado hasta hoy. A su vez, como prisionero de guerra en Inglaterra, tuvo dos experiencias que le dieron una nueva esperanza. Por un lado, fue un encuentro amistoso con trabajadores escoceses y sus familias, cuya hospitalidad y una calidad humanidad le devolvió el sentirse persona, en un ser humano nuevamente, sin recriminaciones ni juicios de parte de los escoceses al ser alemán. Y, por otro lado, la entrega de una Biblia regalada por un capellán del ejército británico, la cual Moltmann leyó una y otra vez los salmos (especialmente el 39, que le llamó la atención) y los evangelios, de preferencia el de Marcos²¹. En palabras de Moltmann, sobre estos años:

porque sitúa a la persona de una manera nueva en el mundo. Es cierto que cada uno de nosotros tiene un punto de vista original y único, constituido por la forma concreta como en la vida de cada uno se han entrelazado los factores biológicos hereditarios con los factores familiares y culturales –y más tarde también con las decisiones personales– que han ido cultivando de una determinada manera las capacidades recibidas. Pero es igualmente cierto que, en la inmensa mayoría de los casos, nuestra originalidad personal se mueve, por así decir, en un nivel común y conocido, de modo que nuestra percepción de la realidad no hace más que aportar alguna variación menor a un tema ya conocido. Sólo muy de vez en cuando aparecen individuos cuyo punto de vista original les hace abrir un nivel nuevo en la percepción de la realidad. Cuando hablo de experiencia fundante, me refiero a estos casos». Sergio Silva, «Romano Guardini, un teólogo espiritual», en *Grandes Teólogos del Siglo XX* (Santiago de Chile: San Pablo, 1996), 189.

²⁰ Para mayores datos biográficos, de los cuales se desprenden estos cuatro momentos importantes, cf. Moltmann, *A broad place...*, 19-35. 39-52. 53-67. 71-81.

²¹ Cf. Moltmann, *A broad place...*, 31: «Jesus' God-forsakenness on the cross showed me where God is present—where he was in my experiences of death, and where he is going to be in whatever comes. Whenever I read the Bible again with the searching eyes of the God-forsaken prisoner I was, I am always assured of its divine truth».

Lo que al principio parecía un destino sombrío se convirtió en una bendición inmerecida. Comenzó en la oscuridad de la guerra, y cuando llegué al Campo Norton, para mí el sol salió. Todos llegamos allí con las almas gravemente heridas, y cuando nos fuimos, ‘mi alma fue curada’. Sufrí bajo ‘el rostro oculto de Dios’, que los judíos llaman *hester panim*, porque también es ‘la noche oscura del alma’ de la que hablan los místicos. Y sentí ‘la luz del rostro de Dios’ cuando se convirtió en luz de mi vida. Y gran amor cuando mis sentidos despertaron y pude volver a amar la vida. Experimenté este giro desde el rostro oculto de Dios a su rostro brillante en la cercanía de Jesús, el hermano necesitado y el líder de la resurrección a la vida verdadera²².

Desde 1948 hasta 1952, Moltmann entró a estudiar teología en Göttingen, donde tuvo su primera experiencia teológica con H. J. Iwand, de quien aprendió e incorporó la teología de la cruz de Martín Lutero en su pensamiento. El profesor Iwand fue, para Moltmann, un Lutero *revivido*, el cual enseñaba teología con entusiasmo, usando un lenguaje profético y conmovía profundamente con la teología de la cruz, sobre todo porque el tubingués estaba herido por la guerra como persona: «La doctrina de la justificación de Iwand llegó a nuestros corazones, impíos y abandonados por Dios como nos sentíamos después de nuestras experiencias en la guerra»²³. Esta herencia de Iwand, si bien es desarrollada con profundidad en *El Dios crucificado*, en *Teología de la Esperanza* se encuentra latente en la esperanza de la resurrección de Cristo. En efecto, se hace notar dicha influencia cuando se afirma de la contradicción entre el mundo no-redimido, en que Dios se da a conocer en él a través del sufrimiento y su cruz (*sub contrario*), y la esperanza por el futuro prometido, en que Iwand toma el concepto *promissio* de la Reforma, justificándolo cristológicamente: «Es la promesa del mundo de la resurrección, que brilla más allá de la muerte de Cristo. El Cristo venidero se hace presente en su promesa, y a través de la esperanza despertada gana poder sobre nuestras vidas. ‘La realidad del cristianismo se determina a la luz de lo que vendrá, no a la luz de lo que ha sido’»²⁴. Si bien Iwand no redactó ningún tratado sobre dogmática, Moltmann

²² *Ibid.*, 34-35: «It began in the darkness of war, and when I came to Norton Camp, for me the sun rose. We all came there with severely wounded souls, and when we went away, ‘my soul was healed’. I suffered under ‘the hidden face of God’, which the Jews call *hester panim*, for that is also ‘the dark night of the soul’ that the mystics talk about. And I sensed ‘the light of God’s countenance’ when it became light in my life. I felt the warmth of his great love as my senses awoke and I could love life again. I experienced this turn from the hidden face of God to his shining countenance in the nearness of Jesus, the brother in need and the leader of resurrection into true life». La traducción es mía.

²³ *Ibid.*, 42: «Iwand’s doctrine of justification went right to our hearts, godless and God-forsaken as we felt after our wartime experiences». La traducción es mía.

²⁴ Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology. Ways and Forms of christian theology*, trad. por Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 88: «It is the promise of the world of the resurrection, which shines out beyond Christ’s death. The coming Christ is himself present in his promise, and through the

le debe inconscientemente el impulso teológico hacia el Cristo venidero, en base a los sermones que su maestro realizaba en Göttingen y a una breve obra de él, titulado *Die Gegenwart des Kommenden* (1955)²⁵.

En 1956, bajo la tutela de su maestro Otto Weber (†1966) y ejerciendo como pastor en Wasserhorst entre 1953 y 1958, Moltmann retomó la teología contemporánea por su encuentro con el teólogo holandés A. van Ruler (†1970) en una conferencia de teólogos reformados en Frisia Oriental. De él, aprendió una teología del apostolado y una teología del Éxodo y del Reino de Dios, poniéndolo sobre la pista de una esperanza anticipada en la escatología del Reino de Dios y su justicia en este mundo²⁶. A su vez, por él corrigió la idea de que, con K. Barth, no podía haber una nueva teología, al igual que no podía haber una nueva filosofía después de Hegel, puesto que van Ruler le hizo ver a Moltmann que la teología de la reconciliación de K. Barth descuidaba la escatología²⁷. El encuentro con van Ruler consolidó las bases no sólo de explorar una nueva teología post-barthiana, sino también una teología con perspectiva escatológica que tuviese relevancia y concreción del apostolado en el mundo.

Finalmente, en 1961, Moltmann tuvo su encuentro con E. Bloch en Wuppertal. Un año antes, en sus vacaciones, había leído con fascinación su *Das Prinzip Hoffnung* (1954; versión cast. *El Principio Esperanza*), cuya obra estaba marcada por la conciencia escatológica dada por la Biblia, influyendo decisivamente en su pensamiento teológico sobre una esperanza de futuro. El mesianismo judío y cristiano de Bloch fue lo que llamó la atención de Moltmann en ese entonces:

En 1960, no tenía en absoluto la impresión de que fuésemos conscientes de este mensaje bíblico o de que esta esperanza anticipada fuese algo en lo que pudiésemos encontrarnos. Así que me puse a buscar una teología de la esperanza. No tenía ningún deseo de seguir a Bloch ni de ser su heredero, y mucho menos de ‘bautizarlo’. Lo que buscaba era un acto teológico paralelo a su principio ateo de la esperanza sobre la base de la historia promisorio de la antigua alianza y la historia de la resurrección de la nueva²⁸.

awakened hope wins power over our lives. ‘The reality of Christianity is determined in the light of what will come, not in the light of what has been’». La traducción es mía.

²⁵ Cf. Moltmann, *Experiences in Theology...*, 88. La referencia bibliográfica del libro mencionado es Hans Joachim Iwand, *Die Gegenwart des Kommenden*, Siegen 1955.

²⁶ Cf. Moltmann, *A broad place...*, 65.

²⁷ Cf. Moltmann, *Experiences in Theology...*, 90.

²⁸ Moltmann, *A broad place...*, 79: «In 1960 I by no means had the impression that we are aware of this biblical message or that this forward hope is something in which we can find ourselves. So I set out to search for a theology of hope. I had no wish to follow Bloch or to fall heir to him, let alone to ‘baptize’ him. What I was looking for was a theological parallel act to his atheistic principle of hope on the basis of the promissory history of the old covenant and the resurrection history of the new». La traducción es mía.

Esa motivación de buscar una teología de la esperanza, distinta de la filosofía de la esperanza de Bloch, se consolidó después de que el filósofo judío alemán no aceptara, como crítica a su libro *Naturrecht und menschliche Würde*²⁹, el consejo de complementar las utopías sociales con la esperanza de la resurrección para los moribundos y muertos, puesto que termina el *principio de la esperanza* cuando la muerte es la vencedora final³⁰.

Estos cuatro momentos fueron claves no sólo para determinar el contenido de su teología escatológica temprana (a saber, los estudios de los años 1960 y 1970), sino también para abordarla desde el *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado, noción presente en *Teología de la Esperanza*. Si esta noción, con los antecedentes indicados, es crucial para la argumentación de *Teología de la Esperanza*, es curioso que los estudiosos de la teología de Jürgen Moltmann mencionen someramente su papel dentro de la argumentación del tubingués. Más bien, se concentran en realzar otros elementos fundamentales de la primera obra magna, como la resurrección de Cristo o el análisis bíblico de la promesa. De más de las 400 tesis de magister y doctorales en todo el mundo³¹, sólo 2 tesis –una de magister y otra doctoral– abordan el *Futuro de Cristo* como tema central de sus investigaciones³². El resto de las tesis, que abordan el tema del *futuro* o la perspectiva escatológica de Moltmann, o aluden a dicha noción brevemente o la incluyen dentro del análisis hecho a la obra *Teología de la Esperanza* respecto al desarrollo de otro tema de interés. También, se debe considerar que la noción *Futuro de Cristo* aparece de manera suficiente en la primera serie de su producción teológica, con algunas breves menciones en sus *aportaciones sistemáticas*, a tal punto que, a medida que

²⁹ La referencia bibliográfica del libro mencionado disponible en la autobiografía de Moltmann es Ernst Bloch, *Natural law and Human Dignity*, trad. por D. J. Schmidt (Cambridge, Mass., y London, 1986).

³⁰ Cf. *Ibíd.*, 80.

³¹ Un registro exhaustivo de las tesis y disertaciones en todo el mundo sobre la teología de Moltmann hasta el 2019 se encuentran en Cameron Coombe, «Dissertations and Theses on Moltmann», *Jürgen Moltmann, theology, and more* (blog), 09 de julio de 2022, <https://cameroncoombe.wordpress.com/jurgen-moltmann-bibliography/dissertations-and-theses-on-moltmann/>

³² Estas investigaciones, que son enunciadas con su autor y título en el blog de C. Coombe, son: Jocelyn Michaud, «The Future of Christ in Moltmann's Theology of Hope» (tesis de magister, 1972), cuya tesis, pese a ser fundamental para el estudio de la noción *Futuro de Cristo* por ser una investigación muy reciente después de la publicación de *Teología de la Esperanza*, lamentablemente no se encuentra disponible para una revisión de su contenido; Jeremy Thomson Law, «The Future of Jesus Christ: A constructive analysis of the development of the eschatological structure of Jürgen Moltmann's theology: 1964-1996» (tesis doctoral, Universidad of Oxford, 1998), la cual será citada en algunas ocasiones, al considerar no sólo *Teología de la Esperanza*, sino también una mirada global y exhaustiva de la teología escatológica de Moltmann hasta su obra de escatología sistemática, *La venida de Dios (Das Kommen Gottes)*, 1995). A modo de resumen, la tesis de J. T. Law ofrece un análisis de las consideraciones metodológicas que dan forma a la cristología en perspectiva escatológica de Moltmann (al interpretar a Jesús dentro del horizonte de la promesa) y, con ello, examina el producto real de dicho método en las obras de Moltmann. Pero también, el análisis realizado sirve para una realización de sugerencias sobre el modo de resolver las tensiones observadas en la argumentación del tubingués, de acuerdo a sus propios supuestos teológicos.

avanza la producción teológica del tubingüés, se diluye la noción *Futuro de Cristo* y, aparentemente, se reemplaza por la noción *historia trinitaria* (*trinitarische Geschichte*), englobando con ello el evento salvífico y el futuro de la promesa³³. En retrospectiva, la obra principal para indagar en el contenido, significado e importancia de la noción *Futuro de Cristo* no es sino *Teología de la Esperanza*. Las obras posteriores del tubingüés remiten a lo dicho en esta primera obra magna y, a su vez, profundizan en ello de acuerdo a la temática de la obra correspondiente. Pero no se encuentra un desarrollo suficientemente sistemático de dicha noción en otra obra que no sea *Teología de la Esperanza*. Aún así, lo dicho en esta primera obra son *grandes pinceladas* de una intuición que, a mi parecer, el tubingüés pudo haber profundizado en particular, realizando nexos metódicos y teórico-prácticos más detallados y explícitos en su teología escatológica posterior a *Teología de la Esperanza*.

El interés por la noción *Futuro de Cristo* se vuelve aún más problemática en la presente tesis, debido a que una relectura de *Teología de la Esperanza* es realizada en una época y contextos diferentes a las del autor y del momento de su primera publicación, donde el concepto *futuro* se encuentra en tela de juicio en el siglo XXI. En efecto, de acuerdo con la sentencia del teólogo chileno Fredy Parra, «vivimos un tiempo en que esperar es difícil»³⁴. Con el inicio del declive del futuro como una forma de pensamiento histórico desde la década de 1950, el siglo XXI se ha convertido en la época de una nueva conciencia o sensibilidad. Desde la década de 1980 se advertía de una época donde no se espera positivamente signos de plenitud, sino que más bien declara su resignación ante el fin inminente de sus propios proyectos e ideales, sin vislumbrar principios de algo nuevo. Así afirma F. Parra:

En mi opinión, además de cierto escepticismo, estamos ante un esteticismo presentista que invade los campos del saber y de la acción. Como se estima que no hay futuro, la ‘salvación’ –la emancipación– acontece y tiene lugar en el presente. Se observa que al parecer vivimos en la omnipotencia y primacía del presente, donde el pasado y futuro tienden a desvanecerse. Las tendencias culturales más significativas, a saber, la simultaneidad creada por la globalización, la mediatización de las comunicaciones, la satisfacción inmediata en medio de una cultura del consumo, etc., debilitan las bases de la historicidad, el tiempo largo y el tiempo de las instituciones. Sin horizontes de futuro,

³³ Cf. Adrián Jorge Taranzano, *El futuro trinitario de la promesa. En diálogo con la escatología de J. Moltmann* (Salamanca: Secretario Trinitario, 2016), 171. 188.

³⁴ Fredy Parra Carrasco, *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011), 23.

es decir, sin proyectos claros y compartidos, es muy difícil percibir sentido en los esfuerzos sociales y políticos preocupados del desarrollo humano en la región³⁵.

Su diagnóstico, a mi parecer preciso, coincide con otros pensadores del siglo XXI que abordan la cuestión del futuro, al hablar del tiempo o de la conciencia histórica de la época, cuando se afirma que en la actualidad permea una *absolutización del presente*. El destacado filósofo surcoreano Byung-Chul Han señala que la crisis temporal remite a una *disincronía de la vida*, producto de la atomización del tiempo, en que la dispersión temporal ya no permite experimentar ningún tipo de duración y la vida se enmarca por la fugacidad y lo efímero, quedando solamente uno mismo en su individualidad³⁶. El conocido sociólogo polaco Zygmunt Bauman (†2017) afirma que nuestra época se caracteriza por una *utopía sin final de cazadores*, es decir, una sociedad liberalizada, privatizada e individualizada de consumidores, plasmada por la incertidumbre del vivir diario, en que se ha dejado atrás el paradigma utópico de esperar un mundo mejor y se ha adoptado *en estructura* una utopía en que lo único relevante es sobrevivir³⁷. El antropólogo francés especialista en etnología Marc Augé señala que hoy impera una *ideología del presente* que paraliza el pensamiento del presente como historia, a saber, desde las lecciones que otorga el pasado y el deseo de imaginar el futuro, y en consecuencia el presente se impone como un hecho consumado y abrumador, sustentándose en un consumismo conformista y pasivo³⁸. A modo de una mención somera de estos tres pensadores y su diagnóstico sobre la conciencia histórico-temporal del siglo XXI, es posible atisbar que existe una desvaloración del futuro.

Paradójicamente, este mismo siglo no sólo ha traído una *crisis de esperanza*, sustentadas en la crisis del futuro, del sentido y la confianza, de la comunión y encuentro, y de la inconciencia e indiferencia³⁹; también, otras crisis que atentan con la dignidad humana y la existencia misma de la humanidad exigen una perspectiva de futuro, de cambios inmediatos no sólo a nivel personal, sino también a nivel social y sistémico. La gran crisis medioambiental, anunciada ya desde la segunda mitad del siglo XX, ha traído

³⁵ Parra Carrasco, *Esperanza en la historia...*, 25-26.

³⁶ Cf. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, trad. por Paula Kuffer (Barcelona: Herder, 2015), 9-10. 59-66.

³⁷ Cf. Zygmunt Bauman, «La utopía en la época de la incertidumbre», en *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, trad. por Carmen Corral Santos (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets, 2017), 133-155.

³⁸ Cf. Marc Augé, *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?*, trad. por Ariel Dilon (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015), 9-16. 107-115.

³⁹ Cf. Luis Mariano de la Maza, prólogo a *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011), 13-21.

consecuencias sin precedentes a todo el mundo, a tal punto de que la ONU ha alertado a todas las naciones frente al aumento progresivo del calentamiento global, según el informe del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático⁴⁰. Particularmente, en el contexto chileno, el Estallido Social –ocurrido en octubre del 2019– marcó un hito histórico en el país que conllevó a repensar una nueva conciencia política frente a una situación social vigente, que considera un crecimiento económico con inequidad e inseguridad, una segregación multidimensional del país (salud, educación, sectorial, etcétera), una crisis de representación y credibilidad de los partidos políticos chilenos, entre otros⁴¹. Incluso, en la Iglesia Católica chilena, acontece una crisis de los abusos sexuales, cometidos por miembros del clero a menores de edad, la cual ha vislumbrado una situación alarmante a nivel sistémico, en la medida que no sólo han ocurrido abusos sexuales, sino también abusos de poder, de conciencia y espiritual. El futuro, en este escenario crítico, es exigido para tomar medidas inmediatas frente a los diagnósticos alarmantes, como también se busca en medio de la desesperanza, la angustia y la incertidumbre que va permeando poco a poco el presente.

Frente a la problemática presentada, a nivel de la investigación sobre la noción moltmanniana *Futuro de Cristo* y del contexto epocal en el cual se ha perdido interés en el futuro, cabe preguntarse: ¿cómo hablar del futuro en un presente absolutista y lleno de incertidumbres? ¿sigue vigente la perspectiva de *Teología de la Esperanza* de Moltmann al considerar estos escenarios críticos? ¿cabe volver a prestar atención y rescatar la noción *Futuro de Cristo* hoy? ¿qué aportes le puede entregar a la teología cristiana? En definitiva, ¿qué relevancia teológica otorga la noción *Futuro de Cristo*, presente en la obra *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, a la teología cristiana?

⁴⁰ Cf. «Candente informe: ONU alerta caída anticipada de esfuerzos para contener catástrofe climática», Emilio Lara, *Fundación Forecos*, 09 de agosto de 2021, <https://forecos.cl/2021/08/candente-informe-onu-alerta-caida-anticipada-de-esfuerzos-para-contener-catastrofe-climatica/>

⁴¹ Cf. Mario Waissbluth, «Orígenes y evolución del Estallido Social en Chile», (manuscrito inédito, 31 de enero de 2020), 10-28. Archivo de PDF, https://www.mariowaissbluth.com/descargas/mario_waissbluth_el_estallido_social_en_chile_v1_feb1.pdf

2. Metodología de la investigación

2.1. Objetivos y estructura de la tesis

Para responder a la pregunta metódica planteada, se ha definido los siguientes objetivos de investigación, como también se ha estructurado la argumentación de la tesis acorde a los mismos. Como objetivo general, se pretende determinar la relevancia teológica de la noción *Futuro de Cristo* como garante de una orientación escatológica hacia el futuro en la teología cristiana. En vista de la suficiente presencia de la noción *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*) en la obra *Teología de la Esperanza*, en contraste con los pocos estudios detallados sobre la misma, parece imprescindible retomar la indagación de su relevancia teológica en los estudios sobre la teología de Moltmann.

Los objetivos específicos se relacionan intrínsecamente con la estructura de la tesis, en la medida que cada objetivo no sólo determina el contenido de cada capítulo, sino también su ordenamiento refleja la consecución de la argumentación. Al igual que los capítulos, por ende, los objetivos específicos son tres.

El primer objetivo específico pretende enunciar el contenido del *Futuro de Cristo* como noción central para la teología escatológica temprana de Jürgen Moltmann. Se responderá al *qué* o el objeto de estudio de la investigación. El capítulo I abordará una delimitación conceptual-promisoria de la noción y el fundamento cristológico basado en la dialéctica de la resurrección del Cristo crucificado.

El segundo objetivo específico pretende desarrollar el horizonte de promesa como trasfondo teológico de la noción *Futuro de Cristo* en contraste con la *epifanía del eterno presente*. Se responderá al *por qué* o el motivo por el cual se comprende como tal el objeto de estudio de investigación. El capítulo II abordará, por un lado, la naturaleza e influencia de la *epifanía del eterno presente* en la teología cristiana y la crítica histórica moderna y, por otro lado, el horizonte de la promesa como raigambre histórico-escatológica de la noción *Futuro de Cristo*.

El tercer objetivo específico pretende justificar el influjo de la noción *Futuro de Cristo* en la teología cristiana a partir de una orientación escatológica hacia el futuro. Se responderá al *para qué* o la finalidad del objeto de estudio. El capítulo III abordará, en primer lugar, la calificación de *horizonte hermenéutico* para la noción *Futuro de Cristo*, su relevancia metódica y su aplicación teórico-práctica en la misión de la Iglesia y, en segundo lugar, un intento de apropiación teológico-especulativa –a modo de

aproximación— a partir de la crisis de abusos en la Iglesia católica chilena. La elección de abordar el influjo de dicha noción en la crisis de abusos, en vista a las demás crisis mencionadas anteriormente, se debe al contenido de *Teología de la Esperanza*. Tal como se verá más adelante, la teología escatológica temprana de Moltmann parte de la vida eclesial, lo cual exige a su vez una mirada crítica hacia la misma, con el fin de que la esperanza cristiana pueda dialogar con propiedad con las demás esferas y problemáticas del mundo. Sus obras posteriores realizan un acercamiento más detallado de las cuestiones sociales y ecológicas, que podrían abordar de mejor manera las demás crisis mencionadas. En cambio, su primera obra magna tiene un acercamiento crítico, a modo de esbozo, a la comprensión de la Iglesia y su misión en el mundo, la cual permite encontrar nexos interesantes con la crisis de abusos, como también una perspectiva teológica desde la esperanza cristiana en medio de la misma.

2.2. Aspectos específicos de la metodología para considerar

Por último, he de mencionar algunos aspectos específicos de la metodología empleada en la presente tesis, con el fin de que el lector o lectora tenga en consideración al momento de entrar en los capítulos siguientes.

En primer lugar, a lo largo de la tesis se citará la obra *Teología de la Esperanza* con la abreviatura española *TE*, seguido de la página correspondiente a la edición utilizada⁴². Esta medida tiene como finalidad de evitar un sobre-exceso repetitivo de su referencia en las notas a pie página, sobre todo en su abreviatura *Ibíd.* A su vez, incluyo la referencia bibliográfica de *Theologie der Hoffnung*, con la abreviatura alemana *ThH*, para complementar la referencia de la traducción española⁴³. Si bien es lo suficientemente prolija, en pocos casos es posible detectar alguna imprecisión en la traducción, ya sea en el empleo terminológico, ya sea en el contenido de la idea fundamental del pensamiento moltmanniano temprano: *traduttore traditore*. Por ello, es preferible indicarlo junto con la abreviatura española, a modo de solventar posibles imprecisiones. En algunas ocasiones, sólo indicaré la paginación de las dos ediciones; en otras, agregaré sólo la citación del texto en español, cuando amerite que dicha referencia es de importancia

⁴² La referencia completa de la traducción española es Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 7.^a ed., trad. por Andrés Sánchez Pascual (Salamanca: Sígueme, 2006).

⁴³ La referencia completa del texto alemán es Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997).

considerarla en la lectura de la tesis; y, por último, integraré el texto en alemán, cuando en el cuerpo del texto cite el texto en español, con el fin de que el lector o lectora tenga el texto correspondiente en su idioma original.

En segundo lugar, cada capítulo cuenta con una introducción que adentra al tema correspondiente, presentando brevemente el problema, el objetivo y la estructura de dicho capítulo. En los capítulos II y III respectivamente, además, se agrega un breve resumen de la idea central del capítulo anterior, con el fin de explicitar el nexo progresivo entre capítulos, que pretenden responder a la pregunta metódica. También, cada capítulo tiene una breve síntesis de su desarrollo, salvo el capítulo III, que tendrá *consideraciones finales*, las cuales abordarán algunos límites y aspectos secundarios abiertos –aunque no menos importantes como para no mencionarlos– para la temática central de la presente tesis.

Finalmente, he de advertir que la obra escogida es parte del pensamiento temprano de la teología de Moltmann y, pese a ser una obra de envergadura internacional, no es muy prolijo al definir algunos conceptos claves de su argumentación. Por ello, en la presente tesis, he realizado un intento de explicaciones conceptuales y de temas fundamentales, a modo de comentario, en el mismo cuerpo del texto o en las notas a pie de página. Si bien, en apariencia, estas últimas pueden ser excesivas, tanto en cantidad como en contenido, lo que pretenden es esclarecer lo mejor posible algunos conceptos e ideas que no se explicitan en la obra. A su vez, dichas explicaciones están mayormente fundamentadas con escritos circundantes a *Teología de la Esperanza*, ya sean anteriores o posteriores a ella, como también de bibliografía complementaria, que permitirán entender las afirmaciones –a veces ambiguas y gruesas– del profesor emérito de la Facultad de Teología protestante de la Eberhard Karls Universität Tübingen.

Espero que estas breves indicaciones sean de utilidad para la comprensión de la metodología utilizada en la presente tesis.

CAPÍTULO I:

EL FUTURO DE CRISTO Y SU CONTENIDO COMO NOCIÓN CENTRAL DE LA TEOLOGÍA ESCATOLÓGICA TEMPRANA DE JÜRGEN MOLTSMANN

1. Introducción

La obra programática de Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza (Theologie der Hoffnung, 1964)*⁴⁴, es indudablemente un ensayo de teología escatológica. Corresponde a un estudio sobre la orientación escatológica de la teología, que no abarca un desarrollo sistemático de la antiguamente llamada *doctrina sobre las últimas cosas*⁴⁵, sino que, más bien, consta de una investigación sobre la justificación y las consecuencias de la escatología cristiana, a partir de la *primacía* de la esperanza⁴⁶. Para Moltmann, esta esperanza tiene como contenido esencial la resurrección de Cristo crucificado y *su futuro*, posibilitando la dilatación de la fe cristiana hacia las promesas del futuro dominio universal de Dios⁴⁷. Ese mismo *Futuro de Cristo*, sostenido y abierto por el

⁴⁴ Comparto este calificativo señalado por Pablo Carlos Sicouly, en su tesis doctoral, al señalar que el capítulo introductorio de la obra señalada, titulado *Meditaciones sobre la esperanza*, demuestra programáticamente la comprensión moltmanniana de la escatología y su papel dentro de su propuesta teológica. Cf. Pablo Carlos Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns* (Paderborn: Bonifatius Verlag, 2007), 40. Con esta referencia, Adrián Jorge Tarazono ocupa este calificativo no sólo para el primer capítulo de la obra, sino también para la totalidad de esta, en referencia a todo el trabajo teológico de Moltmann. Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 91. Así mismo, como reflexión personal sobre la vigencia actual de la obra, Geiko Müller-Fahrenholz se refiere a *Teología de la Esperanza* como *escritura programática (programmatic writing)*. Cf. Geiko Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power. The theology of Jürgen Moltmann*, trad. por John Bowden (Londres: SCM Press, 2000), 60.

⁴⁵ El sentido de la escatología como *doctrina sobre las últimas cosas* es criticado ya en las primeras páginas de la obra mencionada y, con ello, es reemplazado por *doctrina sobre la esperanza cristiana*. Cf. *ThH*, 11-13; *TE*, 19-22; Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 40-41.

⁴⁶ Cf. Bauckham, *The theology...*, 3; *ThH*, 16; *TE*, 26: «[...] en la vida cristiana la fe posee el *prius*, pero la esperanza tiene la primacía. Sin el conocimiento de la fe, fundado en Cristo, la esperanza se convierte en utopía que se pierde en el vacío. Pero sin la esperanza, la fe decae, se transforma en pusilanimidad y, por fin, en la fe muerta. Mediante la fe encuentra el hombre la senda de la verdadera vida, pero sólo la esperanza le mantiene en esa senda. Así, la fe en Cristo transforma la esperanza en confianza. Y la esperanza dilata la fe en Cristo y la introduce en la vida». El concepto *primacía*, aplicado a la esperanza cristiana, se diferencia del concepto *prius*, referente a la fe cristiana, denotando una diferencia complementaria entre la fe, que brota de su fundamento cristológico, y la esperanza, que brinda una orientación escatológica desde la misma fe cristiana. Dichas denominaciones complementarias entre sí posiblemente provengan de la frase de la obra *Loci communes rerum theologicarum* (1521) del reformador protestante Philipp Melancton, quien afirma la misma sentencia de Moltmann sobre la relación fe-esperanza: «Nam fides est, qua verbo creditur, spes, qua exspectatur, quod per verbum promissum est»; cf. Hans-Georg Geyer, «Acotaciones a la “Teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 53.

⁴⁷ Cf. *ThH*, 13; *TE*, 22: «La escatología cristiana no habla del futuro en general. Arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de ésta, la posibilidad y la potencialidad de futuro de ésta. La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de *éste*. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado».

acontecimiento dialéctico de la cruz y la resurrección, es el que impulsa la transformación del presente del mundo no-redimido⁴⁸. Ello otorga a la escatología, como *doctrina de la esperanza* (a partir de la propuesta temprana de Moltmann), un lugar central para el cristianismo, puesto que su contenido esencial lo orienta en esperanza activa y creativa hacia el futuro prometido por Dios.

Por ello, en este primer capítulo, se pretende enunciar el contenido del *Futuro de Cristo* como noción central para la teología escatológica temprana de Moltmann. El desarrollo de este objetivo constará de dos apartados. En primer lugar, se presentará la materia de la noción *Futuro de Cristo*, es decir, su delimitación conceptual como *parusía/adventus*, el significado que dicho concepto otorga a la comprensión de *futuro* en la noción señalada y el contenido promisorio que conlleva (a saber, el futuro de la justicia, de la vida y del Reino de Dios), de acuerdo a lo expuesto en *Teología de la Esperanza* y en algunos escritos explicativos a dicha obra⁴⁹. En segundo lugar, se expondrá el fundamento cristológico de dicha noción, que remite al acontecimiento de la resurrección del Crucificado, leído desde la perspectiva escatológica del teólogo tubingués. Para ello, se aludirá a tres aspectos formulados por Moltmann: la *eschatologia crucis*, el horizonte escatológico de la resurrección y la identidad de Jesús en contradicción por ambas realidades (cruz y resurrección). De esta manera, el primer capítulo ofrecerá el marco teórico básico de la noción *Futuro de Cristo* como objeto del estudio, que posibilitará el desarrollo del horizonte de la promesa como su trasfondo teológico, abordado en el capítulo siguiente de la presente tesis.

⁴⁸ Cf. *ThH*, 12; *TE*, 20: «En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente».

⁴⁹ Los mencionados escritos corresponderán principalmente a bibliografía circundante a la obra *Teología de la Esperanza* que, a mi juicio, permiten comprender con mayor profundidad los planteamientos esbozados en dicha obra. Sobre todo, esta bibliografía selecta explica con detalle la comprensión de *futuro* del autor: Jürgen Moltmann, «Respuesta a la crítica de “Teología de la Esperanza”», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 192-197; Jürgen Moltmann, «Theology as Eschatology», en *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, ed. por Frederick Herzog (New York: Herder and Herder, 1970), 11-16; Jürgen Moltmann, «Introducción a la “Teología de la esperanza”», en *El experimento esperanza. Introducciones*, trad. por Santiago Vidal García y Rafael Velasco Beteta (Salamanca: Sígueme, 1976), 50-51; Jürgen Moltmann, «Orientaciones de la escatología», en *El futuro de la creación*, trad. por Jesús Rey Marcos (Salamanca: Sígueme, 1979), 46-49.

2. El contenido de la noción *Futuro de Cristo*

El *Futuro de Cristo* no es una noción secundaria de la teología escatológica temprana de Moltmann. No equivale a un mero complemento externo de la interpretación dialéctica entre la cruz y la resurrección, presente en su *Teología de la Esperanza*, sino que, junto con ella⁵⁰, forma parte esencial de su propuesta como idea central y directriz de su teología escatológica temprana. Dicha noción no se entiende sin el acontecimiento de la resurrección del Crucificado, en cuanto que este es el fundamento de la esperanza cristiana (la fe tiene el *prius*). A su vez, la realidad del Crucificado, que ha resucitado, no se interpreta adecuadamente sin *su* futuro⁵¹, el cual posibilita, desde la esperanza, una dilatación de la fe hacia el futuro prometido por Dios (la esperanza posee la *primacía*)⁵². Para sostener lo dicho, se expondrá el contenido inmediato de la noción *Futuro de Cristo* según la obra mencionada y algunos escritos circundantes a ella, que clarifican su delimitación conceptual.

⁵⁰ Cf. Richard Bauckham, «Jürgen Moltmann», en *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. por David F. Ford y Rachel Muers, 3.ª ed. (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005), 148-149: «The most important controlling theological idea in Moltmann's early work is his dialectical interpretation of the cross and the resurrection of Jesus, which is then subsumed into the particular form of trinitarianism that becomes the overarching theological principle of his later work. Moltmann's dialectic of cross and resurrection is an interpretation of the cross and resurrection together that underlies the arguments of both *Theology of Hope* and *The Crucified God*. [...] Moltmann's first two major books work in two complementary directions from this fundamental concept. In *Theology of Hope* the *resurrection* of the crucified Christ is understood in eschatological perspective and interpreted by the themes of dialectical promise, hope, and mission, while in *The Crucified God* the *cross* of the risen Christ is understood from the perspective of the theodicy problem and interpreted by the themes of dialectical love, suffering, and solidarity. [...] The dialectic of cross and resurrection gave Moltmann's theology a strongly Christological center in the particular history of Jesus and at the same time a universal direction. The resurrection as eschatological promise opens theology and the church to the whole world and to its future, while the cross as God's identification in love with the godless and the godforsaken requires solidarity with them on the part of theology and the church».

⁵¹ En ese sentido, como se pretende demostrar en este capítulo, no es posible catalogar la *Teología de la Esperanza* de Moltmann como una *teología de la resurrección* sin más, al modo de Wolf-Dieter Marsch y, en concordancia con él, A. Tarazono. Centrarse meramente en la resurrección, aún cuando, en opinión del tubingués, es el fundamento de la fe cristiana (*prius*), interpretaría equivocadamente al autor por no considerar seriamente la dimensión escatológica del Crucificado (*eschatologia crucis*) y su despliegue hacia el futuro escatológico de la promesa de Dios, en la venida futura de Cristo. Cf. Wolf-Dieter Marsch, «Para introducir: ¿A dónde? Hacia más allá de las alternativas», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 14; Tarazono, *El futuro trinitario...*, 122-123.

⁵² Cf. Bauckham, *The theology...*, 32: «*Theology of Hope* is as much a book about the resurrection of Jesus as it is a book about eschatology, since, for Moltmann, the resurrection is only properly understood in eschatological perspective, while eschatology is Christian only when it concerns the future of the risen Christ».

2.1. Delimitación de la noción *Futuro de Cristo* como parusía

En *Teología de la Esperanza*, la noción *Futuro de Cristo* es someramente desarrollada como tal en el capítulo III, pero aparece de manera transversal en toda la obra, dando cuenta de su contenido de manera suficiente⁵³. Moltmann identifica el *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*) con la *parusía* o venida futura, la cual es entendida por él como el «futuro que inaugura la vida en el tiempo, pues la vida en el tiempo es esperanza»⁵⁴; dicho de otro modo, parusía para el tubingués es el futuro venidero de Dios, anticipado en la

⁵³ La noción *Futuro de Cristo* aparece en la obra como *Zukunft Christi* 34 veces (*ThH*, 12. 15. 17. 76. 80. 126. 133. 139. 144. 146. 150. 174. 176. 177. 182. 184. 205. 206. 207. 208. 261. 264. 265), más una vez en el apéndice agregado en la tercera edición alemana (*ThH*, 332), cuyo contenido corresponde a un artículo del autor donde compara y contrasta la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch y su teología de la esperanza. Este término será el predominante en toda la obra y, de cierta manera, en su teología temprana. También el autor usa expresiones similares para referirse al futuro de Cristo como: *Zukunft Jesu Christi* (el futuro de Jesucristo), que aparece 6 veces (*ThH*, 50. 75. 77. 193. 207. 209), *Zukunft des auferstandenen [Christus]* (futuro de Cristo resucitado/futuro del resucitado), acentuando el acto de resurrección en la persona de Cristo crucificado, cuya presencia en la obra –con o sin *Christus*– es de unas 9 veces (*ThH*, 13. 73. 75. 77. 78. 184. 193. 260), más 2 veces en el apéndice (*ThH*, 316. 321) y *Zukunft der Herrschaft*, que aparece tanto de esa manera, para referirse al reinado de Cristo resucitado (sólo aparece una vez: *ThH*, 178), como *die universale Zukunft der Herrschaft des gekreuzigten Christus* (el futuro universal del reinado de Cristo crucificado), acentuando la identidad de Cristo como el Crucificado y su señorío escatológico (sólo aparece una vez: *ThH*, 176). Dentro de estas denominaciones, Moltmann integra algunas veces la característica *verheißenen, noch nicht erschienenen* (prometido, no aparecido aún)/ *die Verheißung der noch ausstehenden* (la promesa no llegada aún)/ *die noch nicht verwirklichte Zukunft der Verheißung* al concepto *Zukunft Christi*, lo cual indica su contenido promisorio y novedoso para la experiencia presente e histórica (*ThH*, 75. 80. 204). A su vez, la terminología del *Futuro de Cristo* no pretende, al menos en *Teología de la Esperanza*, marcar una unilateralidad cristológica, sino que se atisba dicho futuro con la venida de Dios y su reinado mediante las siguientes expresiones: [*verheißene/der universalen/zurechtbringenden*] *Zukunft Gottes* (futuro [prometido/universal/justo] de Dios), que aparece 16 veces en la obra (*ThH*, 81. 84. 106. 153. 155. 176. 183. 203. 240. 260. 267. 276. 300. 311. 312) y 4 veces en el apéndice (*ThH*, 316. 333. 334), para indicar la apertura e intrínseca relación del mundo y del ser humano, respecto al futuro escondido de Dios y su cualidad justificadora; y *Die Zukunft der Gottesherrschaft* (el futuro del reinado de Dios), que aparece una vez (*ThH*, 198). Y, por último, el autor relaciona el *Futuro de Cristo* con otros elementos subordinados a éste: *Zukunft der Auferstehung* (futuro de la resurrección), que aparece 2 veces en la obra (*ThH*, 148); *Zukunft der Gerechtigkeit* (futuro de la justicia), que aparece 2 veces en el cuerpo de la obra (*ThH*, 150. 186); *Zukunft der Geschichte* (futuro de la historia), cuyo uso refiere a la historia no como *historia universal* desde un punto de vista histórico-crítico, sino como aquella que surge de la promesa realizada por Dios, aparece 2 veces en la obra (*ThH*, 165. 271); *Zukunft der Erlösung* (futuro de la redención), proveniente de Cristo en cuanto *redentor* (*Erlöser*), aparece sólo 1 vez en la obra (*ThH*, 208); *Zukunft der Schrift* (el futuro de la Escritura), para referirse a la apertura de las Sagradas Escrituras hacia el cumplimiento futuro de las promesas (aparece 3 veces en la obra: *ThH*, 260. 261); *eschatologische/verheißener Zukunft der Wahrheit* (futuro escatológico/prometido de la verdad), cuya connotación radica en la veracidad del *eschatón* aún no acontecido en la historia, pero anticipado por la promesa (aparece 12 veces en la obra: *ThH*, 37. 43. 75. 82. 83. 155. 165. 265. 300); *Zukunft der [göttlichen] Verheißung* (futuro de la promesa [divina]) que aparece 4 veces en la obra: *ThH*, 90. 91. 99. 138. 204); y *Zukunft der Erde und des Menschen* (futuro de la tierra y del ser humano), cuyo sentido alude a la comprensión de la misión escatológica del cristianismo y su relevancia concreta para el mundo y el ser humano general (aparece sólo 1 vez en la obra: *ThH*, 308).

⁵⁴ *ThH*, 26: «Parusie Christi aber wird im Neuen Testament nur in Erwartungskategorien erfaßt, meint darum nicht praesentia Christi, sondern adventus Christi, und ist nicht seine ewige Gegenwart, die die Zeit zum Stillstand bringt, sondern seine „Zukunft“, wie die Adventslieder sagen, *die das Leben in der Zeit eröffnet, denn das Leben der Zeit ist Hoffnung*»; *TE*, 39. Lo subrayado en cursiva corresponde a lo citado en el cuerpo del texto.

persona de Cristo crucificado-resucitado, que posibilita la esperanza en la historia, orientándola hacia el cumplimiento de las promesas. Esta expresión *Zukunft Christi*, a pesar de ser extraña habitualmente para la cristología si no es leída desde una perspectiva histórico-escatológica⁵⁵, es la traducción alemana de *parusía de Cristo*, usada en la Biblia de Martín Lutero (†1546) y en los himnos religiosos correspondientes del Cantoral, cuyo autor es Paul Gerhardt (†1676), con el fin de manifestar el sentido cristológico originario del vocablo griego *παρουσία* y latino *adventus* en las Sagradas Escrituras: venida única y definitiva de Cristo y, por ende, de Dios y su reino⁵⁶.

Para el tubingués, quien recupera esta traducción, la venida futura de Cristo otorga radicalmente una novedad *en* el tiempo histórico, sin detenerlo ni extirparlo como lo absolutamente contrario. La *parusía* no es un acontecimiento meramente futuro, desligado de la realidad presente, sino que es *el* futuro anticipado que abre el horizonte de las posibilidades y expectativas en el presente para la vida, la justicia y la libertad, a partir de la esperanza suscitada por la resurrección del Crucificado. Y, con ello, inaugura y mueve la historia por dicha esperanza, de tal modo que, sin diluir la muerte, el sufrimiento y el pecado, los recibe como contradicción y acepta lo que todavía no es y *puede llegar a ser aún*, es decir, aquello correspondiente al recuerdo de las promesas y a la esperanza en el futuro abierto por el Resucitado⁵⁷. En este sentido, el aporte particular de Moltmann sobre la idea de *parusía* es la consolidación de la relación intrínseca entre el futuro escatológico del cumplimiento de las promesas y la persona de Jesucristo crucificado-resucitado como el fundamento de la esperanza cristiana, desde un paradigma de trascendencia basado en el futuro que adviene al presente como anticipación histórico-escatológica de las promesas divinas⁵⁸. Con ello, la propuesta de Moltmann en su obra se define como una

⁵⁵ Cf. Bonifacio Fernández García, «Cristo de Esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann» (tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985), 260.

⁵⁶ Esta aclaración terminológica no se encuentra en *Teología de la Esperanza*, sino que Moltmann lo explica en artículos posteriores al momento de distinguir el concepto *futuro*. Se profundizará el vocablo *adventus* respecto al concepto *futuro* en este capítulo más adelante. Cf. Moltmann, «Orientaciones...», 47; Jürgen Moltmann, *Experiencias de Dios*, trad. por Faustino Martínez Goñi (Salamanca: Sígueme, 1983), 56: «Para expresar la expectación de la *parusía* de Cristo y su reino, es sin duda poco feliz la traducción “nueva venida”. Presupone que Cristo ahora está fuera y que vendrá luego. Pero esto no corresponde a la experiencia de su presencia en el Espíritu. Por eso yo considero mejor la traducción de Lutero y de Paul Gerhardt: ellos hablaban del *futuro* de Jesucristo. Y esto supone ya su presencia». Aplica la crítica de Moltmann también a traducciones como *segunda venida* o *retorno de Cristo*.

⁵⁷ Cf. *ThH*, 26; *TE*, 39: «Este presente de la venidera *parusía* de Dios y de Cristo en las promesas del evangelio del crucificado no nos saca del tiempo, y tampoco detiene el tiempo, sino que inaugura tiempo y mueve historia, pues no consiste en un amortiguar el sufrimiento por lo que no es, sino en una recepción y aceptación –en recuerdo y esperanza– de lo que no existe».

⁵⁸ Cf. Jürgen Moltmann, «El futuro, nuevo paradigma de la trascendencia», en *El futuro de la creación*, trad. por Jesús Rey Marcos (Salamanca: Sígueme, 1979), 11-29.

*crisología en perspectiva escatológica*⁵⁹, cuya particularidad la distingue de las expectativas proféticas y apocalípticas, fundadas en las promesas veterotestamentarias, aunque no con una radical separación de aquellas por el lenguaje de promesa, aún vigente en el contenido del *Futuro de Cristo*⁶⁰.

La característica de la noción en cuanto parusía, por ende, no es el regreso de alguien que se ha ido, un presente temporal distinto del pasado y del futuro cronológicos, ni un futuro desligado de la historicidad del presente y del pasado⁶¹, sino que corresponde al futuro inaugurado y anticipado de Dios, abierto por la resurrección del Crucificado, que supone una presencia promisorias y pneumatológica en la historia⁶². Desde este aspecto, el teólogo tubingüés retoma el sentido lingüístico de *llegada inminente* (*bevorstehende Ankunft*)⁶³ y, además, integra el aporte teológico de Paul Schütz (†1985), quien considera la parusía como un *presente de lo que viene hacia nosotros* (*Gegenwart*

⁵⁹ La tesis doctoral de B. Fernández García es un ejemplo de investigación sobre la crisología en perspectiva escatológica de Moltmann, el cual no sólo se enfoca en la obra *Teología de la Esperanza*, sino que mira toda la teología temprana del tubingüés –fundamentalmente su *trilogía*– hasta su primera obra de las *contribuciones sistemáticas*, cuya temática es trinitaria. La referencia bibliográfica de dicha tesis se encuentra en la nota 55.

⁶⁰ Cf. *ThH*, 174-175; *TE*, 252: «La escatología cristiana se distingue tanto de la fe de promesa del Antiguo Testamento, como de la escatología profética y apocalíptica, por el hecho de ser escatología cristiana y hablar de “Cristo y de su futuro”. Está referida objetivamente a la persona de Jesús de Nazaret y al suceso de su resurrección, y habla del futuro que se halla establecido en esta persona y en ese acontecimiento. La escatología cristiana no investiga las posibilidades generales de futuro de la historia. Tampoco despliega las posibilidades generales del ser humano, orientado hacia lo futuro. Por ello hay que subrayar bien que la escatología cristiana es, en su núcleo, crisología en perspectiva escatológica».

⁶¹ La lectura de la comprensión de *parusía*, desde este punto señalado, puede dar lugar a la crítica sobre el descuido del Jesús histórico y su futuro en la noción *Futuro de Cristo*. J. Smolik observa que su desarrollo pudo integrar mayormente el contenido y significado teológico de la historicidad de Jesús, con el fin de acentuar la realidad del seguimiento e imitación de Cristo para una contribución más acentuada de la *teología crucis* y una antropología cristiana más clara. Cf. Josef Smolik, «Teología de la esperanza», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 177. No obstante, dicha crítica no debe olvidar que la mencionada noción incluye en sí misma la realidad histórica del Crucificado y, por ende, su historicidad, quien por la resurrección pasó a ser escatológicamente como el Venidero, sin dejar de ser el mismo que padeció en la cruz. El seguimiento abarca con anterioridad la realidad de la cruz y la nueva vida en la resurrección de Jesús, de las cuales son comprendidas en la misión cristiana y de ellas se atisban indicios sobre el misterio del ser humano en un sentido teológico. Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 207. En ese sentido, *Teología de la Esperanza* acentúa los fundamentos de la escatología cristiana, pero otorga primeras alusiones respecto a la historicidad del Crucificado, necesaria para sustentar la noción *Futuro de Cristo*, y, a su vez, expone algunas pistas para una antropología cristiana basada en la esperanza de la resurrección, como frutos consecuentes de la lectura desde el evento cristológico.

⁶² Si bien el carácter pneumatológico de la crisología en perspectiva escatológica de Moltmann es más nítida en *El camino de Jesucristo* (*Der Weg Jesu Christi*, 1989), no obstante no se puede negar la acentuación pneumatológica en *Teología de la Esperanza*, que será someramente desarrollado en este capítulo más adelante. Cf. Taranzano, *El futuro trinitario...*, 259.

⁶³ Cf. *ThH*, 207: «Parusie meint eigentlich nicht die Wiederkunft eines Fortgegangenen, sondern „bevorstehende Ankunft“»; *TE*, 295. El teólogo tubingüés concibe la parusía como *inminente llegada* en base al estudio de Albrecht Oepke, «παρουσία, πᾶρεμι», en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, *Ε–Πα*, ed. por Gerhard Friedrich Kittel y Geoffrey W. Bromiley (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1967), 858-871.

des auf uns Zukommenden)⁶⁴. Esta idea de *parusía* esclarece, desde ya, que no es un apartado extrínseco del evento cristológico, sino que corresponde íntimamente a ello, en la medida que el *Futuro de Cristo* es la venida futura del Resucitado-crucificado y surge como esperanza en/para la historia, anticipando el futuro nuevo y venidero de Dios, en el cual se cumplirán las promesas de justicia, de la resurrección de los muertos y del dominio del Crucificado.

En vista de lo anterior, la *parusía* se entiende como lo *nuevo* y lo *distinto* que acontece en la realidad presente:

La *parusía* de Cristo es algo distinto de la realidad experimentable ahora, de la realidad dada ahora. Trae algo nuevo con respecto a lo que ahora puede experimentarse. Por ello no está *totaliter* separada de la realidad que ahora puede experimentarse y vivirse, sino que, como futuro realmente ausente, actúa en el presente mediante las esperanzas despertadas y la resistencia suscitada. Mediante su promesa escatológica, el *eschaton* de la *parusía* de Cristo vuelve histórico el presente concreto, experimentable, en la interrupción del pasado y en la partida hacia lo que viene⁶⁵.

Las categorías de lo *nuevo* y lo *distinto* no recogen meramente la idea tradicional de un hecho aún-no-acontecido en el presente, ni de uno del cual es imposible experiencia alguna en la actualidad. Antes bien, reinterpretadas a partir de la caracterización básica de *parusía*, ambas categorías afirman el advenimiento de Cristo como anticipación novedosa y distinta en el/del presente experimentable, que actúa como esperanza en la promesa realizada y resistencia frente a la contradicción del mundo no-redimido. En ese sentido, lo *distinto* y lo *nuevo* de la *parusía* no se desvincula totalmente de la experiencia del presente, sino que acontece en ella como esperanza en el futuro venidero y actúa como horizonte promisorio para la resistencia en la historia presente.

⁶⁴ Paul Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1960), 78. Al contrastar la referencia indicada por Moltmann con la obra de Schütz, me he percatado de un posible error de paginación, por lo que no ha sido posible llegar a la cita textual señalada en *Teología de la Esperanza*. Cf. *ThH*, 207; *TE*, 295: «Parusía puede significar también presente, pero no un presente que mañana ha pasado ya, sino un presente que está necesariamente presente hoy y mañana». Ya en la misma *Introducción* de la obra de Schütz deja en claro que la *parusía* es un futuro que, a su vez, es presente, sin dejar de ser futuro, un futuro dinámico que llega de frente y suscita esperanza, lo cual concuerda con lo que Moltmann comprende como *parusía de Cristo* a partir del sentido neotestamentario. Cf. Schütz, *Parusia...*, 10.

⁶⁵ *ThH*, 207: «Die Parusie Christi ist etwas anderes als jetzt erfahrene, jetzt gegebene Wirklichkeit. Sie bringt gegenüber dem jetzt Erfahrbaren etwas Neues. Darum ist sie aber nicht von der jetzt erfahrbaren und zu lebenden Wirklichkeit totaliter getrennt, sondern wirkt als real ausstehende Zukunft durch erweckte Hoffnungen und aufgerichteten Widerstand in die Gegenwart hinein. Das Eschaton der Parusie Christi macht durch eschatologische Verheißung die jeweilige, erfahrbare Gegenwart geschichtlich im Abbruch des Vergangenen und im Aufbruch zum Kommenden»; *TE*, 295-296.

El teólogo tubingués señala sobre todo que el *Futuro de Cristo*, al ser identificado como parusía, es una *revelación de Dios*. En efecto, el concepto moltmanniano de revelación, a diferencia de Karl Barth (†1968) y Walter Kreck (†2002)⁶⁶, no se entiende como un mero *desvelamiento (Entfüllung)* o repetición de lo ya acontecido históricamente para el conocimiento humano, sino más bien como un *cumplimiento (Erfüllung)* de lo que no ha tenido lugar aún, pero que tiene un carácter manifiesto, universal y omniabarcante⁶⁷. En su tercera obra mayor, *La Iglesia, fuerza del Espíritu (Kirche in der Kraft des Geistes, 1975)*, Moltmann profundiza sobre el *cumplimiento* que trae la parusía, cuya realidad no puede ser un acontecimiento narrado al no ser del pasado, sino más bien es aguardado y anticipado en la esperanza fundada por la resurrección del Crucificado. Dichas anticipaciones tienen su sentido, en la medida que son comprendidas a partir de la dinámica de la provisionalidad que posee la realidad presente, en contraste con la definitividad escatológica de la venida de Dios⁶⁸. En este sentido, lo *nuevo* y lo *distinto* del cumplimiento no es diferente –en este caso– que la realización anticipada de las posibilidades y expectativas, que otorga el *Futuro de Cristo* resucitado al presente provisional respecto a la orientación escatológica hacia el futuro, trayendo consigo la resurrección de entre los muertos y la totalidad del nuevo ser en la consumación escatológica⁶⁹.

⁶⁶ Cf. *ThH*, 207-208; *TE*, 296.

⁶⁷ Cf. *ThH*, 208; *TE*, 297: «¿Qué es, pues, lo que el futuro de Cristo trae? No simple repetición, y no sólo desvelamiento de su historia, sino algo que hasta ahora no ha acontecido todavía mediante Cristo. La expectación cristiana no se dirige a nadie más que al Cristo llegado, pero aguarda de él algo nuevo, algo no acontecido hasta ahora: aguarda el cumplimiento de la prometida justicia divina en todo, el cumplimiento de la resurrección de los muertos prometida en su resurrección, el cumplimiento del dominio del crucificado sobre todo, prometido en su exaltación». Sobre el concepto de *revelación* en perspectiva escatológica, se desarrollará en el capítulo siguiente al interpretarlo desde la categoría *promesa*.

⁶⁸ Cf. Jürgen Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, trad. por Emilio Saura (Salamanca: Sígueme, 1977), 163-164. El carácter *provisional* de la realidad presente, vista desde la esperanza en el *Futuro de Cristo*, sólo aparecerá como atisbos en este capítulo. No obstante, se pretende profundizar, de acuerdo a lo que aparece en *Teología de la Esperanza* y otros escritos circundantes a ella, más adelante.

⁶⁹ Cf. *ThH*, 209; *TE*, 298: «El alfa y la omega son ciertamente lo mismo en lo que se refiere a la persona: “Yo soy el alfa y la omega” (Apoc 1, 8). Pero no son lo mismo en lo que se refiere a la realidad del acontecer, “pues todavía no ha aparecido lo que seremos” (1 Jn 3, 2), y “lo primero” no ha pasado todavía, y tampoco “todo” se ha hecho nuevo. Así, pues, hay que aguardar como el “futuro de Cristo”, entonces no se le aguarda de algo nuevo o distinto. Lo que el futuro trae, eso se ha vuelto confiadamente esperable “de una vez por todas” en virtud del acontecimiento de la resurrección del crucificado». A mi parecer, con esta referencia de la interpretación del pasaje de Apocalipsis, que corresponde al cierre del capítulo nuclear de su *Teología de la Esperanza*, Moltmann no está refiriéndose a una separación de acontecimientos que tienen lugar a través de Cristo, otorgándole una identidad eterna, sino que apuntará más bien a un tardío axioma usado por Moltmann, *Im Ende-der Anfang* (Al final, el comienzo), que fue inspirado por un poema de T. S. Eliot. En ese sentido, por un lado, la interpretación de Ap 1,8 apunta a la identificación del final y el principio en Jesús, no en un sentido del eterno retorno, sino como el nuevo comienzo (la vida eterna de la resurrección), que surge del final (la crucifixión y la muerte). Es la resurrección de Cristo el nuevo comienzo de la vida eterna, que acontece como novedad en el hoy y ahora, cuya expectación veterotestamentaria se proyectaba

Con esta caracterización básica del *Futuro de Cristo*, Moltmann deja entrever no sólo una comprensión temporal de la noción aludida, sino también el modo de actuación de Dios en la historia, ambas determinadas por un concepto particular de *futuro*. Sin embargo, la obra no clarifica el sentido y significado subyacente de este concepto al presentar la noción *Futuro de Cristo*. Será después de la publicación de *Teología de la Esperanza* que el tubingüés dará cuenta de dicha comprensión de *futuro*. En su artículo titulado *Orientaciones de la escatología*, publicado originalmente en 1966 por la revista *Verkündigung und Forschung*⁷⁰; su *Respuesta a la crítica de «Teología de la esperanza»*, publicada un año después junto con otros escritos de diversos teólogos que comentan la obra del tubingüés; su artículo titulado como *Theology as Eschatology* y su conferencia titulada *Introducción a la «Teología de la esperanza»*, ambas publicadas en 1970, señalan una distinción conceptual de *futuro* dentro de la palabra alemana *Zukunft*, de acuerdo a dos vocablos latinos subyacentes (*futurum* y *adventus*)⁷¹. Esto permite una agudización

hacia el final de los tiempos. Y, por otro lado, la alusión a 1 Jn 3, 2 refiere, en un sentido cósmico, a la promesa de una *nova creatio* como el nuevo comienzo de la vida eterna de toda la creación, que aparece como esperanza y promesa en la resurrección del Crucificado, y del cual surgirá de la libertad del Dios venidero, quien vendrá a reconciliar todas las cosas en el *futuro de su Hijo*. Es, por ello, que el tubingüés señala, al principio de su *Teología de la Esperanza*: «Pero si, merced a la resurrección, el Cristo crucificado posee un futuro, esto significa, inversamente que todos los enunciados y juicios acerca de Cristo tienen que decir a la vez algo sobre el futuro que hay que aguardar de él [...]. Todos los predicados adjudicados a Cristo dicen no sólo quién fue y quién es, sino que implican afirmaciones acerca de quién será y qué hay que aguardar de él. Todos esos predicados afirman: “El es nuestra esperanza” (Col 1, 27). En la medida en que, de este modo, tales predicados anuncian al mundo, en promesas, el futuro de Cristo, insertan la fe en éste en la esperanza en su futuro no sobrevenido aún. Las afirmaciones de la proemsa que nos hablan de esperanza se anticipan al futuro. El futuro oculto se anuncia ya en las promesas, y a través de la esperanza despertada influye en el presente». *ThH*, 13; *TE*, 22. Cf. Moltmann, *A broad place...*, 105; Law, «The Future of Jesus Christ...», 168.

⁷⁰ Jürgen Moltmann, «Richtungen der Eschatologie», *Verkündigung und Forschung* 2 (1966): 100-124. Posteriormente publicado por Moltmann en un libro titulado *El futuro de la creación (Zukunft der Schöpfung)* en 1977, como continuación de *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas (Perspektiven der Theologie)*, 1968, que reúne diversos artículos suyos. Cf. Moltmann, «Orientaciones...», 31-59.

⁷¹ La primera aclaración de la comprensión de futuro, por parte del autor, se encuentra en Jürgen Moltmann, «Die Zukunft Christi. Kommt Jesus Wieder?», *Radius* 1 (1966): 6-13 (sin acceso digital o impreso). Para Moltmann, Emil Brunner (†1966) ha sido el primer teólogo cristiano en hacer referencia a la distinción entre *futurum* y *adventus* en la historia de la lingüística dentro de una obra teológica, que más tarde fue asumido por Arthur Rich (†1992) y Gerhard Sauter. De ahí que esta distinción comienza a aparecer con transversalidad en otros escritos de su autoría, con su respectiva explicación distintiva. Estos tres artículos escogidos recogen las aclaraciones pertinentes al concepto *futuro* en *Teología de la Esperanza* y tienen la clara ventaja de ser escritos tanto cercanos a la publicación de la obra mencionada, como de ser aclaratorios de algunos temas abordados en la misma y no desarrollados en profundidad. Para revisar la referencia completa de estos cuatro artículos, véase la nota 49. Posteriormente, se repetirá una breve exposición de esta distinción en algunas obras: Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu...*, 162; Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, trad. por Víctor Martínez de Lopera (Salamanca: Sígueme, 1987), 146-149; Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, 2.ª ed., trad. por Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1993), 427; Jürgen Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, trad. por Constantino Ruiz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 2004), 50-52.

del pensamiento escatológico de Moltmann, que evita cualquier ambigüedad conceptual al abordar la noción *Futuro de Cristo*⁷².

Por un lado, el vocablo latino *futurum* refiere al devenir, a *lo que será y dejará de ser*, al futuro desarrollado a partir del pasado y del presente y, por ende, al futuro calculable en su posibilidad y probabilidad⁷³. Es un futuro que surge como resultado de la realización de una potencia primordial⁷⁴, es decir, de las posibilidades inmanentes del mundo, provenientes del eterno proceso del ser, hacer y generar⁷⁵: «El futuro es la extensión temporal del ente»⁷⁶. Moltmann, de acuerdo a la comprensión materialista de Ernst Bloch (†1977) sobre el futuro en cuanto todavía-no-ser, reconoce este futuro (*futurum*) como una forma en el proceso del devenir de la *physis*, en cuanto seno materno eternamente fértil del ser: «Physis es lo engendrador, el seno de la divinidad materna [...]. El pro-ceso de la physis observa en ello un significado doble: la physis-materia puede ser representada en imágenes míticas como mater, pero también como moloch. Da a luz y devora a todas sus criaturas»⁷⁷. Esta comprensión predomina comúnmente en el término *futuro*, ya que considera en sí misma la experiencia general de la inevitable transitoriedad del futuro (*lo que será*) hacia el pasado permanentemente (*lo que dejó de ser*)⁷⁸. Por ello, el método utilizado para el análisis de la realidad, correspondiente al *futurum*, es la *extrapolación*, propio de la futurología científica⁷⁹, puesto que, en la medida de lo posible, este futuro puede conocerse mediante predicciones basadas en los factores y procesos del pasado y del presente⁸⁰. En vista de lo anterior, Moltmann se distancia críticamente de este futuro en cuanto *futurum*, asociada con la ontología del todavía-no-ser de Bloch, puesto que, sumergido en las tendencias del proceso de la *physis* (el devenir y la

⁷² Cf. Law, «The Future of Jesus Christ...», 170. Con esta agudización respecto a la comprensión de *futuro*, es posible otorgar un paralelo crítico con la idea materialista de *futuro* de Bloch.

⁷³ Moltmann, «Orientaciones...», 48; Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 193; Moltmann, «Introducción...», 50; Moltmann, *La venida de Dios...*, 50.

⁷⁴ Moltmann, «Theology as Eschatology», 12; Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 193.

⁷⁵ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 193.

⁷⁶ Moltmann, «Orientaciones...», 48.

⁷⁷ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 193. Cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 12; Moltmann, *La venida de Dios...*, 50.

⁷⁸ Cf. Law, «The Future of Jesus Christ...», 170.

⁷⁹ En ese sentido, *extrapolación* puede entenderse como «la deducción de las líneas de desarrollo del pasado y del presente hacia el futuro, suponiendo que todo discurre en adelante lo mismo que hasta ahora [...]. En el fondo la extrapolación no es en absoluto un conocimiento del futuro, sino la prosecución y confirmación del presente dentro del futuro. Entiende el futuro como el presente extrapolado y prolongado, con lo cual destroza al futuro en su condición de tal. Este dominio del presente sobre el futuro sólo interesa a los que poseen y dominan el presente». Cf. Jürgen Moltmann, «Métodos de la escatología», en *El futuro de la creación*, trad. por Jesús Rey Marcos (Salamanca: Sígueme, 1979), 63-64. Con ello, Moltmann aclara la comprensión de *futurum* como concepto asociado al progreso socioeconómico, a la planificación y a la estadística.

⁸⁰ Moltmann, «Theology as Eschatology», 14.

transitoriedad), no produce nada sorprendentemente nuevo ni radicalmente transformador⁸¹. En ese sentido, el *futurum* no puede corresponder al contenido nuclear de la escatología, a saber, el *Futuro de Cristo resucitado*: «no ofrece motivo especial para la esperanza, porque el pasado es predominante, ya que lo que todavía no es, llegará alguna vez a no ser ya»⁸².

Por otro lado, el vocablo latino *adventus* designa un advenimiento de aquello definitivo que *viene* al presente, aquello que se espera de la venida de Dios⁸³. Dado que Moltmann, en su *Teología de la Esperanza*, desarrolla el futuro del Resucitado como contenido nuclear de la escatología cristiana, el vocablo *adventus* es el más apropiado para clarificar la noción *Zukunft Christi*. En efecto, dicha voz latina es una traducción equivalente del vocablo griego *parousía* (παρουσία), en el cual se articula la expectativa mesiánica del advenimiento de Cristo por parte de los profetas y apóstoles⁸⁴. Ya el vocablo latino *adventus*, utilizado por la Iglesia y conservado por siglos, hace referencia a la llegada (*Ankunft*) futura de Cristo⁸⁵ como algo nuevo y distinto que no existía ni existe todavía, propio de un acontecimiento futuro⁸⁶. En ese sentido, es acertada la afirmación del teólogo tubingüés respecto a la *parousía*:

Dicha palabra no se emplea nunca para aludir a la venida de Cristo que ha tenido ya lugar “en la carne de pecado”; es decir, nunca se la afirma por respecto al Jesús histórico, sino para referirse a la llegada del glorificado, aún no acaecida, que vendrá en plenitud de su poder mesiánico para dar fin a la historia. Parusía nunca tiene, pues, el sentido de “regreso”, sino alude al futuro de Jesucristo, en el que éste hará valer sus derechos sobre todas las cosas⁸⁷.

Moltmann ha sido preciso en señalar que el vocablo *parousía* corresponde etimológicamente a la llegada de personas y eventos, como un gobernante o de los dioses

⁸¹ *Ibíd.*, 15.

⁸² Moltmann, *La venida de Dios...*, 50.

⁸³ En este sentido, Moltmann señala la diferencia de comprensión de la eternidad divina del Dios neotestamentario, en contraste con la idea griega de la eternidad de los dioses, a partir de la cita bíblica de Ap 1, 4: «χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἦν καὶ τοῦ ἐρχόμενου» («Gracia y paz a ustedes de parte de “Aquel que era, que es y que ha de venir”»). En lugar de la forma verbal futura del ser, se encuentra el presente apodíctico del verbo venir, dejando fuera el concepto ontológico de eternidad y transformando decisivamente la concepción materialista del tiempo desde el futuro como *lo que ha de venir*. Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 198.

⁸⁴ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 193; Moltmann, «Theology as Eschatology», 12.

⁸⁵ Cf. Hölscher, *El descubrimiento...*, 15-36.

⁸⁶ Cf. Moltmann, «Orientaciones...», 47; Law, «The Future of Jesus Christ...», 172: «Significantly, therefore, it does not depend on the possibilities inherent in creation, but arrives out of the possibilities of God. It can thus be a future for which not even its possibility exists by the standard present reality. And this means that it can bring forth the radically new (*novum*) and unexpected».

⁸⁷ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 194. Cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 12; Moltmann, *Dios en la creación...*, 147.

en lugares y tiempos sagrados, del cual se nutre el uso neotestamentario al interpretar la *parousia* como la venida futura de Cristo en gloria en la teología paulina. Esta comprensión del vocablo griego tiene sus raíces en la tradición judía y su expectación concerniente a la venida definitiva de Dios. Con ello, se distingue la *parusia* como la *venida futura del Mesías en gloria* –en la medida que se adhiere, con el adjetivo *futura*, la nota mesiánica de la esperanza– respecto de la encarnación y la resurrección de Jesús, las cuales no son consideradas *parusias* en el lenguaje neotestamentario⁸⁸. Ahora bien, si el vocablo *adventus* es el apropiado para esclarecer la noción *Zukunft Christi*, ello significa que la idea moltmanniana de futuro no corresponde, en primera instancia, a las realizaciones de las posibilidades inmanentes del mundo, que surgen de las proyecciones del presente y del pasado hacia el futuro (*futurum*). El *adventus* no surge ontológicamente de la *physis*, al modo del *futurum* blochiano, sino más bien corresponde a la venida futura de Dios, el cual no se concibe del devenir del mundo, sino que es la promesa esperada por el ser humano y el mundo históricamente. Por ello, el método de la extrapolación del *futurum* es inapropiada para este vocablo⁸⁹. Más bien, para Moltmann este futuro de Dios (*adventus Dei*) sólo puede ser conocido por la *anticipación* histórico-escatológica, en la medida que el anuncio profético de su venida (*Kommen*) la sitúe como algo nuevo y distinto⁹⁰. En la medida que el Dios venidero, desde un plano gnoseológico y ontológico, anticipa históricamente su futuro (*vorwegibt*: pre-regalar ese futuro), el ser humano tiene la posibilidad y el deber de anticipar ese futuro de Dios (*vorwegnehmen*: pre-arrebatarse

⁸⁸ Cf. Moltmann, *La venida de Dios...*, 51: «Aunque la *parousia* significa llegada, Lutero estuvo acertado al traducir este término por *Zukunft Christi*, el futuro –o más bien la futura venida– de Cristo. De esta manera introdujo en el término la nota mesiánica de la esperanza. La traducción de *parousia* por “nueva venida” o “segunda venida” es errónea, porque presupone una ausencia temporal»; Ruíz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 124s; Inzulza, «The Parousia: A suitable Symbol...», 117s.

⁸⁹ Para Moltmann, la extrapolación no puede ser el método para entender la escatología cristiana. Esta es la crítica que el teólogo tubingués realiza a la tesis de Hendrikus Berkhof de que «el futuro es extrapolación de lo que, ya ahora, ha sido otorgado en Cristo y en el Espíritu», con la cual esclarece la escatología como, «en el más positivo sentido de la palabra, pro-yección: proyección amplificada sobre la pantalla de la eternidad, en virtud de lo que ya hoy nos es regalado por Dios. Esta proyección puede realizarse al hilo de diversas palabras claves, tales como regreso, resurrección, juicio, vida eterna». Cf. Hendrikus Berkhof, «Sobre el método de la escatología», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 154 (tesis citada); 157 (cita sobre definición de escatología). Tales observaciones de H. Berkhof resuenan críticamente sobre su lectura de *Teología de la Esperanza*. Cf. Berkhof, «Sobre el método de la escatología», 154-155; Hendrikus Berkhof, «Teología de la esperanza», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 161-163.

⁹⁰ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 194; Moltmann, «Theology as Eschatology», 14: «The Old Testament prophets do not extrapolate a *futurum* from the bowels of the present and the past, but they bring the future of God as judgment and salvation into the present in the form of the word. The New Testament prophets reveal according to 2 Corinthians not the future out of the trends of the present, but look from the future into the present, that is, from the “judgment seat of Christ,” the future of the world judge, into the hidden of the present, and reveal the present».

dicho futuro) en el conocimiento y en la acción, comprendiendo así lo escatológico históricamente y concibiendo la historia escatológicamente: «La *anticipación* no se contenta con el presente, pero tampoco se coloca en el lugar de la consumación. Es el “ya ahora” inserto en el “aún no”»⁹¹. En este sentido, el futuro en cuanto *adventus* no se entiende desde la proyección o extrapolación del presente, a partir de las experiencias actuales e históricas posibles, sino que tiene su fundamento real en la promesa realizada por Dios, la cual anticipa como don su futuro escatológico de manera histórica. De tal modo, el ser humano puede y debe *pre-arrebatarse* históricamente dicho futuro *pre-regalado*, tomando parte gnoseológica y éticamente de la historia de la liberación escatológica del Dios venidero⁹².

A pesar de la diferencia lingüístico-teológica supuesta en los vocablos latinos *futurum* y *adventus*, el término *Zukunft* comprende las dos tradiciones mencionadas en la praxis del actuar histórico⁹³, de acuerdo a su correlación entre la planificación y la esperanza. La planificación, por el método de la extrapolación, se orientan a la prevención del futuro (*futurum*), de sus posibilidades técnico-científicas y de sus posibles amenazas por la crisis, mediante sistemas deterministas, probabilísticos o de simulación y juegos de planificación⁹⁴. Este *futurum* planificado es el que da nuevas apariciones de la *physis*, condicionada en su posibilidad de la producción y evolución a partir del presente y del pasado⁹⁵. Esta planificación asume la expectación del ser humano frente al devenir, con la cual surge la necesidad de tomar medidas para su adaptación a las nuevas situaciones, positivas o negativas (ej.: pronósticos futuroológicos negativos que conllevan al *self-destroying prophecy*), como también evolucionar de una forma determinada de acuerdo a las medidas tomadas⁹⁶. Detrás de cada planificación del futuro (*lo que será y dejará de*

⁹¹ Cf. Moltmann, «Métodos...», 67-68. Para una síntesis moltmanniana del método de anticipación en cuanto *prolepsis* en la filosofía y en los dos testamentos, véase las páginas anteriores a lo citado.

⁹² Cf. Moltmann, «Introducción...», 51: «Esperamos una felicidad futura, pero sentimos miedo de la muerte venidera. Los niños esperan con ilusión y alegría las fiestas navideñas, y nosotros denominamos adviento al tiempo de expectación y preparación de dichas fiestas. Lo que ha de venir proyecta sus sombras hacia el presente, influyendo en él gracias a la esperanza que despierta y al miedo que provoca».

⁹³ A partir de la Edad Moderna, con el concepto alemán *Zukunft* une los dos vocablos latinos *futurum* y *adventus*. Inicialmente, en la Baja Edad Media, el vocablo *futurum* no se utilizaba como sustantivo (*Zukunft*), sino como adjetivo (*zukünftig*) en la medida de ser un recurso lingüístico, debido a que no existía en las lenguas germánicas un concepto temporal de *futuro*. Incluso, en los primeros momentos de adecuación del alemán a las expresiones latinas, se conformaba con el infinitivo del verbo conjugado y el auxiliar *werden* (devenir, llegar a ser). Otros términos de la lengua alemana que siguieron para el uso de un concepto espacio-temporal de futuro son *Zeitraum* (espacio de tiempo para *spatium*) y *Augenblick* (para *momentum*). Cf. Hölscher, *El descubrimiento...*, 36-37.

⁹⁴ Cf. Jürgen Moltmann, «Esperanza y planificación», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 420-421.

⁹⁵ Moltmann, «Theology as Eschatology», 15.

⁹⁶ Moltmann, «Esperanza y planificación», 420-421.

ser), yace la pregunta por el deseo, la espera y la búsqueda de los seres humanos, cuyo reverso es la pregunta por el sufrimiento, la insatisfacción y la nostalgia. No obstante, al momento del cese de aquello que se pregunta, «el futuro pierde su sentido, y lo mismo la planificación»⁹⁷. En cambio, la esperanza en el porvenir (*adventus*), por el método de la anticipación, refiere a la actitud humana frente a lo irregulable, a un futuro de otro que pone en disposición mediante una promesa, presuponiendo siempre la diferencia y la libertad interhumana⁹⁸. Ese futuro, principalmente nuevo y radicalmente transformador, abre una nueva dimensión vital, libertad y campo de acción posible para toda serie de planificaciones; por ende, la esperanza no aguarda pasivamente un futuro, sin conocer nada, ni caer en un fatalismo ni un irracionalismo⁹⁹. En este sentido, la planificación y la esperanza del futuro se diferencian por la *otredad novedosa* del futuro frente a lo conocido en el presente, cuya comprensión no se halla en el destino (*factum*) ni en la casualidad (*contingentia*), puesto que «“futuro” significa “posibilidad” en el aspecto ontológico y “libertad” en el aspecto antropológico»¹⁰⁰.

Ahora bien, cuando las planificaciones basadas en extrapolaciones (es decir, *aquello que uno puede hacer*) se vinculan mutuamente con las esperanzas basadas en las anticipaciones (es decir, *aquello que uno espera*), surge como resultado una acción histórica y concreta con sentido ético-social que posee el carácter de *novedad (novum)*¹⁰¹. En palabras de Moltmann, «si el futuro tiene un sentido para el hombre, no es por lo que este futuro pueda significar de incalculable e indisponible, sino por lo que pueda ofrecer de nuevo»¹⁰². En ese sentido, lo *nuevo* del futuro impulsa a la planificación a explorar, antes de cualquier toma de medidas preventivas, las posibilidades de la nueva realidad aún extraña al presente, y despierta a la esperanza que, a su vez, entra en contradicción con la experiencia del sufrimiento y la insatisfacción del presente¹⁰³. De acuerdo a lo dicho respecto a la diferencia entre *futurum* y *adventus*, la planificación corresponde a lo

⁹⁷ *Ibid.*, 422.

⁹⁸ *Ibid.*, 422-423.

⁹⁹ *Ibid.*, 423.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 424.

¹⁰¹ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 195; Moltmann, «Esperanza y planificación», 423-424.

¹⁰² Moltmann, «Esperanza y planificación», 424: Contrario a la casualidad y al destino, desconectados de la planificación y, por ende, factores que no otorgan sentido al ser humano, «lo “nuevo” del futuro se halla justamente en la línea fronteriza que separa lo posible de lo imposible. Surge algo “nuevo” cuando se convierte en posible algo que hasta ahora había sido imposible; cuando se piensa algo que hasta ahora no había sido pensado; cuando se descubre y se encuentra algo que hasta ahora no había sido encontrado. En este sentido, lo “nuevo” significa apertura de posibilidades, condición del futuro, hallazgo de la libertad”».

¹⁰³ *Ibid.*, 424-425.

primero y la esperanza a lo segundo, ambas correlacionadas por lo *nuevo (novum)*¹⁰⁴, indicando que la comprensión de *anticipación (adventus)*, en el término alemán *Zukunft* según la teología escatológica temprana de Moltmann, no se desliga totalmente de la *planificación (futurum)*, sino que, al distinguirla, primoriza escatológicamente la primera por sobre la segunda históricamente. Ello se manifiesta en la promesa realizada que *anticipa* la venida de Dios y otorga las posibilidades y expectativas histórico-escatológicas hacia el futuro venidero, fundamentalmente desde el acontecimiento de la crucifixión y resurrección de Cristo, que posibilitan una acción histórica con sentido ético-social (*futurum subordinado al adventus*)¹⁰⁵. La esperanza en el futuro del Resucitado, por ende, no es una esperanza yuxtapuesta a la historia, en la medida que se sitúa en el lugar de la consumación, sino más bien impulsa promisoriamente desde el acontecimiento cristológico las posibilidades y expectativas históricas que traen novedad escatológica aún no consumada en el presente.

En definitiva, este marco lingüístico y teológico supuesto en la noción *Futuro de Cristo* es lo que esclarece su comprensión como *parusía*, cuya realidad no es datada ni calculable por la experiencia presente, debido a su carácter novedoso y distinto a ella, como también por la provisionalidad de dicha experiencia que adquiere en vista al futuro venidero. Pero que, a su vez, su presencia anticipada por la resurrección de Cristo no sólo depende absolutamente de la libertad divina y su autocomunicación en la historia, sino también impulsa las posibilidades y expectativas históricas hacia una acción ético-social que, distinguiéndose, apropia las mismas planificaciones históricas acordes a las promesas divinas de justicia, vida y libertad, generando una confianza esperanza y

¹⁰⁴ Para una profundización de la categoría *novum* desde la perspectiva moltmanniana, véase Jürgen Moltmann, «La categoría “novum” en la teología cristiana», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 287-311. Una buena síntesis de las características típicas de la categoría *novum* tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento, se encuentran en Moltmann, *La venida de Dios...*, 52-55.

¹⁰⁵ En *Teología de la Esperanza*, Moltmann utiliza no sólo el término *Antizipation(en)* (9 veces: *ThH*, 20. 77. 80. 163. 173. 224. 247. 250. 303; *TE*, 32. 112. 117. 237. 250. 318. 349. 352. 424) para hablar de la anticipación escatológica, sino también otros derivados que otorgan un matiz particular al pensamiento escatológico del tubingüés: *Vorgriffe(n)* (3 veces: *ThH*, 30. 259. 260; *TE*, 44. 365. 366) y *vorgreifende(n/r)* (3 veces: *ThH*, 16. 28. 184; *TE*, 26. 41. 265), aplicado a la esperanza que se anticipa, se adelanta, y que determina el conocimiento de la fe como anticipador, provisional y fragmentario –que tiende a ir más allá de sí mismo en cuanto conocimiento– del futuro de Cristo. También se consideran los términos *vorauswirft* (2 veces: *ThH*, 128. 275; *TE*, 185. 386) y *vorausentworfenen* (*ThH*, 128; *TE*, 185), que otorgan una comprensión de *proyección hacia adelante*, de *pre-arrojar*, del mismo acontecimiento de la crucifixión y resurrección de Jesús por parte de YHVH, el cual, sobre un acontecimiento particular, se vuelve universal merced al horizonte escatológico universal, ya *pre-diseñado* en un sentido promisorio, que el mismo acontecimiento como tal *proyecta anticipadamente*.

orientando histórico-escatológicamente al ser humano y al mundo hacia el futuro de Dios en cuanto cumplimiento de las promesas¹⁰⁶.

2.2. Tres contenidos promisorios de la noción *Futuro de Cristo*

Ahora bien, la noción *Futuro de Cristo* no se comprende en su cabalidad si no se considera su contenido promisorio, cuya figura escatológica, con matices de las expectativas veterotestamentarias, se encuentra determinada por el acontecimiento de Jesús crucificado-resucitado¹⁰⁷: «El futuro de Cristo que aguardamos sólo puede expresarse en promesas que muestran, anticipan y sacan a luz lo que en él y en su historia se halla oculto y depositado»¹⁰⁸. El contenido *material* de la promesa, que posee dicha noción, se sistematiza para el teólogo tubingués en tres conceptos íntimamente relacionados: la justicia, la vida y el Reino de Dios¹⁰⁹.

2.2.1. El futuro de la justicia

El primer concepto que introduce al contenido de la noción es *justicia (Gerechtigkeit)*. Para Moltmann, la promesa de justicia es una expresión de fidelidad divina a la comunión con el ser humano y toda la creación, con la que pone en orden lo que se ha separado de él, perdona lo negado rebeldemente a su derecho y, finalmente, ordena lo que parece una arbitrariedad o impotencia de Dios en un mundo no-redimido¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cf. Taranzano, *El futuro trinitario...*, 120.

¹⁰⁷ Cf. *ThH*, 184; *TE*, 265.

¹⁰⁸ *ThH*, 184: «Die zu erwartende Zukunft Christi ist nur aussagbar in Verheißungen, die das in ihm und seiner Geschichte Verborgene und Angelegte im Vorschein und Vorweisherausholen und zutage bringen»; *TE*, 265.

¹⁰⁹ Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 52.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 52-53. El concepto *mundo no-redimido (unerlösten Welt)*, como también *mundo sin Dios (gottlosen Welt)* y *mundo abandonado por Dios (gottverlassenen Welt)*, en Moltmann, alude a la percepción continua de la omniabarcante contradicción entre la experiencia de la realidad presente –afectada por el sufrimiento, la opresión, la muerte y el mal–, los cuales se plasman en la cruz de Cristo, y la esperanza en el futuro definitivo de la promesa divina, cuya garantía reside en la resurrección del Crucificado. Dicha percepción sólo es posible desde la conciencia de la misión, propia del creyente por encargo divino, en el mismo mundo (*Welt*) experimentado como historia, el cual es modificable por todo lo posible para Dios y abierto a lo nuevo, dado por el futuro de la promesa, a saber, la resurrección de los muertos y la nueva creación. En este sentido, se pueden reconocer dos puntos a resaltar, que serán cruciales para el entendimiento del concepto *mundo* en *Teología de la Esperanza*. El primero refiere a excluir en Moltmann cualquier comprensión de un pesimismo craso o un docetismo creacional (*einen Doketismus in der Schöpfungstheorie*, concepto usado por Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. 2, trad. por Gilberto Canal Marcos (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996), 63 [numeración crítica: 77]), que desconozca al mundo como creación positiva de Dios. No obstante, esta visión positiva de *mundo* en el tubingués también es crítica, en la medida que la esperanza, en vista a los efectos del pecado en el mundo,

Con las apreciaciones del exégeta Gerhard von Rad (†1971), quien señala que la justicia de Dios es, para Israel, la síntesis de la relación justa entre Dios y el ser humano, entre seres humanos y éstos con toda la creación¹¹¹, el teólogo sistemático sitúa la promesa de justicia como un concepto de alcance universal que posibilita, como prototipo, una escatología inclusiva y expectante del futuro que trae el nuevo ser para todas las cosas¹¹². En palabras del tubingués, «la justicia de Dios no se refiere sólo a un nuevo orden de lo existente, sino a un nuevo fundamento del existir humano y a un nuevo derecho de vida de la creación en cuanto tal. Y así, con la llegada de la justicia de Dios pueda aguardarse también una nueva creación»¹¹³. En este sentido, se comprende el término *derecho* (*Recht*) en el acontecimiento de la justificación: la abstención del impío de estar ante Dios y someterse a su juicio y, a la inversa, la conquista del derecho de Dios en la creación que posibilita una nueva existencia (*nova creatio*). Con ello, la perspectiva moltmanniana sobre la justicia de Dios, en el Antiguo Testamento, subraya la novedad absoluta que otorga la promesa de la justicia divina.

Esta idea veterotestamentaria se concreta en el evangelio universal de Jesucristo (cf. Rm 1, 17), el cual se orienta a la nueva creación que trae el cumplimiento y que otorga

debe impulsar la fe cristiana a la transformación y construcción de este en conformidad con la promesa. El segundo refiere al criterio cristológico-escatológico con el cual se interpreta el mundo, es decir, desde el acontecimiento de la resurrección del Crucificado y su futuro, trayendo consigo no sólo la historicación de la historia desde la promesa garantizada en Cristo, sino también una lectura dialéctica entre experiencia presente y esperanza en la promesa, desde la dialéctica entre la cruz y la resurrección, de las cuales la primera queda provisionalmente sometida en la segunda en cuanto que es esperanza y promesa del futuro cumplimiento universal. Al considerar *Teología de la Esperanza* en su transversalidad, es posible afirmar que estos dos puntos resaltados aquí son justificados, con lo cual las expresiones sobre el mundo –duras en apariencia– no hacen más que resaltar la seriedad e intensidad de la contradicción acontecida en la creación misma de Dios, en vista de la contradicción entre la muerte y la resurrección de Cristo, cuya resolución se encontrará en la consumación escatológica, el *Futuro de Cristo*. Cf. *ThH*, 75. 177. 178. 202. 205. 206; *TE*, 110. 256. 257. 293. 294; Geyer, «Acotaciones...», 58; Juan Noemi, *El mundo, creación y promesa de Dios* (Santiago de Chile: San Pablo, 1996), 9-20.

¹¹¹ Cf. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 7.^a ed., ed. por Luis Alonso Schökel, trad. por Victorino Martín Sánchez (Salamanca: Sígueme, 1969), 453ss: «No existe en el Antiguo Testamento otro concepto de importancia tan central para las relaciones vitales del hombre como el de צדקה (justicia). No sólo mide las relaciones del hombre con Dios, sino también las relaciones de los hombres entre sí, llegando hasta las discordias más insignificantes, e incluso a sus relaciones con los animales y con su medio ambiente natural. Podemos sin más designar la צדקה como el valor supremo de la vida, sobre el cual descansa toda vida cuando está en orden».

¹¹² Cf. *ThH*, 186; *TE*, 267: «Si de la justicia de Dios se espera que el hombre llegue a esta en orden consigo mismo, con sus iguales y con la creación entera, esto significa que ella puede convertirse». El término *prototipo*, que refiere a la promesa de justicia en relación a su futuro, es utilizado por Taranzano, *El futuro trinitario...*, 131.

¹¹³ *ThH*, 186: «Gerechtigkeit Gottes bezieht sich dann nicht nur auf eine neue Ordnung des Vorhandenen, sondern auf einen neuen Existenzgrund und neues Lebensrecht der Kreatur überhaupt»; *TE*, 267.

el derecho a Dios¹¹⁴. Tomando la teología paulina como punto conexo¹¹⁵, Moltmann señala que, por la justicia de Dios, acontece la *reconciliación* de los pecadores, cuyo fundamento es la crucifixión y la resurrección de Jesucristo¹¹⁶. Tal como dice el tubingués, en palabras de Adrián Jorge Taranzano, «la justicia de Dios no tiene su medida en el *pecado* que ella perdona, sino en la *vida nueva* bajo el reinado del resucitado que ella promete»¹¹⁷. Desde esta perspectiva, Moltmann observa el pecado y la muerte en vista al evangelio de la justicia de Dios, fundado en la muerte y la resurrección de Jesús, identificando con ello el pecado «como injusticia, como falta de fundamento y de derecho, como un no poder sostenerse»¹¹⁸. En ese sentido, la justicia de Dios, que trae el perdón y la reconciliación, se manifiesta como lo contrario, trayendo consigo la aniquilación de la muerte, la redención del cuerpo mortal y, por ende, del pecado mismo¹¹⁹. Por ello, no se puede afirmar una *remissio peccatorum* si se considera una teología unilateral de la cruz,

¹¹⁴ Cf. *ThH*, 186; *TE*, 268.

¹¹⁵ Hay que señalar que la lectura moltmanniana sobre la teología paulina de la justicia de Dios tiene influencia de Ernst Käsemann, «La justicia de Dios en Pablo», en *Ensayos Exegéticos*, trad. por Ramón Fernández (Salamanca: Sígueme, 1977), 263-277.

¹¹⁶ Cf. *ThH*, 187; *TE*, 268: «Así acontece en él [Jesucristo] la reconciliación por Dios de los no reconciliados. En este punto tiene importancia el ver que esta justicia de Dios posee su fundamento tanto en el acontecimiento de la crucifixión como en el acontecimiento de la resurrección, es decir tanto en su morir como en su vivir». Sobre el sentido de la reconciliación, Jürgen Moltmann, «La reconciliación en la libertad», en *Conversión al futuro*, trad. por Carlos de la Sierra (Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974), 134-135: «Quien quiere saber lo que es realmente la reconciliación tiene que mirar a la cruz de Cristo y oír la palabra de la cruz y pronunciarla. Solamente en el seguimiento de aquel que fue crucificado por las fuerzas de este mundo se colabora a la reconciliación de este mundo. [...] Todo lo que los cristianos piensan y hacen tiene que manifestarse y justificarse en la cruz de Cristo. La cruz de Cristo llevó a término de una vez para siempre la reconciliación del mundo con Dios. Pero su cruz revela además el coste de la verdadera reconciliación. Su resurrección esclarece las metas de la reconciliación. Dios no liberó a Israel de la esclavitud mediante la reconciliación con el Faraón, sino salvando a los perseguidos y hundiendo al perseguidor en el mar. En la visión futura del profeta Isaías (*Is* 43, 1-7) ofrece Dios como víctimas a pueblos grandes y lejanos para redimir a Israel. En el Evangelio, sin embargo, ofrece Dios en Cristo paciente y condenado a muerte a su propio Hijo y a sí mismo como víctima por su amor al mundo. La verdadera reconciliación no se puede comprender fácilmente. Dios tampoco instauró un comité de intervención para arreglar la impiedad del mundo. La verdadera reconciliación se realiza mediante la pasión vicaria y la ofrenda del amor. Por lo tanto, la reconciliación *es una gracia cara*. Dios se transformó a sí mismo. Este es el fundamento más profundo de la reconciliación del mundo. El no está ya en la lejanía inaccesible. El está cerca. El no está cerca como el juez que viene para desquitarse y vengarse. El está cerca como el salvador que asume sobre sí el juicio y la muerte, para que los pecadores queden justificados, los perdidos vivan y los desesperados tengan una nueva esperanza. En la cruz de Cristo vemos este cambio de Dios. Y allí donde este cambio de Dios nos alcanza, allí empezamos a estar reconciliados. Y cuando estamos reconciliados así, somos transformados nosotros mismos. Y allí donde somos transformados nosotros mismos se nos abren las posibilidades de la transformación de este mundo dividido en pro de su verdad como de un mundo querido por Dios». Lo subrayado en cursiva corresponde a un énfasis personal.

¹¹⁷ Taranzano, *El futuro trinitario...*, 132. Corresponde a *ThH*, 187; *TE*, 269.

¹¹⁸ *ThH*, 187: «Sünde ist darum als Ungerechtigkeit zu verstehen, als Grund- und Rechtlosigkeit, als das Nicht-bestehen-können»; *TE*, 269.

¹¹⁹ Cf. *ThH*, 187; *TE*, 269.

perdiendo de vista con ella la *vida nueva* que trae, a modo de promesa, la resurrección de Cristo y su futuro dominio¹²⁰.

Con estas apreciaciones bíblicas tomadas por Moltmann, se pueden identificar dos ideas propias con respecto a la justicia de Dios. Por un lado, si el tubingués subraya que el futuro de la justicia es promesa y esperanza de un nuevo derecho de vida de la creación, basado en el evento cristológico, entonces se comprende con claridad que la resurrección de Jesús no se puede concebir como la consumación de su dominio como el Cristo, ya que, más bien, es motivo y garantía para el futuro de dicho dominio¹²¹. Sólo con la venida futura de Cristo (la *parusía*), llega la consumación de la justicia de Dios, la cual, como don otorgado en el presente (en la fe y el bautismo) y como *poder* del mismo don que actúa en el creyente —cuyo impulso lo lleva a la solidaridad frente a las contradicciones del mundo—, se sitúa en un proceso bajo el signo de promesa y esperanza¹²². A partir de

¹²⁰ Cf. Moltmann, «La reconciliación...», 138-139: «¿Qué meta posee la reconciliación del mundo en la cruz de Cristo? La reconciliación no es solamente un acto dirigido hacia atrás, con el que se perdona el pecado y se vence la hostilidad. Al mismo tiempo que esto tiene realmente lugar en la reconciliación, Dios abre al mundo un nuevo futuro. La reconciliación no es solamente la renovación de la antigua creación y una reparación de sus fallos lamentables, que han surgido en el mundo a causa del hombre. La reconciliación tiene como meta la nueva creación. Ella es el comienzo de la transformación del mundo en Reino de Dios y en vida de la criatura redimida. La reconciliación, sin este principio de transformación, se convierte en una bendición barata de la situación injusta existente. Esto deberían reconocerlo hoy los cristianos. Pero transformación sin reconciliación conduce a la utopía y al terrorismo. Esto tendrían que reconocerlo hoy los revolucionarios. Con la reconciliación en Cristo crucificado empieza la transformación definitiva del mundo mediante el dominio de Dios. Y, a la inversa, no hay ningún comienzo del dominio divino que no sea únicamente a través de la cruz de Cristo. El dominio del Crucificado es el presente del dominio divino que ha de venir, y el dominio divino es el futuro interno de este dominio del Crucificado (*1 Cor 15*). Por eso Cristo crucificado es la esperanza del mundo y la reconciliación es el acontecimiento real portador de futuro sobre esta tierra».

¹²¹ Esta idea se retoma en la obra *El Dios crucificado*, a partir de la lectura de las cartas paulinas. Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 3.^a ed., trad. por Severiano Tavalero Tovar (Salamanca: Sígueme, 2009), 218: «Con la resurrección escatológica de los muertos no se piensa en una reparación de la creación, envejecida por el pecado humano, sino en la “creación escatológica” que empieza. La resurrección de los muertos no es ya para Pablo el presupuesto óntico para ejecutar la justicia de Dios en el juicio final sobre muertos y vivos, sino que la misma resurrección es ya la nueva justicia de Dios y la nueva creación a partir de esta justicia. En el “Espíritu de la resurrección” y en la justificación de los impíos es donde sigue progresando esta nueva creación, hasta que se consume en la aparición de Cristo y la entrega del Reino al Padre».

¹²² Cf. Käsemann, «La justicia de Dios en Pablo...», 265: «Como es sabido hay considerables dificultades exegéticas ligadas a la concepción de la justicia de Dios como don y es preciso empezar por tenerlas en cuenta. Parto de nuevo de un hecho indiscutible: casi siempre ese don es recibido por nosotros como ya actual, es descrito como eficaz en nosotros y por nosotros, y en 2 Cor 9,9s, Flp 1,11 enumeran incluso sus frutos. Esto es más sorprendente todavía si se piensa que Gál 5, 5 lo concibe como un bien que se espera y cuya realización definitiva está aún por venir. Nuestro tema nos lleva a chocar con ese fenómeno que con poca fortuna se ha llamado la doble escatología de Pablo. La justicia de Dios reviste también este doble aspecto unas veces la salvación y sus bienes aparecen como ya actualizados en la fe y en el bautismo, mientras que otras parece como si solamente la *parusía* tuviera que darles una realidad definitiva. Más todavía, la dialéctica de “tener” y del “no tener plenamente” se proyecta aquí sobre la situación actual del cristiano. Porque la fórmula empleada técnicamente en Rom 4 y Gál 3, 6: λογίζεσθαι εις δικαιοσυνην, significa que en la tierra no se posee la justicia más que como un don que se nos ha concedido, pero que puede ser anulado en cualquier momento y tiene que someterse a la prueba, es por tanto un signo de la promesa y de la esperanza [...]. Por consiguiente, ni siquiera el don de la justicia divina nos coloca en el

este punto, la crítica hecha a Moltmann por su aparente *futurismo* en su propuesta teológica es posiblemente provocada por una lectura desatenta, ya que sus afirmaciones sobre la espera del *Futuro de Cristo* no olvidan la realidad presente, sino que la asumen para su transformación y la expectación del cumplimiento venidero¹²³. En ese sentido, es posible concebir la justificación de Dios, que acontece en el presente, como un anticipo y promesa de la justicia escatológica, en la llegada futura de Cristo, estableciendo así el derecho de Dios por sobre todas las cosas. Por otro lado, en mutua relación con lo anterior, el acontecimiento de la justificación tiene un carácter de reciprocidad, es decir, no sólo el ser humano es justificado por Dios, sino que, a su vez, Dios mismo se justifica frente a sus creaturas. Basando su perspectiva en las lecciones de M. Lutero, contenidas en sus *Cartas a los Romanos*, el tubingués rescata la reciprocidad del acontecimiento de la justificación de Dios en tanto que es activa y pasiva a su vez (*justificatio Dei activa et passiva*): «la justificación significa que Dios justifica al hombre por gracia, y que el hombre da su derecho a Dios al confesar su pecado, de tal manera que, en este recíproco acontecer, no sólo el pecador, sino también Dios recibe su derecho»¹²⁴. A juicio del teólogo sistemático, esta reciprocidad de la justificación permite superar la individualización absorbida en la revelación de Dios, ubicándola de mejor manera en el horizonte escatológico de la resurrección de los muertos y la nueva creación.

En suma, para Moltmann, la justicia de Dios es inaugurada como latencia, en el acontecimiento de la resurrección del Crucificado, y anticipada como tendencia hacia el nuevo orden de todas las creaturas y del nuevo derecho de Dios sobre ellas. Este primer contenido del *Futuro de Cristo*, por ende, se vuelve en el *punto inicial* para aprehender, en la óptica de la esperanza cristiana, la acción salvífica de Dios desde el evento

fin, sino que se contenta con ponernos en camino. Se nos ha concedido de tal manera que está siempre al mismo tiempo delante de nosotros y tiene que ser alcanzada de nuevo».

¹²³ Se puede considerar, como afín a esta crítica, a H. Berkhof al afirmar, como supuesto metodológico de la escatología, que el futuro es una extrapolación o pro-yección del presente, amplificado sobre la eternidad otorgada por Dios; cf. Berkhof, «Sobre el método de la escatología», 154. También G. Gutiérrez, en concordancia con la crítica de R. Alves, sostiene que el lenguaje usado por Moltmann no está suficientemente enraizado en la experiencia histórica concreta del ser humano, con su presente opresivo y expoliado, aunque con posibilidades de autoliberación. Esto lleva a sostener que la propuesta moltmanniana se enfoca en un mero futurismo o evasión del presente de miseria e injusticia, en vez de una lucha por la liberación; cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 18.^a ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 257-258. Y, por último, Juan Noemi considera esta posición como una forma de emprender la *fuga temporis*, por una insuficiencia de una reformulación de la trascendencia en una perspectiva horizontal (como futuro), como alternativa al presente en su real y compleja concreción histórica; en suma, sería una yuxtaposición entre el tiempo intra-histórico y el *eschaton*. Cf. Juan Noemi, *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos* (Santiago de Chile: UC, 2005), 47.

¹²⁴ *ThH*, 188: «Rechtfertigung heißt, daß Gott den Menschen aus Gnaden rechtfertigt und daß der Mensch Gott recht gibt im Bekenntnis seiner Sünde, so daß in diesem wechselseitigen Geschehen nicht nur der Sünder, sondern auch Gott zu seinem Recht kommt»; *TE*, 270.

crisológico y, también, para la praxis del creyente en el servicio al futuro de la justicia universal e inclusiva de Dios.

2.2.2. El futuro de la vida

El segundo concepto usado por Moltmann es la *vida (Leben)*, que alude a la manifestación de Dios como el Poderoso en la resurrección de Cristo de entre los muertos, superando la mortalidad de la muerte, poniendo fin a la lejanía de Dios y, por el don de la vida, posibilitando la cercanía y alabanza hacia Él¹²⁵.

Las comprensiones veterotestamentarias de *vida*, como entonación de alabanzas y agradecimientos en presencia de Dios, y *muerte*, como la lejanía del ser humano de éste¹²⁶, utilizadas por el tubingüés, son leídas a partir del enigma de la fe israelita. Al observar la resurrección de entre los muertos como superación de la mortalidad de la muerte y la expectación del cumplimiento de las promesas en la historia, E. Bloch señala con certeza lo siguiente: «Sorprende que entre los judíos el último pavor [la muerte] no haya sido durante mucho tiempo ni reflexionado ni ensoñado. El pueblo judío era un pueblo tan terreno como los griegos, pero vivió mucho más intensamente con vistas al futuro y a fines lejanos»¹²⁷. Si bien la resurrección de entre los muertos formó tardíamente parte de la fe y de la reflexión teológica judía, es posible considerar como trasfondo una intensificación de la promesa ya realizada (*Intensivierung der Verheißung*)¹²⁸, que actuará para Moltmann como el presupuesto de la comprensión de la realidad dialéctica de la

¹²⁵ Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 53.

¹²⁶ Cf. *ThH*, 190; *TE*, 273: «Los muertos están separados de Dios y de la comunidad de vida con él. Dado que Dios y su promesa significan vida, la auténtica amargura de la muerte reside no sólo en la pérdida de la vida, sino también en la pérdida de Dios, en el quedar abandonado por Dios. Pues vida significa aquí entonar alabanzas y dar gracias en presencia de Dios. Mas en la muerte no resulta posible ninguna alabanza, y, por lo mismo, tampoco ningún agradecimiento y ninguna coincidencia con Dios. Poder alabar y no poder ya alabar constituyen aquí la contraposición de Dios [la Vida] y muerte. La muerte separa al hombre de Dios en la medida en que le aparta violentamente de las promesas y de la alabanza».

¹²⁷ Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. 3, trad. por Felipe González Vicén (Madrid: Trotta, 2007), 228. Las observaciones de E. Bloch, sobre la tardanza de fe en la resurrección en el pueblo judío, han sido precisas en rasgos generales, desde el punto de vista de la exégesis contemporánea. Para una revisión panorámica de la esperanza tardía de la resurrección en el Antiguo Testamento y en el judaísmo posbíblico, cf. Nicholas Thomas Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, trad. por José Pedro Tosaus Abadía y Ana y Beatriz Millán Risco (Estella: Verbo Divino, 2008), 127-266.

¹²⁸ Cf. *ThH*, 119; *TE*, 172. Wright, *La resurrección...*, 176: «En ningún momento se abandona [por parte de Israel] el elemento nacional de esta esperanza. La promesa sigue en pie. Pero de dicha promesa ha crecido algo nuevo que (como veremos) no se marchitará tras desarrollarse plenamente: la fe en la resurrección, no sólo como imagen de la restauración de la nación y la tierra, sino como predicción literal de uno de los elementos de dicha restauración; no simple metáfora, sino también metonimia».

resurrección del Crucificado¹²⁹. En este sentido, la promesa que orienta hacia el futuro va actualizando la esperanza de Israel y, por ello, se van comprendiendo las categorías de *vida* y *muerte* al atisbarse la esperanza de la resurrección como una nueva creación desde la muerte y nueva promesa de vida:

Por esto, esa promesa adquiere la forma de la promesa incondicional, absoluta, de la vida *ex morte*, basada en una creación de Yavé *ex nihilo*. Así, pues, la “resurrección de los muertos” es formulada en Israel primeramente en el marco de la fe de promesa: no se trata de una revivificación natural, sino del cumplimiento, en el difunto portador de la promesa, de la promesa de vida de Yavé. Sólo en la apocalíptica la “resurrección de los muertos” es entendida de una manera universal, en el sentido de que este Dios realizará su juicio y conquistará su derecho en injustos y en justos también por encima de la muerte. Esto se halla en total correspondencia con el desarrollo de la confesión israelita de Dios como creador y de su fidelidad en cuanto creador. Las ideas de Israel tardío acerca de la *creatio ex nihilo* y de la *resurrectio mortuorum* designa la periferia escatológica de la fe de promesa¹³⁰.

La visión unitaria de Moltmann entre la *creatio ex nihilo* y la *resurrectio mortuorum*, como dos ideas periféricas de la fe de promesa, permite comprender una relación necesaria entre el *sí* pleno e íntegro a la vida, que abarca a la corporalidad y a la tierra, y la vida escatológica futura. La esperanza en la resurrección, en este aspecto, no se puede entender para el tubingués como el retorno a la vida ya vivida, como el triunfo del carácter mortal de la muerte, sino más bien como la superación de su mortalidad, del abandono de Dios, del juicio, que da comienzo al cumplimiento de la vida nueva y prometida. Desde esta lectura de la promesa veterotestamentaria, la resurrección de Jesús es captada «no sólo como el primer caso de la universal resurrección de los muertos y como principio de la revelación, en el no ser, de la divinidad de Dios, sino también como

¹²⁹ Cf. *ThH*, 189; *TE*, 272: «Este enigma de que la fe israelita de promesa esté enamorada, con obstinada exclusividad, de los cumplimientos de las promesas en la historia y en el más acá, es el presupuesto para entender la resurrección de Cristo como resurrección del crucificado, y no como símbolo de la esperanza de resurrección y como símbolo de la resignación en esta vida correspondiente a esa esperanza».

¹³⁰ *ThH*, 190-191: «Sie gewinnt darum die Gestalt der unbedingten, voraussetzungslosen Verheißung des Lebens aus dem Tode auf Grund eines Schaffens Jahwes ex nihilo. „Auferweckung der Toten“ wird israelitisch also zunächst im Rahmen des Verheißungsglaubens formuliert: es geht nicht um naturhafte Wiederbelebung, sondern um die Erfüllung der Lebensverheißungen Jahwes am erstorbenen Verheißungsträger. Erst in der Apokalyptik wird „Auferweckung der Toten“ universal verstanden in dem Sinne, daß dieser Gott auch über den Tod hinaus zu seinem Gericht und Recht an Ungerechten und Gerechten kommen werde. Das entspricht durchaus der Ausbildung des israelitischen Bekenntnisses zu Gott dem Schöpfer und zu seiner Schöpfertreue. Die spätsraelitischen Gedanken der *creatio ex nihilo* und der *resurrectio mortuorum* bezeichnen die eschatologischen Ränder des Verheißungsglaubens»; *TE*, 274.

origen de la vida de resurrección de todos los creyentes y como promesa confirmada»¹³¹, universal e irresistible frente al carácter mortal de la muerte. Por ello, para el autor de *Teología de la Esperanza*, la percepción de la resurrección de Cristo (y, por supuesto, su futuro) corresponde a un conocimiento de esperanza, que nota la *latencia* (*Latenz*) de vida eterna surgida del Crucificado, asume la *tendencia* (*Tendenz*) hacia la resurrección de los muertos, posible por el Resucitado, y sigue la *intención de Dios* al entrar en la dialéctica de la muerte, explícita dentro de la dinámica de la misión cristiana, y la espera en el futuro de la vida eterna¹³².

¹³¹ *ThH*, 192: «Darum wurde die Auferstehung Christi nicht nur als der erste Fall der allgemeinen Totenauferstehung und als Anfang der Offenbarung der Gottheit Gottes am Nichtsein verstanden, sondern auch als Ursprung des Auferstehungslebens aller Glaubenden und als bestätigte Verheißung...»; *TE*, 276.

¹³² Cf. *ThH*, 192; *TE*, 276. Hasta el momento, se han mencionado los conceptos *tendencia* y *latencia* en ocasiones anteriores, sin una explicación previa del motivo de su uso en el evento de la resurrección de Crucificado y su futuro, respecto a la promesa de la justicia de Dios. Dichos conceptos, que merecen una breve explicación de su uso en Moltmann, son parte del vocabulario de E. Bloch y están marcados por su *ontología del todavía-no-ser*. Este aspecto propio de la filosofía judía marxista de Bloch tiene como supuesto una crítica al modelo de la apropiación del proceso dialéctico de Hegel, específicamente con la propensión a la deshistorización propia de un sistema cerrado y sin futuro. En efecto, el filósofo de la esperanza ve el proceso dialéctico de la realidad como un camino abierto y dinámico hacia la superación de la alienación entre sujeto y objeto, entre humanidad y naturaleza, en una identidad. En este aspecto, la categoría blochiana será *posibilidad* (*Möglichkeit*), encontrada en la materia como sustrato que sostiene lo posible y lo nuevo desde sí misma, y distinguida en cuatro formas o tipos de posibilidad: lo formalmente posible (*das formal Mögliche*), lo objetivamente posible (*das sachlich-objektiv Mögliche*), lo posible según el objeto (*das sachhaft-objektgemäß Mögliche*) y lo real y objetivamente posible (*das objektiv-real Mögliche*). Cf. Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. 1, trad. por Felipe González Vicén (Madrid: Trotta, 2007), 268-286; Law, «The Future of Jesus Christ...», 158; Noemi, *El mundo...*, 472-475. El filósofo de la esperanza usa, en su obra *El Principio Esperanza* (1959), la *tendencia-latencia* como nociones marxistas que abordan la problemática articulación entre la posibilidad real-objetiva de la materia (el *poder ser* o función utópica-abstracta) y el determinismo de las condiciones materiales (el *deber ser* o el proceso utópico-concreto). Cf. Sergio Pons Garcés, «Materia y utopía. El ser humano como posibilidad en Ernst Bloch» (tesis de magister, Universidad Zaragoza, 2012), 44. Con base en la materia abierta a la *posibilidad* del ser, categoría ontológica de Bloch para la comprensión del proceso constitutivo de la realidad, y enfocada en la utopía concreta, la *tendencia* se entiende, por un lado, como el desarrollo de las posibilidades de la materia activa, que entra en tensión con lo ya llegado en el plazo de cumplimiento y es impedido para su realización, y la *latencia*, por otro lado, como las posibilidades objetivas reales determinadas que, aún no realizadas y en función de las condiciones irrevocables de la materia, se pueden desarrollar de un modo u otro. Cf. Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. 2, trad. por Felipe González Vicén (Madrid: Trotta, 2006), 199; Pons Garcés, «Materia y utopía...», 74; Law, «The Future of Jesus Christ...», 159. Moltmann, además de otros numerosos conceptos y fórmulas blochianas, ha apelado a estos dos conceptos y los ha aplicado en su *Teología de la Esperanza*, específicamente en la vinculación con el Misterio Pascual, asociando la *tendencia* con lo revelado en la resurrección y la *latencia* con lo escondido bajo la cruz. En este sentido, a mi entender, la vinculación moltmanniana, por un lado, entre la *tendencia* y la revelación en *resurrección* de Cristo, implica el desarrollo de las mismas posibilidades y expectativas que surgen activamente de la promesa garantizada en el acontecimiento de la resurrección del Crucificado, el cual aguarda su cumplimiento escatológico, pero que, en dicha realidad, acontece ya dichas posibilidades en cuanto *esperanza en una promissio inquieta* que busca su reposo en el *Futuro de Cristo* y, por ende, el reinado de Dios. Por otro lado, la vinculación moltmanniana, entre la *latencia* y la ocultación en *crucifixión* de Cristo, refiere a las posibilidades objetivas reales determinadas por las promesas realizadas por Dios a su pueblo en la historia, las cuales, manifestando no sólo las posibilidades y expectativas aún-no-realizadas en el pasado, pueden llegar a su cumplimiento por la fidelidad divina (es decir, que en el pasado exista un futuro incoado). Sobre el modo de comprender el pasado, desde el *futurum* y el *adventus*, se desarrollará en el capítulo siguiente. También la presencia misma de Dios como anticipación en la historia se concentra en el evento cristológico, enfocado en la historicidad de la cruz, cuya realidad es *condición de posibilidad*

Hay que mencionar el rol del Espíritu Santo en el acontecimiento de la resurrección de Cristo. El Espíritu brota de dicho evento, en cuanto *anticipo y promesa de su futuro*, abriendo posibilidades y expectativas escatológicas, en torno a la promesa de vida eterna, como también introduciendo a los creyentes en los sufrimientos escatológicos de Cristo, quienes sufren en la realidad presente por la contradicción producida por lo posible y prometido del futuro de la vida¹³³. En este aspecto, la categoría *tendencia* se relaciona necesariamente con el Espíritu Santo, puesto que Él mismo, que tiene como base la *latencia* de vida eterna en el acontecimiento cristológico, orienta al creyente, en el sufrimiento, hacia el futuro prometido, a saber, la *nova creatio per annihilationem nihili*¹³⁴.

Aún queda la interrogante sobre la comprensión y relevancia del amor, aludida someramente al principio del subcapítulo de *Teología de la Esperanza* sobre el futuro de la vida. La esperanza de la vida, otorgada por Dios en la resurrección de Cristo y la tendencia del Espíritu, y la percepción de la muerte, se vinculan en la realidad del amor, con la cual el ser humano se puede reconocer como vulnerable frente al sufrimiento y al

para el inicio de la realización de dicha promesa incoada, como también para su superación desbordante de las particulares expectativas proféticas y apocalípticas. Con todo lo dicho, es posible reconocer que, en vez de la materia activa y dinámica de Bloch, de la cual procede la posibilidad de ser, Moltmann toma la promesa de Dios, cuyo contenido posibilita la comprensión de la historia *como historia* y abre las posibilidades y expectativas tanto escatológicas como históricas, de acuerdo a la fidelidad de Dios. Será en el evento cristológico que marcará una *puesta en vigor* entre las expectativas proféticas-apocalípticas y las expectativas escatológicas con fundamento en la resurrección del Cristo Crucificado, puesto que en dicho acontecimiento se confirma y garantiza el cumplimiento de las promesas. Cf. *ThH*, 185; *TE*, 266.

¹³³ Cf. *ThH*, 192-193; *TE*, 277-278.

¹³⁴ Moltmann, en su artículo sobre la justificación y la nueva creación, afirma que en el acontecimiento de la resurrección del Crucificado se manifiesta una *nova creatio* para todos desde la aniquilación inminente por la ira de Dios, ejecutada en la persona de Jesús, en el sentido de que la cruz de Cristo hace patente el significado de la *nada* y de la *aniquilación* de la existencia misma de la creatura, subsumida en la miseria. En efecto, «la expresión *nova creatio ex nihilo* describe este acontecimiento sólo de manera imperfecta. Para ser más exactos tendríamos que decir: la resurrección del crucificado es una *nova creatio per annihilationem nihili*: ese ser que ha vencido a la muerte –a la “muerte absoluta”– y que por ello es vida y felicidad eterna, procede de la aniquilación de la nada. La nueva creación no surge de la restauración de la creación antigua, sino de su desaparición. De la “negación de lo negativo” surge un ser que ha superado el conflicto entre el ser y el no-ser y que por eso es absolutamente nuevo». Cf. Jürgen Moltmann, «Justificación y nueva creación», en *El futuro de la creación*, trad. por Jesús Rey Marcos (Salamanca: Sígueme, 1979), 199. La radicalidad del surgimiento de la nueva creación, tal como lo expone en este texto posterior a *Teología de la Esperanza*, merece un matiz metodológico, en el sentido de un énfasis dirigido a la muerte y su aniquilación –ahora planteado con nuevas perspectivas no vistas en la primera obra magna–, mas no a la aniquilación ontológica de la creación, definida ya como positiva. Dicho matiz es posible desde la idea de reconciliación, anteriormente expuesta en la nota 116, y por la comprensión de mundo, explicada someramente en la nota 110. Empero, esta forma de expresión para la relación entre *resurrectio mortuorum* y (*nova*) *creatio ex nihilo* no deja de ser problemática por tender a pensar un cierto dualismo apocalíptico –cuasi metafísico– subyacente en los planteamientos de Moltmann. Para profundizar en la discusión sobre las categorías moltmannianas que permiten la mediación entre la creación y la nueva creación, cf. Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung...*, 290-295.

carácter mortal de la muerte¹³⁵. Se desconoce la comprensión moltmanniana del amor en la obra estudiada. Sus breves alusiones no son suficientes para esclarecer el concepto y el motivo por el cual el autor ocupa esta categoría. Sin embargo, el desarrollo de esta idea del amor, en relación con la muerte y la vida eterna, aparece como esbozos en su obra sistemática *Dios en la creación* (1985)¹³⁶. En este escrito, Moltmann afirma que el amor es un interés vital (=por la vida), del cual el ser humano depende directamente y permite experimentar la vida como amada y, a su vez, sufrida frente a su condición mortal¹³⁷. Ahora bien, a pesar de tener una leve noción de esta realidad, su integración queda trunca en toda la argumentación de este subcapítulo hasta este punto, puesto que después de su breve alusión comienza a desarrollar las comprensiones veterotestamentarias de *vida* y *muerte*, quedando con una insuficiente claridad el motivo de su mención. La pregunta sobre la relevancia del amor, en la argumentación del tubingués sobre el futuro de la vida, se esclarece, a mi juicio, en relación con el rol del Espíritu. Sólo la comprensión del Espíritu Santo como *amor*, quien diferencia la vida y la muerte, permite esclarecer esta somera mención de dicha realidad¹³⁸. En efecto, esta experiencia del Espíritu como amor, que posibilita esta perspectiva sobre la vida y la muerte, conlleva la existencia de una vida eterna en esta vida amada y sufrida antes del acontecer de la muerte, en cuanto que es *Espíritu creador de vida y fuerza de la resurrección*¹³⁹. Es el mismo Espíritu de amor el

¹³⁵ Cf. *ThH*, 189; *TE*, 272.

¹³⁶ Cf. Moltmann, *Dios en la creación...*, 278-280. Posteriormente, se profundiza en Jürgen Moltmann, «Liebe-Tod-Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie», en *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Pietas Liturgica 4, vol. II, ed. por H. Becker, B. Einig y P.-O. Ullrich, (Erzabtei St. Ottilien: EOS-Verlag, 1987), 837-854; y se retoma la idea en Moltmann, *La venida de Dios...*, 84-86.

¹³⁷ Cf. Moltmann, *Dios en la creación...*, 278.

¹³⁸ Cf. *Ibid.* Ahora bien, en *Teología de la Esperanza*, no alude esta relación explícita, sino que es una observación hipotética del autor de la presente tesis, con el fin de encontrar la conexión argumental de sus afirmaciones. Esta identificación del Espíritu Santo como *amor*, empero, sólo puede ser esclarecido en una mirada retrospectiva de esta obra magna, a partir de la lectura de sus obras posteriores y de la explicitación de su enfoque trinitario, cuya presencia, en la primera obra mayor, es implícita en su poco desarrollo. Este punto se puede justificar por la tesis doctoral de A. Taranzano sobre el futuro trinitario de la promesa, el cual atisba varios indicios de una *escatología trinitaria* en la primera serie de sus obras mayores, a saber, *Teología de la Esperanza-El Dios crucificado-La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Cf. Taranzano, *El futuro trinitario...*, 89-188. Ahora bien, el punto decisivo para relacionar la realidad del amor con el Espíritu Santo es, sin duda alguna, una precomprensión del Espíritu dentro de una dinámica trinitaria, cuyo origen sea la relación intradivina de amor entre el Padre/Dios YHWH y el Hijo/Jesús el Cristo, manifestada en el evento cristológico del Misterio Pascual.

¹³⁹ Cf. Moltmann, *Dios en la creación...*, 280: «Una vida vivida en la fuerza divina de la resurrección no muere, sino que se transforma por medio de la muerte en la *vida eterna después de la muerte*. Porque la vida eterna de Dios revelada en la muerte y en la resurrección de Cristo se manifiesta aquí en la entrega del amor y allí en la resurrección de los muertos. La vida y la muerte humanas participan de la vida divina y quedan superadas en ella (Rom 14, 7-9). Mientras el divino Espíritu de la resurrección está vivo en nosotros y lo percibimos está en marcha ya la duración sin caducidad, se experimenta la eternidad en el instante concreto. La vida humana se hace entonces tan intensamente viva, que la muerte desaparece. Esta experiencia de la vida eterna en el *Espíritu de la resurrección* se refleja a su vez en la experiencia de la vida

que hace tender al creyente hacia el futuro de la vida, esperando la aniquilación de la nada por la resurrección universal de entre los muertos y la vida eterna, como también otorgándole fuerza en la percepción de la contradicción de la realidad presente, afectada por el sufrimiento, el pecado y la muerte. Con ello, desde la perspectiva moltmanniana, es posible concluir que la realidad del amor concibe una dimensión pneumatológico-escatológica en el interés vital humano, en la medida que el Espíritu como *amor* es el impulso *real* que hace tender al ser humano, desde el acontecimiento de la crucifixión y resurrección de Jesús, hacia el futuro ya anticipado de la promesa. Ese interés vital actúa como el criterio de la experiencia creyente para diferenciar la vida y la muerte, cuya vivencia de estas realidades siempre es orientada escatológicamente hacia esa promesa de la vida futura.

En suma, para Moltmann, la promesa de la vida se sustenta en la acción del Dios que *resucita a los muertos*, confirmándose en el acontecimiento de la resurrección de Cristo no sólo el primer caso de una revelación en el no-ser de la muerte, sino también como origen de la vida eterna, promesa confirmada y, con ello, una *nueva creación desde la misma muerte*. Desde esta acción escatológica de Dios, por el Espíritu como amor, es posible la percepción dialéctica entre la vida y la muerte, como vida amada –en la cual acontece históricamente ya la vida eterna– y sufrida frente a la muerte, cuya esperanza confiada en la superación de su mortalidad yace en el *Futuro de Cristo* resucitado.

2.2.3. El futuro del Reino de Dios

Finalmente, el tercer concepto –catalogado como básico y, por ende, el auténtico centro de la escatología¹⁴⁰– es el de *Reino de Dios* (*Reich Gottes*) y, con ello, el de *dominio divino* (*Gottesherrschaft*), la cual se desarrolla como regla de amor, fundada en la realidad de Cristo resucitado, por sobre todas las creaturas, aún no cumplida por el sufrimiento del mundo no redimido, pero prometida como esperanza orientada hacia el futuro

humana en el *espíritu de la afirmación*, que conduce a la alegría de la vida y a los dolores de la muerte. La esperanza de la resurrección de la muerte permite al hombre vivir y morir por completo ya aquí. La esperanza de la transfiguración del cuerpo le da la posibilidad de existir por completo corporalmente».

¹⁴⁰ Es una acentuación común con la teología sistemática de W. Pannenberg, quien afirma que «el futuro del reino de Dios, por cuya venida rezan los cristianos con las palabras de Jesús (Mt 6, 10 a), es la suma de la esperanza cristiana. Todo lo otro que comporta –tanto la resurrección de los muertos como el juicio final– es efecto y secuela de la venida de Dios mismo a consumir su poder sobre su Creación. [...] Como Dios y su poder soberano constituyen el contenido central de la salvación escatológica, la escatología no es sólo tema de un capítulo particular de la Dogmática, sino que determina la perspectiva para la totalidad de la doctrina cristiana». Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. 3, trad. por Miguel García-Baró (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2007), 545-550 (numeración crítica: 569-574).

escatológico¹⁴¹. Este dominio divino, efectivo e histórico en el Antiguo Testamento, se funda en la promesa y, con ello, la esperanza de Israel se orienta dinámicamente hacia el futuro de su manifestación gloriosa y universal¹⁴². En este aspecto, se vuelve visible la diferencia entre los dos conceptos iniciales: por un lado, el *dominio divino* se refiere a un proceso iniciado en la historia, en base de la promesa de Dios¹⁴³; y, por otro lado, el *Reino de Dios* alude a la consumación escatológica de ese dominio iniciado en la historia por la promesa.

En el Nuevo Testamento, se vincula el futuro del *dominio divino* directamente con el presente prepascual de Jesús y su actuar. Su predicación tiene como peculiaridad la asociación de la cercanía del Reino con la decisión de los oyentes, cualificada escatológicamente, y su actitud respecto a la persona de Jesús¹⁴⁴. De este mensaje sobre el Reino, el cristianismo primitivo continuó y, a su vez, transformó la predicación de Jesús, a partir de las apariciones pascuales del Resucitado, percibidas y anunciadas como un evento de alcance escatológico¹⁴⁵. En ese sentido, es posible percibir una *discontinuidad justificada* del carácter escatológico de decisión entre la predicación

¹⁴¹ Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 53.

¹⁴² Cf. *ThH*, 197; *TE*, 282: «Por tanto, su dominio no significa ante todo un reinado universal sobre el contorno natural del hombre, sino el conducirlo hacia los lugares de la promesa; es decir es un dominio histórico, que se manifiesta en sucesos únicos, irrepetibles, sorprendentemente nuevos, dirigidos hacia una meta».

¹⁴³ Moltmann distingue dos momentos mutuamente entrelazados: el recuerdo y la confianza en su dominio histórico, y la expectación de su dominio universal de todos los pueblos y las cosas. Cf. *ThH*, 198; *TE*, 283.

¹⁴⁴ Cf. *ThH*, 198; *TE*, 284. También, cf. Moltmann, «Introducción...», 52: «Cuando Jesús de Nazaret apareció en público, hablaba de Dios, predicando que el “reino de Dios ya estaba cerca”, extrayendo de este hecho consecuencias radicales. Su predicación era, pues, *predicación escatológica*. Los evangelios la compendian en tres puntos: “El reino de Dios está cerca. Haced penitencia. Creed en el evangelio”. Por “reino” se entiende aquí el futuro en que Dios está presente de manera definitiva y absoluta, los hombres alcanzan su libertad en Dios y se supera la miseria entera de la creación. El “evangelio” representa aquí la mediación verbal de este futuro con el presente. Por “penitencia” se entiende, en este contexto, el cambio radical de personas y circunstancias: el cambio de dirección con rumbo hacia el futuro de Dios. La “fe” es la aceptación de libertad, ofrecida en la palabra, para el reino futuro. Formalmente la predicación de Jesús es *anticipación escatológica*. Desde un extremo a otro se observa en ella un rasgo proleptico. Efectivamente, Jesús anticipa en sus palabras, obras y comunidad de vida con otros hombres, lo que, de acuerdo con la esperanza veterotestamentaria, sólo puede acontecer al final de los tiempos. Realiza ya hoy lo que debiera hacerse mañana. Vive por entero de la presencia del futuro de Dios. Se le puede considerar, por consiguiente, como el anticipador del Dios que ha de venir y el libertador de los hombres. Por su contenido, la predicación de Jesús desvanece las esperanzas que el judaísmo tardío se había forjado de la justicia y del reino de Dios, porque, lejos de asegurar el reino a los justos y de conminar con el juicio a los pecadores, promete de manera unilateral e inequívoca el reino a los pecadores. Jesús predica el reino de Dios como gracia inmerecida e incondicional a los pecadores y publicanos, y su bienaventuranza a los pobres, tristes y hambrientos. Anuncia el reino de Dios no como juicio, sino como alegría. Celebra su llegada con una comida en la que participan los justos en compañía de los pecadores que viven al margen de la ley. Imparte el reino mediante el perdón de los pecados. He aquí lo sorprendentemente nuevo del mensaje de Jesús».

¹⁴⁵ Cf. *ThH*, 199; *TE*, 285: «La comunidad tuvo que vincular la comprensión de Jesús que se deriva del acontecimiento de la resurrección del crucificado por Dios con el recuerdo de la comprensión de Dios y de su reino que se deriva de las palabras y las acciones de Jesús».

prepascual sobre Reino y la predicación cristológica de la comunidad cristiana, la cual se encarga del anuncio de quién es el crucificado que ha resucitado¹⁴⁶. Si bien existe una discontinuidad en el enfoque de la predicación, delimitada por la muerte y la resurrección de Cristo, también existe, a la vez, una *continuidad* en la identidad dialéctica de Jesús, permitiendo que, al ser *él mismo* el Crucificado y el Resucitado, sea posible recordar históricamente dicha predicación del Jesús prepascual¹⁴⁷. Más aún, por la resurrección del Crucificado, dicho recuerdo del Jesús prepascual es interpretado en base de las expectativas de su futuro abierto por el Misterio Pascual. A partir de este horizonte escatológico, es factible la transformación del mensaje sobre el Reino, cuyo núcleo del contenido se vuelve cristológico en las apariciones del Resucitado y el mencionado horizonte es asegurado anticipadamente en *su futuro*¹⁴⁸. Es por ello que, al hablar de una relación intrínseca entre la realidad histórica del *dominio divino* y la presencia histórica de Cristo, se vincula necesariamente la realidad escatológica del *Reino de Dios* con el *Futuro de Cristo*, sustentada en la identidad dialéctica de Jesús¹⁴⁹. Como consecuencia, la idea del reino de Dios se transforma cristológicamente para Moltmann:

El Señor del reino es únicamente el Dios “que resucitó a Jesús de entre los muertos”, demostrando con ello ser el *creator ex nihilo*. Su reino no puede ser visto ya, en este caso, en una modificación histórica de las situaciones impías del mundo y de los hombres. Su futuro no se deriva de las tendencias de la historia universal. Su dominar es su resucitar de entre los muertos, y consiste en que Dios hace ser a lo que no es nada, y elige a lo que no es nada, y aniquila a lo que es algo (1 Cor 1, 28)¹⁵⁰.

Dicha transformación cristológica del concepto de *Reino de Dios* explica, para el tubingués, la mencionada vinculación de la resurrección y la creación, en cuanto que la primera es la acción de Dios creador. Es una *creatio ex nihilo (per annihilationem nihili)*,

¹⁴⁶ Con ello se trasladó el carácter escatológico de decisión, que posee la predicación de Jesús hacia los oyentes, al carácter de decisión del mensaje sobre el Señor crucificado y resucitado. Cf. *ThH*, 199; *TE*, 285.

¹⁴⁷ Cf. *ThH*, 199-200; *TE*, 285-286.

¹⁴⁸ Cf. *ThH*, 200-201; *TE*, 286-287.

¹⁴⁹ Cf. *ThH*, 200-201; *TE*, 287: «Por esto no se debería hablar sólo del *dominio* divino, queriendo significar con ello que la existencia del hombre está afectada escatológicamente por la exigencia absoluta, sino que tendríamos que volver a hablar del *reino* de Dios, y desarrollar con ello la amplitud escatológica del futuro del reino para todas las cosas, futuro en el cual introducen, al que espera, el envío y el amor de Cristo. [...] El futuro que el mensaje de Jesús acerca del reino había dejado abierto, queda confirmado por sus apariciones de resurrección, es asegurado anticipadamente como llegada de su parusía, y así nos es posible denominarle su futuro, el futuro de Jesús».

¹⁵⁰ *ThH*, 201: «Der Herr des Reiches ist allein der Gott, „der Jesus von den Toten auferweckt hat“ und sich darin als der creator ex nihilo beweist. Sein Reich kann dann nicht mehr in einer geschichtlichen Veränderung der gottlosen Zustände der Welt und der Menschen gesehen werden. Seine Zukunft ergibt sich nicht aus den Tendenzen der Weltgeschichte. Sein Herrschen ist sein Totenaufwecken und besteht darin, daß er das, was nichts ist, ins Sein ruft, und das da nichts ist, erwählt, daß er zunichte mache, was etwas ist (1. Kor. 1, 28)»; *TE*, 288.

cuya noción primera concibe a Jesús, el Señor exaltado de la muerte a la vida eterna, como el *cosmocrator* y, por ello, la venida del Reino de Dios es una *nova creatio* al implicar con ella la *resurrectio mortuorum*¹⁵¹. La comprensión de la resurrección como *creatio ex nihilo*, en este aspecto, aborda la seriedad que posee la realidad de la muerte y su carácter mortal en la historia humana. Más aún, si estos dos actos divinos se relacionan intrínsecamente, para Moltmann implica a su vez una identificación de Dios como el Creador y el Redentor. Este punto permite afirmar que la esperanza del Reino escatológico no puede ser menor a la expectación de la reconciliación de toda la creación y, junto con ello, dicha esperanza introduce, a partir de la cruz, en el sufrimiento provocado por la experiencia profunda del abandono divino e irredención del mundo¹⁵².

En concordancia con lo anterior, el Reino de Dios como promesa y esperanza, que mira el horizonte del futuro de todas las cosas, tiene como fundamento la resurrección de un crucificado. Esta realidad de Cristo no permite concebir una esperanza espiritualista y expectante de un mero más allá alienante, pero desentendida del sufrimiento en la historia concreta. Más bien, para el tubingués, apunta a la comprensión de una esperanza del Reino bajo su contrario (*tectum sub cruce et sub contrario*)¹⁵³: como resistencia y oposición al mundo sin Dios, que conduce a solidarizar con el miedo y con la expectación de la creación entera por la libertad. Y, con ello, es posible captar la experiencia pascual no como el tiempo de la plenitud, sino más bien en apertura a un futuro venidero, cuya *prenda* es el mismo Espíritu que impulsa a encargarse de la contradicción con la experiencia de muerte y los poderes de la nulidad¹⁵⁴. Desde este aspecto, la dimensión pneumatológica de la esperanza es la que posibilita el *extrañamiento* (*Entäußerung*: exteriorización¹⁵⁵) de la realidad presente, en cuanto posición crítica frente a la

¹⁵¹ Cf. *ThH*, 201-202; *TE*, 288-290.

¹⁵² Cf. *ThH*, 203; *TE*, 290. También cf. Moltmann, *Experiencias de Dios...*, 56-57: «En la expectativa y en la oración por el futuro de Cristo se completa y realiza más bien aquella esperanza que nació de la resurrección de Cristo. El Resucitado debe “reinar” hasta que todos sus enemigos se postren a sus pies; este es el motivo de la esperanza de la parusía en el Apóstol (1 Cor 15, 25). Pero si Cristo fue resucitado para nuestra justificación y gobierna por la libertad a la cual nos ha liberado, entonces nosotros no podemos esperar menos que la compleción o plenitud de la justificación y un reino de libertad, que abarque también a la “creatura que suspira”».

¹⁵³ Cf. *ThH*, 203; *TE*, 291.

¹⁵⁴ Este punto señalado está en intrínseca concordancia con afirmar que la resurrección de Jesús no es la consumación de su *dominio divino* como el Cristo. Si, en vista de un horizonte escatológico de expectación, no se puede afirmar la consumación del dominio divino en el acontecimiento de la resurrección del Crucificado, entonces, para el tubingués, tampoco es posible afirmar un tiempo de plenitud en la experiencia pascual. En ese sentido, el evento cristológico *en perspectiva escatológica* se enmarca dentro de un horizonte mayor de su propia particularidad, a saber la promesa, pero que, a su vez, determina y transforma el mismo contenido de la promesa y el futuro venidero de Dios.

¹⁵⁵ El sentido moltmanniano de *Entäußerung* lo describe con claridad Geyer, «Acotaciones...», 58: «Evidentemente, Moltmann no alude a un extrañamiento o exteriorización (*Entäusserung*) que, desde el

experiencia del sufrimiento, la caducidad y la muerte. Por ello, el creyente que espera, según Moltmann, no puede conformarse con una resignación religiosa ni sentir paz en el tiempo presente, cuando el prójimo y toda la creación no posee paz y recibe injusticia¹⁵⁶.

Finalmente, la promesa del Reino de Dios contiene en sí misma un carácter inclusivo, ya sea como esperanza en la historia o como promesa escatológica ya consumada. Esta inclusividad se convierte en el *punto final* del *Futuro de Cristo*, que abarca la obtención del derecho de la creación y de Dios, como también la vida eterna, la libertad y la verdad en el futuro venidero del crucificado-resucitado, cuyo reinado de Cristo (*Herrschaft Christi*), sostenido por la cruz, se subordina, al final, al Reino de Dios (*Reich Gottes*)¹⁵⁷. Asimismo, dicha inclusividad, que se presenta en la *missio* como amor, solidaridad y compasión hacia el mundo, tiene como fundamento la *pro-missio* de la venida futura de Cristo y, por ende, del Reino de Dios¹⁵⁸.

En definitiva, tal como se ha visto, la promesa del *Reino de Dios* se convierte en aquella promesa omniabarcante, respecto a los otros dos contenidos promisorios desarrollados. La promesa de un nuevo orden, un nuevo derecho de carácter recíproco y de una nueva vida que, a su vez, sea una nueva creación (*per annihilationem nihili*), no son expectativas separadas entre sí, surgentes de las necesidades históricas, sino que provienen de un mismo actor, Dios, quien promete la venida de su Reino. Pero, a su vez, la corroboración de la presencia anticipada del Reino de Dios en la historia, como *promesa y esperanza*, necesita de la manifestación anticipada tanto de la justicia como de la vida eterna, posible por el acontecimiento cristológico de la resurrección del Crucificado y su futuro, confirmación y garantía del cumplimiento de la promesa.

3. La resurrección del Crucificado: fundamento de la noción *Futuro de Cristo*

La exposición anterior sobre el contenido inmediato de la noción del *Futuro de Cristo*, en *Teología de la Esperanza*, no sólo ha vislumbrado su carácter promisorio, enfocado

principio, lleve consigo una pérdida de la esperanza o haya de arrastrar necesariamente a ello (de este tipo de alienación no está falto el mundo), sino a una exteriorización que no es sino un introducir la esperanza misma en el proceso de una transformación y construcción del mundo en conformidad con la promesa; mundo que, por lo mismo, “no puede ser concebido como un rígido cosmos de hechos acabados y de leyes eternas”».

¹⁵⁶ Cf. *ThH*, 204; *TE*, 291. En este sentido, Moltmann reitera la idea en la misma página, identificando el origen de esta inconformidad con el horizonte universal escatológico de futuro que tiene la promesa del reino de Dios.

¹⁵⁷ Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 139-145.

¹⁵⁸ Cf. *ThH*, 204; *TE*, 291-292.

en los tres conceptos de justicia, vida y Reino de Dios, sino también manifiesta inevitablemente su fundamento cristológico, el cual, para el autor de la obra mencionada, es la identidad dialéctica de Jesucristo como *él mismo*, y no otro *distinto*, que se identifica en la realidad de la cruz y de la resurrección. En otras palabras, la resurrección del Crucificado es el fundamento de la noción *Futuro de Cristo*, en cuanto que aquella supone necesaria e intrínsecamente la continuidad en radical discontinuidad de la identidad de Jesús crucificado y resucitado, como también proyecta anticipadamente el horizonte escatológico del futuro prometido. En este apartado, por ende, se desarrollará el abordaje de la identidad en contradicción desde la perspectiva escatológica de Moltmann sobre la realidad de la cruz (*eschatologia crucis*) y de la resurrección (*y su horizonte del futuro*). Con la exposición de estos puntos, se pretende consolidar que la noción *Futuro de Cristo* no sólo es un concepto que marca su transversalidad esencial e irrenunciable dentro del acontecimiento cristológico de la resurrección del Crucificado¹⁵⁹, sino también determina la resolución escatológica de dicha interpretación dialéctica de la cruz y la resurrección que dinamiza, en el enigma abierto, la identidad de Jesús hasta el *eschaton*.

3.1. *Eschatologia crucis*: centralidad de la cruz para el futuro del Resucitado

Moltmann introduce la denominación *eschatologia crucis* como fundamento de la crítica paulina contra el entusiasmo del cumplimiento (*Erfüllungsenthusiasmus*) del cristianismo helénico, producto de una reducción de la dimensión escatológica por parte de la piedad de las religiones místicas¹⁶⁰. El paso de un cristianismo dentro de los límites de las expectativas judías hacia la realidad de los gentiles conllevó a una comprensión nueva del evangelio, abriendo nuevas problemáticas sobre el cristianismo como nueva religión mística. Este cambio de perspectiva de la comunidad cristiana primitiva, para Moltmann, marcó una indiferencia en el contenido escatológico del futuro y, en íntima relación, un paréntesis secundario para una teología de la cruz.

¹⁵⁹ Así lo demuestra, desde un punto más metodológico, G. Müller-Fahrenholz cuando distingue el capítulo III de *Teología de la Esperanza*, sobre la resurrección del Crucificado y su futuro, como central de toda la obra, a partir de un breve alcance de su capítulo introductorio: «These few references from the ‘Meditation’ indicate that the development of the relationship between the resurrection of Jesus Christ and the future has to be the central theme. The architecture of the book matches this. It has five long chapters. The middle one is about ‘The Resurrection and the Future of Jesus Christ’; in content and in extent it is the core of the book, its turning point and hinge». Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 44.

¹⁶⁰ Cf. *ThH*, 140; *TE*, 201-202. Sobre la lectura de las religiones epifánicas en relación con la fe de Israel se verá en el capítulo II.

Apoyado principalmente en los trabajos exegéticos de Ernst Käsemann (†1998)¹⁶¹, el teólogo tubingüés sostiene la presencia de ideas que constituyen básicamente un cristianismo influido por la piedad epifánica de las religiones mistericas, en cuanto que la epifanía es, para el presente del ser humano, el cumplimiento de lo eterno, trayendo como consecuencia que cualquier pensamiento escatológico sea extraño. La lectura del acontecimiento de Cristo también es comprendida desde este influjo helénico, en cuanto epifanía del presente eterno, en la forma del *Kyrios* cultural muerto y resucitado, con implicancias en las dimensiones sacramentales de la Iglesia, causando una supresión de las categorías escatológicas de expectación¹⁶². Por este proceso de reconversión (*Umsetzungsprozeß*), la espera apocalíptica del cristianismo primitivo, según el diagnóstico de Moltmann, se transformó en el presupuesto para afirmar el entusiasmo del cumplimiento de la religión misterica cristiana, cuya vivencia epocal se identificaba con la vivencia en una epifanía intemporal del presente eterno de Dios¹⁶³. Pero también se encontraban las condiciones en la cultura helénica para ofrecer el culto cristiano como el buscado presente eterno: «Se trata, pues, de un proceso recíproco, que, de un lado, podía presentar su resultado como “escatología presentista”, pero, por otro lado, también, como “presencia de la eternidad”»¹⁶⁴.

¹⁶¹ Dichos trabajos corresponden a Ernst Käsemann, «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva», en *Ensayos Exegéticos*, trad. por Ramón Fernández (Salamanca: Sígueme, 1977), 217-246; Ernst Käsemann, «Problemas neotestamentarios actuales», en *Ensayos Exegéticos*, trad. por Ramón Fernández (Salamanca: Sígueme, 1977), 135-157; Ernst Käsemann, «Pablo y el precatolicismo», en *Ensayos Exegéticos*, trad. por Ramón Fernández (Salamanca: Sígueme, 1977), 279-295.

¹⁶² Cf. Jürgen Moltmann, «Pascua: La Resurrección del Cristo crucificado», en *Conversión al futuro*, trad. por Carlos de la Sierra (Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974), 98-99: «Con la aparición de Cristo resucitado los discípulos creyeron que el cumplimiento de la esperanza mesiánica está próximo a ser alcanzado. Si pensaban en él, pensaban en el futuro. Su fe en Cristo era su esperanza en este futuro y su esperanza en este futuro se convirtió en certeza mediante su fe en Cristo. Pero cuando la esperanza de que este futuro iba a llegar y ahora estaba ya muy cerca se perdió en la arena movediza de la historia, se transformó también su fe: el Cristo resucitado dejó de ser principio y presente de dicho futuro en la tierra y Cristo se convirtió en el difundido, el espiritualizado, el hombre elevado a la dignidad de Dios. Se creía que con él se llegaba al cielo, pero no se esperaba ya alcanzar con él el futuro de una nueva tierra. Se tenía fe en la redención del alma de los dolores del cuerpo, pero ya no se esperaba en la redención del cuerpo desgarrado. Pascua quería decir tan solo: existe una vida después de la muerte. Con tales manifestaciones de disolución en la esperanza se perdió también la comprensión de la Pascua y de la Resurrección. El cristianismo, que empezaba de esa manera a infectar a la humanidad como un movimiento mesiánico y misionero con la esperanza y la exigencia de libertad, se transformó en una religión del mundo que guardaba los bienes más preciados de la eternidad». Moltmann desarrolla con mayor profundidad esta tensión de la escatología presentista del cumplimiento, surgente del cristianismo helénico, y la escatología *futurista* de las expectativas apocalípticas y la teología de la cruz que Pablo introduce en las comunidades cristianas primitivas en *ThH*, 140-150; *TE*, 201-214.

¹⁶³ Cf. *ThH*, 142; *TE*, 203-204.

¹⁶⁴ *ThH*, 142: «Es ist also ein wechselseitiger Vorgang, der einerseits sein Ergebnis als „präsentische Eschatologie“, andererseits aber auch als „Präsenz der Ewigkeit“ darstellen konnte»; *TE*, 204.

Para el teólogo tubingués, las consecuencias que derivan de una escatología presentista como *presencia de la eternidad*, en la medida que es posible captarla en categorías escatológicas genéricas, parten de la conversión del acontecimiento de promesa, a la luz del cual se comprende la vida, muerte y resurrección de Jesús, a un acontecimiento de redención, repetido en el culto misterico, con el cual el acontecimiento sacramental posibilita la participación en la muerte y resurrección de la divinidad¹⁶⁵. Este cambio de perspectiva sitúa la cruz de Cristo en un segundo plano, como un lugar de paso en el camino hacia el dominio celestial del Resucitado y exaltado, pero no como un signo de su dominio en el mundo presente hasta el *eschaton*¹⁶⁶. En otras palabras, el entusiasmo del cumplimiento reemplazó la orientación escatológica de la historia, en la cual acontece la contradicción entre sufrimiento presente y esperanza dirigida hacia el *Futuro de Cristo*, por una manifestación eclesial-sacramental del dominio divino de Cristo, en cuanto *Kyrios* cultural, presente epifánico de la eternidad, en una historia *post Christum* que prolonga su encarnación¹⁶⁷. Ello produce, sin duda alguna, consecuencias claras sobre el modo de comprender la Iglesia, a partir de una lectura desde el *Erfüllungsenthusiasmus* y su influjo en un cristianismo del presente de la eternidad que reemplaza un horizonte escatológico del *Futuro de Cristo*¹⁶⁸.

A partir de este contexto, la crítica de Pablo enfatizará una necesaria *eschatologia crucis*, que abarca dos puntos importantes contra el entusiasmo de cumplimiento, ambos relacionados profunda y realmente entre sí: por un lado, la *reserva escatológica* como residuos de una teología apocalíptica y, por otro lado, la *teología de la cruz* como crítica frente al abandono del mundo por parte del entusiasmo. Bajo el signo de la apocalíptica paulina, Moltmann advierte que esta *eschatologia crucis* concibe una participación del bautizado en el acontecimiento de la crucifixión y muerte de Jesús, en comunión con sus

¹⁶⁵ Cf. *ThH*, 143; *TE*, 205.

¹⁶⁶ Cf. *ThH*, 143; *TE*, 206.

¹⁶⁷ Cf. *ThH*, 144; *TE*, 206.

¹⁶⁸ La siguiente cita aborda, en su núcleo, las consecuencias eclesiológicas del *entusiasmo de cumplimiento*, según la interpretación de Moltmann sobre la teología paulina. *ThH*, 143; *TE*, 206-207: «Una expectación histórico-salvífica y sacramental de futuro sustituye entonces a la expectación escatológico-terrena: la Iglesia impregna el mundo, de manera sucesiva con verdad celestial, con fuerzas vitales celestiales y con salvación celestial. A través de la Iglesia una, el mundo es conducido al Cristo unido con el Dios único, y de esta manera es llevado a la unidad y a la salvación. *La espera escatológica de aquello que “todavía no” ha sucedido se convierte en una espera noética de la desvelación y transfiguración universales de aquello que ha ocurrido ya en el cielo. El viejo dualismo apocalíptico, que establecía una diferencia entre el eón que pasa y el eón que viene, se transforma en un dualismo metafísico, que entiende lo venidero como lo eterno, y lo pasajero como lo caduco.* Los ciudadanos del reino venidero se transforman en los redimidos desde el cielo. Los ciudadanos del eón que pasa se convierten en los hombres terrenales, que son del mundo. La cruz, en fin, se convierte en un intemporal sacramento del martirio, que perfecciona al mártir y lo une con el Cristo celestial». Lo subrayado en cursiva corresponde a un énfasis personal.

sufrimientos, pero no significa que hayan resucitado con Él ni trasladados a la glorificación celestial. Sólo es posible, afirma el tubingués, una participación mediante la obediencia que nace de la promesa y esperanza en la resurrección de Cristo y *su* futuro, en cuanto que es una *presencia escatológica de lo futuro (eschatologische Gegenwartigkeit des Zukünftigen)* y no un presente cultural de lo eterno, que no permite una introducción, mediante la esperanza, a la contradicción de la obediencia frente al sufrimiento del mundo¹⁶⁹. La presencia escatológica de lo futuro, con fundamento en la signatura de la cruz, abarca el cuerpo y la tierra en esta orientación del creyente hacia el horizonte del dominio venidero de Cristo¹⁷⁰.

Desde un acercamiento a 1 Co 15, Moltmann señala la originalidad de Pablo al subrayar la orientación escatológica hacia el futuro, que tiene como anticipación y motivo de confianza la resurrección de Cristo. En este acontecimiento, lo posible-futuro es algo necesario para la confianza y la espera escatológica en cuanto *tendencia y latencia* hacia el futuro inaugurado, cuya consumación conllevará a la superación de toda contradicción contra Dios al ser Él todo en todos y, con ello, la superación del futuro del dominio universal de Cristo –provisional escatológicamente– por el Reino único y universal de Dios¹⁷¹. Desde esta perspectiva, no es posible concebir una interpretación mística ni existencialista del mundo, si se considera la seriedad de la contradicción presente en él, como también el despliegue de la fe y la obediencia en virtud de la esperanza, que sitúa al creyente en el extrañamiento con el mundo y en la confianza de que Dios ha de superar dicha contradicción plasmada en la cruz:

Al asumir la cruz, el sufrimiento y la muerte con Cristo, al asumir la tentación y la lucha por la obediencia corporal, y entregarse al dolor del amor, la fe proclama el futuro de la resurrección, de la vida y de la justicia de Dios en la vida diaria del mundo. El futuro de la resurrección adviene a la fe al tomar ésta la cruz sobre sí. De esta manera se entrelazan la escatología futurista y la teología de la cruz [...]. La espera escatológica del dominio

¹⁶⁹ Cf. *ThH*, 146; *TE*, 209.

¹⁷⁰ Cf. *ThH*, 146; *TE*, 209-210. Cf. Moltmann, «Introducción...», 56: «La cruz de Cristo es el signo de la esperanza de Dios en este mundo para todos los que en su vida se cobijan a la sombra de la cruz. La teología de la esperanza es, en su punto nucleico, teología de la cruz. La cruz de Cristo es la forma actualmente presente del reino de Dios en la tierra. El futuro de Dios nos contempla en Cristo crucificado. Todo lo demás son sueños y fantasías y meras ilusiones. La fe cristiana se distingue de la superstición, al igual que de la incredulidad, por la esperanza nacida de la cruz. La fe cristiana se distingue del optimismo y de la violencia por la libertad nacida de la cruz».

¹⁷¹ Cf. *ThH*, 76; *TE*, 110.

universal de Cristo para el mundo corporal, para el mundo terreno, engendra la percepción y la aceptación de la diferencia existente entre cruz y resurrección¹⁷².

Con esta teología de la cruz, según el tubingués, Pablo futuriza la perspectiva helenista de una escatología presentista, aplicándola al *eschaton* que todavía no ha llegado y situándola dentro del horizonte de la esperanza del futuro prometido, al cual la fe se orienta, puesto que la plenitud de todas las cosas se encuentra en el *cumplimiento* de las promesas garantizadas en Cristo¹⁷³. A su vez, esta esperanza en el futuro prometido se sostiene no con una idea de un Dios del más allá, sino más bien con el Dios que viene, el cual, por ello, se hace presente anunciando un futuro prometido, sosteniendo la historia en esperanza y volviendo pasajero (*Vergänglich*), en vista de la resurrección universal prometida, aquello que ha existido siempre, y precipita a toda la vida en el perecer, a saber, la muerte y el mal¹⁷⁴. Por lo tanto, una *eschatologia crucis* no sólo visibiliza el olvido crucial de la realidad de la cruz, del sufrimiento, del pecado y de la muerte, por parte de una escatología presentista de carácter místico y existencialista, sino que, sobre todo, ubica la esperanza en el *Futuro de Cristo* resucitado como expectativa que se hace cargo de las contradicciones de la experiencia del mundo y que abre el horizonte hacia consumación escatológica de todas las cosas.

3.2. El horizonte escatológico de la resurrección del Crucificado y su futuro

Una *eschatologia crucis* como sostén de una comprensión del *futuro* escatológico del Resucitado, fuera de una idea del presente de la eternidad, determina inevitablemente la comprensión de la resurrección de Cristo y su horizonte escatológico. Pero, a su vez, dicho acontecimiento mantiene vigente el recuerdo de la vida terrena de Jesús, sobre todo su crucifixión y muerte. De ahí se entiende que la resurrección de Cristo crucificado se convierta en el núcleo de la fe cristiana.

Ahora bien, para el teólogo tubingués, acceder a la realidad de la resurrección de Cristo es una cuestión que debe considerar tres elementos inseparables entre sí, los cuales

¹⁷² Cf. *ThH*, 148: «Indem er das Kreuz, das Leiden und Sterben mit Christus, indem er die Anfechtung und den Kampf um leiblichen Gehorsam annimmt und sich in den Schmerz der Liebe hineingibt, verkündet er die Zukunft der Auferstehung, des Lebens und der Gerechtigkeit Gottes im Alltag der Welt. Die Zukunft der Auferstehung kommt zu ihm, indem er das Kreuz auf sich nimmt. [...] Die eschatologische Erwartung der umfassenden Herrschaft Christi für die leibliche, irdische Welt bringt die Wahrnehmung und die Annahme der Differenz von Kreuz und Auferstehung hervor»; *TE*, 212-213.

¹⁷³ Cf. Käsemann, «Sobre el tema de la apocalíptica...», 239-243.

¹⁷⁴ Cf. *ThH*, 149-150; *TE*, 214.

esclarecen el *modus esse* de aquella, a saber: la cosa (*Sache*), que introduce la pregunta histórico-científica por lo que se puede saber; el testimonio (*Zeugnis*), que plantea la pregunta ético-existencial por lo que se debe conocer; y la esperanza escatológica (*eschatologische Hoffnung*), que cuestiona sobre lo que es lícito esperar escatológicamente¹⁷⁵. El lugar del cual surgen estas preguntas por dicha realidad, asumiendo la dificultad de encontrar un común denominador, es de algún modo la sentencia hegeliana y nietzscheana *Dios ha muerto* (*Gott is Tot*) como presupuesto del ateísmo metódico de las ciencias¹⁷⁶. Pero esto significa, según Moltmann, que todas las posibles preguntas por la resurrección de Cristo, ya sea desde el punto de vista histórico-crítico, existencial o utópico, tienen como base la imagen atea de la interpretación científico-histórica de la historia, de la autocomprensión del ser humano y de su perspectiva utópica sobre el futuro, conllevando en cada acceso una carente necesidad de la idea de Dios¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Cf. *ThH*, 151; *TE*, 216. Es de notar que Moltmann utiliza las célebres preguntas programáticas planteadas por Kant en su *Crítica de la razón pura*: ¿qué puedo saber?, referente a la metafísica y orientada a lo meramente especulativo; ¿qué debo hacer?, referente a la moral y orientada a lo meramente práctico; y ¿qué puedo esperar?, referente a la religión (desde el punto de vista kantiano), cuyo enfoque es teórico y práctico al mismo tiempo, y orientado a la felicidad como satisfacción de las inclinaciones *extensive*, *intensive* y *protensive*. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 9.º ed., trad. por Pedro Ribas (Aguilar-Alteataurus-Alfaguara: Buenos Aires-México, D.F., 1978), 630 (B 833).

¹⁷⁶ Respecto a la anterior nota al pie, el teólogo tubingüés sólo utiliza dichas preguntas en su formalidad, puesto que el contenido cambia de acuerdo al enfoque en el ateísmo metódico de las ciencias, con el fin de abordar el lugar central de las preguntas: *la muerte de Dios*. En este sentido, la pregunta por el *poder saber* no se enfoca ya en la metafísica, sino más bien en la aprehensión científico-histórica de la historia; la pregunta por el *deber hacer* no en la moral (pietista y categórica), sino en la aprehensión existencial del ser humano; y la pregunta por el *poder esperar* no en la religión y la orientación hacia la felicidad, sino en la aprehensión utópica-escatológica del futuro. Cf. *ThH*, 152; *TE*, 217. La cita de Hegel, usada por el tubingüés, que caracteriza la *muerte de Dios* como el sentimiento fundamental de la religión en la edad moderna es el párrafo final con el cual concluye su obra de juventud *Creer y Saber*: «Pero el puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde tiene que designar al dolor infinito puramente como momento, –dolor que anteriormente en la cultura se daba sólo históricamente y como sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna; el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (aquello que había sido dicho sólo empíricamente con expresiones de Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu* {123/124} *et dans l'homme et hors de l'homme*), –pero tampoco más que como momento de la Idea suprema, y darle así una existencia filosófica a aquello que, o era algo así como–precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o era el concepto de una abstracción formal, y por lo tanto darle a la filosofía la idea de la absoluta libertad y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo, que era ya histórico, y restablecerlo en toda la verdad y la dureza de su ateísmo, dureza desde la cual únicamente puede y tiene que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez omniabarcante y con la figura de la más risueña libertad, –porque lo más risueño, lo más superficial y lo más singular de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales, debe desaparecer». Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Creer y Saber*, trad. por Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Norma S.A., 1994), 193-194; *ThH*, 153; *TE*, 219.

¹⁷⁷ Cf. *ThH*, 152; *TE*, 217. El mismo Moltmann realiza en las páginas siguientes una exégesis de este párrafo, apoyado en los estudios de G. Rohrmoser y K. Löwith, el cual alude que la *muerte de Dios* y el ateísmo metódico de las ciencias son un momento procesual arrancado de la dialéctica, imposibilitando una concepción teológica de un mundo que se hunde en la nada, como *momento procesual de la revelación de Dios* en la cruz y en la resurrección de la realidad. Con ello, recordará el autor de *Teología de la Esperanza* que una perspectiva teológica de lo planteado por el joven Hegel deja en claro que la resurrección y el

Sólo si en la *muerte de Dios*, conocida en la historia, en la existencia y en el mundo, se muestra como tal el Dios de la resurrección, el Dios que se revela en la contradicción de sí mismo, entonces el anuncio de la resurrección y la esperanza en el Dios de las promesas se vuelve «algo necesario, algo nuevo y algo posible de manera real y objetiva»¹⁷⁸. En este sentido, el teólogo de la esperanza no sólo recuerda una verdad cristológica, sino que enfatiza, a mi juicio, una cierta novedad crucial para la cuestión de la identidad en contradicción de Jesús: «El Cristo resucitado *es y continúa siendo* el Cristo crucificado»¹⁷⁹. No se trata simplemente de enfatizar, con el verbo *ser* (*Sein*), la continuidad entre el Viviente que se apareció frente a los apóstoles y el Jesús que padeció, fue crucificado y murió en términos pasados. Sino que, más aún, con el verbo *continuar [siendo]* (*bleiben*: o bien, *seguir siendo, permanecer*), sostiene esta continuidad entre el Crucificado y el Resucitado durante el transcurso de la historia como una enigmática y radical discontinuidad permanente. No como el Resucitado que alguna vez *fue* el Crucificado, pero ya no es más al ser suprimida su muerte por la resurrección, sino como el Resucitado que, dialécticamente, es el Crucificado hasta hoy. Con ello la realidad de la cruz, la ocultación de Dios y la autonomía del ser humano, quedan provisionalmente absorbidas en la promesa y esperanza, cuya *tendencia-latencia* se orientan hacia el *eschaton* real. La cruz, en palabras de Moltmann, «designa una apertura escatológica, que no está cerrada ya ni por la resurrección de Cristo ni por el Espíritu de la comunidad, sino que, por encima de ambos, permanece abierta hacia el futuro de Dios y el aniquilamiento de la muerte»¹⁸⁰.

En continuación con el abordaje de las preguntas por la realidad de la resurrección desde un punto de vista histórico-crítico y ético-existencial, el tubingués entra críticamente en cada modo de comprensión cuando cada una abarca una respuesta por separado. Desde la perspectiva histórico-crítica, se enfoca fundamentalmente en las

futuro de Dios se muestra tanto en el abandono del Crucificado por Dios, como en el abandono del mundo por Él mismo. Esta idea teológica será fundamental para marcar el origen de la identidad dialéctica de Jesús.

¹⁷⁸ *ThH*, 152: «etwas Notwendiges, etwas Neues und etwas real-objektiv Mögliches»; *TE*, 218. El último concepto utilizado por Moltmann es netamente blochiano, con el cual indica que la posibilidad dada por el Dios de la resurrección de Cristo corresponde, en sus generalidades formales, a la cuarta forma distinguida por el filósofo de la esperanza. En efecto, a diferencia de Bloch, quien considera la materia como la real posibilidad de todas las formas latentes en ella, para Moltmann yace, en el acontecimiento de la resurrección, como *tendencia-latencia* la dinámica de un actuar siempre más y más, una posibilidad no sólo que todavía no es –al modo de la ontología del ser según Bloch–, sino que sobretodo una posibilidad que, aún no, llegará a ser por la promesa del Dios vivo. Cf. Bloch, *El Principio Esperanza*, 1: 280-286.

¹⁷⁹ *ThH*, 152: «Der auferstandene Christus ist und bleibt der gekreuzigte Christus»; *TE*, 224.

¹⁸⁰ *ThH*, 155: «Das Kreuz bezeichnet eine eschatologische Offenheit, die durch die Auferstehung Christi und den Geist der Gemeinde noch nicht geschlossen wird, sondern über beides hinaus offen bleibt auf die Zukunft Gottes und die Vernichtung des Todes»; *TE*, 217.

posibilidades históricas, comprendidas como separadas de lo posible para Dios, puesto que los presupuestos de la comprensión de la modernidad consideran como extraña la posibilidad de lo realmente nuevo¹⁸¹. Frente a ello, Moltmann sostiene, a partir de una ampliación del acceso científico-histórico y del método comparativo del conocimiento tanto de lo homogéneo-común como de lo no-homogéneo-individual, que la resurrección de Cristo no es una posibilidad en el mundo y su historia, sino que es una nueva posibilidad del mundo, de la existencia humana y de la historia general, que supone la creación como *contingente*, nacida *ex nihilo*, y la libertad de Dios¹⁸². En última instancia, es un *novum ultimum*, una novedad escatológica en cuanto *nova creatio*¹⁸³, comparada con una realidad histórica analogable y con las posibilidades históricas nuevas de la misma historia¹⁸⁴. Por ello, «la resurrección de Cristo no significa un proceso posible en la historia del mundo, sino el proceso escatológico de esa historia»¹⁸⁵. Por su carácter inédito, la historicidad de la resurrección no se comprende como analogía de lo pasado y ya experimentado, sino más bien como *analogía escatológica*, de aquello que sobrevendrá a todo y como anticipación del futuro, convirtiendo toda realidad experimentable en provisional frente a lo que espera llegar a ser¹⁸⁶. La resurrección de

¹⁸¹ Cf. *ThH*, 156-161; *TE*, 226-233.

¹⁸² Cf. *ThH*, 161-162; *TE*, 233-234. En este sentido, tal como menciona J. T. Law, no queda claro el aporte de la *tendencia exterior* de la misión al proceso escatológico, más allá de la creación de imágenes anticipatorias. Ahora bien, dicha relación entre *tendencia interna* y *externa* de la misión tenga mayor realce al considerarse el movimiento del creyente esperanzado y llamado a la transformación del mundo en el servicio de la reconciliación. Cf. Law, «The Future of Jesus Christ...», 161.

¹⁸³ Cf. Moltmann, «Pascua...», 100: «[...] ¿en qué esperan aquellos que esperan en la resurrección? Esperan en una nueva creación divina. Esperan en una vida y en unas relaciones vitales ante las que Dios y luego también los hombres podrán decir: “Mira, todo está muy bien: pues todo ha vuelto a ser nuevo”. Ya no existe la muerte. El pecado está perdonado, el mal está superado. El sufrimiento se ha transformado en alegría y las lágrimas en risa». En este sentido, se atisba desde ya la comprensión soteriológica de Moltmann, que parte de la *resurrectio mortuorum* como *nova creatio* y se encamina a definirse desde la *restauración universal* (la *otra cara* de la reconciliación con Dios, según el tubingués), en que *salvación* se entiende como *shalom* en el sentido veterotestamentario: «Esto no significa únicamente salvación del alma, salvación personal frente al mundo malo, consuelo en la conciencia asediada, sino que significa también realización de la *esperanza* escatológica *del derecho*, *humanización* escatológica del hombre, *socialización* escatológica de la humanidad, *paz* escatológica de la creación entera». Cf. *ThH*, 303; *TE*, 424; Moltmann, *La venida de Dios...*, 305-328.

¹⁸⁴ Cf. *ThH*, 162; *TE*, 235.

¹⁸⁵ *ThH*, 162-163: «Mit der Auferweckung Christi ist nicht ein möglicher Prozeß in der Weltgeschichte gemeint, sondern der eschatologische Prozeß mit der Weltgeschichte»; *TE*, 235-236.

¹⁸⁶ Cf. *ThH*, 163-164; *TE*, 236-237. También, Bauckham, *The theology...*, 42-43: «If we ask how resurrection hope can be distinguished from sheer wishful thinking, his consistent answer seems to be that it proves itself in practice. The promise of the resurrection can be definitively verified only eschatologically, when God redeems his promise in new creation, but it is provisionally verifiable now as it proves its power to make history. As the promise liberates people from acceptance of reality as it is and provides an initiative for change, it passes at least the Marxist test that truth must be practicable. Resurrection hope proves itself not an illusory myth of the existing world, but a critical force for change. There must, of course, be a sense in which, if the resurrection as promise already creates anticipations of the new creation within history, then in fact it creates *analogies* to itself and is no longer an event totally without analogy».

Cristo, desde esta perspectiva, es *histórica* en la medida que *funda* historia, en la cual es posible vivir y encaminarse hacia el futuro escatológico¹⁸⁷.

Desde la perspectiva existencial, la pregunta por el acontecimiento de la resurrección es abordada desde la comprensión de la existencia humana, sus motivaciones y expresiones de fe dentro de una comunidad. Moltmann critica la insuficiencia de preguntarse existencialmente por lo ocurrido en el pasado y por el efecto de la predicación kerigmática sobre la resurrección de Cristo, en la propia existencia como factor crucial para la decisión de creer, debido a la imposibilidad de su aprehensión como realidad accesible a la ciencia histórica¹⁸⁸. Antes bien, el teólogo tubingués insiste que es necesario preguntarse «por lo abierto, por lo no concluso, por lo todavía no liquidado, por lo que falta y, en consecuencia, por el futuro que ese acontecimiento anuncia»¹⁸⁹. En este sentido, al igual que la anterior perspectiva, el futuro –o, con mayor precisión, la orientación escatológica hacia el futuro– es una cuestión crucial para el teólogo sistemático, ya que a la luz de las esperanzas del futuro venidero se esclarece el sentido de los tiempos pretéritos y el presente actual. Y, consecuentemente, la resurrección de Jesús se vuelve un acontecimiento que sólo es comprendido en el *modus* de la promesa, con el cual, como fenómeno histórico, se percibe su significado en referencia a *su* futuro, en la medida que *significar* se entienda como la atracción y re-proyección hacia lo que se anticipa y que aún no está plenamente¹⁹⁰.

Desde la pregunta por la realidad de la resurrección, a partir de estas dos perspectivas, Moltmann insiste que ambas se unen en el *horizonte escatológico* de apertura a la realidad de lo nuevo y lo desconocido, de anticipaciones y de preguntas

¹⁸⁷ El concepto moltmanniano de *historia* será explicado y profundizado, en relación con la *promesa*, en el capítulo siguiente.

¹⁸⁸ Cf. *ThH*, 167-169; *TE*, 242-244. Incluso, según el diagnóstico de Moltmann, enfocado críticamente en la exégesis bultmanniana, esta perspectiva existencial pone fuera del centro de interés el *haber sido* de la resurrección, en tanto que es el *extra nos* de Dios y de su obrar, ya que lo crucial para la existencia del creyente es la fe pascual de los testigos y la nueva posibilidad del existir humano, que afecta *en el corazón y en la conciencia*. Sólo este punto –la fe pascual de los primeros discípulos– puede ser aprehensible histórico-críticamente como un hecho y, por ende, no el suceso pascual como tal. Con ello, el tubingués, critica que la realidad de la resurrección es desplazada de ser un evento ocurrido en Jesús crucificado, para ser finalmente un acontecimiento ocurrido en la existencia de los discípulos y, por lo tanto, se identifica dicha realidad de la resurrección con el kerigma y la fe en un *hoy*, un *ahora* siempre presente, sin pasado ni futuro, indemostrable por la ciencia histórica.

¹⁸⁹ *ThH*, 171: «Es kann dann nicht nur historisch nach dem einmalig Vergangenen gefragt und auch nicht nur existential der gegenwärtigen Anspruch interpretiert werden, sondern es muß nach *dem Offenen, Unabgeschlossenen, Unerledigten und Ausstehenden, mithin nach der Zukunft gefragt werden, die dieses Geschehen ankündigt*»; *TE*, 247. Lo subrayado en cursiva corresponde a lo citado en el cuerpo del texto.

¹⁹⁰ Cf. *ThH*, 172; *TE*, 249.

abiertas al futuro prometido¹⁹¹. En vista de ello, al abordar los relatos de las apariciones del Resucitado, es posible explicarlo al modo de la predicación profética y la orientación escatológica hacia el futuro de Cristo (vislumbrado en dichas apariciones), cuya base es la promesa veterotestamentaria. Tal como se mencionó al principio del capítulo, esta perspectiva posibilita una comprensión de una escatología cristiana que va más allá de una mera apocalíptica cristianizada, puesto que el marco de una apocalíptica judía tardía, sus imágenes e ideas, es desbordado frente al acontecimiento de Cristo. En otras palabras, la escatología, insiste el autor, es esencialmente una *cristología escatológica*¹⁹². Con ello, el tubingüés afirma que Jesús es el *primogénito de los que duermen [el sueño de la muerte] (der Erstling der Entschlafenen)*, en la medida que, en su persona como crucificado (y la magnitud de lo que ello significa), se ha realizado ya la resurrección de entre los muertos para todos y que su cumplimiento futuro debe esperarse en la justificación del pecador y a partir de la fe cristológica¹⁹³. Esa esperanza cristiana conlleva al conocimiento del futuro del mundo y del ser humano, en base al acontecimiento de Cristo resucitado, y, por ende, de la pregunta por la *tendencia*, interna (lo que puede y debe ser esperado del resucitado, a saber, el dominio futuro de Cristo) y externa (lo que conlleva la esperanza, a saber, el envío o misión de Cristo), de dicho evento cristológico¹⁹⁴.

Por lo tanto, el teólogo de la esperanza pretende situar la comprensión de la resurrección en relación con lo prometido a Israel, pero que a su vez se universaliza por un horizonte escatológico anticipado. Abierto al futuro prometido, la resurrección del Crucificado se convierte en *promissio inquieta* para la existencia cristiana, la cual introduce al creyente en la contradicción del mundo no-redimido, percibida por el sufrimiento y el duelo, en esperanza confiada, hasta que llegue a su reposo en la resurrección de los muertos y en la totalidad del nuevo ser¹⁹⁵. La insistencia de Moltmann

¹⁹¹ Cf. *ThH*, 173; *TE*, 250. La comprensión de *horizonte*, tal como lo menciona el autor de *Teología de la Esperanza*, es tomada de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 12.ª ed., trad. por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1977), 309: «Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él». Esta definición proviene de la fenomenología de Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, ed. por Ludwig Landgrebe, trad. por Jas Reuter (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980). Ahora bien, Moltmann no interpreta este horizonte desde una eventual *filosofía de la vida* como Husserl o Dilthey, sino más bien desde la experiencia de Israel en sus campos de tensión, propios de los tiempos de las peregrinaciones nómadas.

¹⁹² La caracterización de la escatología cristiana, como *cristología en perspectiva escatológica*, se enuncia al inicio del presente capítulo.

¹⁹³ Cf. *ThH*, 175; *TE*, 253.

¹⁹⁴ Cf. *ThH*, 176-177; *TE*, 254-255; Law, «The Future of Jesus Christ...», 160.

¹⁹⁵ Cf. *ThH*, 178; *TE*, 256-257.

en el futuro prometido permite entender que el abordaje de las perspectivas mencionadas, situadas en la afirmación de la *muerte de Dios*, no sólo esclarezcan su propuesta sobre la comprensión de la realidad de la resurrección. También, se atisba en ella la idea subyacente de *futuro*, particular de la noción moltmanniana *Futuro de Cristo* (desarrollado con anterioridad), que permite una primacía subordinante del futuro escatológico con respecto a un pasado visto histórico-críticamente, a un presente interpretado existencialmente y a un futuro proyectado utópicamente.

3.3. Identidad de Jesús en contradicción: nexo entre el crucificado y el Viviente

Queda pendiente la manera en que la realidad histórica de Jesús crucificado, vista desde la interpretación paulina de una *eschatologia crucis*, se une con las apariciones escatológicas de Jesús resucitado –reconocido como el Viviente–, abordadas desde las preguntas histórico-crítica, existencial y escatológica. Para Moltmann, el punto clave reside en la *resurrección de entre los muertos* (*Auferweckung von der Toten*), expresión apocalíptica que denota la acción creadora de Dios, incluso en la muerte, cuya realidad no tiene analogías históricas, sino sólo anticipaciones del cumplimiento escatológico de las promesas¹⁹⁶.

La predicación discipular, que surge de este evento cristológico, nace y se precisa por la *contradicción o dialéctica*¹⁹⁷ de sus dos experiencias sobre Jesús: por un lado, la

¹⁹⁶ Cf. *ThH*, 179-180; *TE*, 258-259.

¹⁹⁷ Durante el transcurso del capítulo, se ha mencionado el carácter dialéctico de la identidad de Jesús, visto en la identificación de sí mismo en la cruz y, a su vez, en la resurrección, no sólo en tiempo pretérito, sino también en el presente hasta la meta de *su futuro*. Este elemento dialéctico, que distingue la visión de resurrección con el de W. Pannenberg del ensayo incluido en la obra *Revelación como historia*, no se ha explicitado sistemáticamente, pero, a pesar de ello, queda intuitivamente claro a lo que se refiere con sus múltiples indicaciones: la contradicción absoluta entre sí de dos realidades cristológicas, a saber, la cruz (muerte) y la resurrección (vida), que acontecen y se identifican en una sólo y misma persona, Jesús de Nazaret, y que, a su vez, representan la contradicción entre la experiencia presente y la esperanza en el futuro prometido. Cf. Bauckham, *The theology...*, 33. 34: «The crucified Jesus in his death is identified with all the negative qualities of present reality, its subjection to sin and suffering and death, its godlessness and godforsakenness and transitoriness. But the same Jesus is raised to eschatological life. Therefore his resurrection is God's promise of new creation for the whole of the godforsaken reality which the crucified Jesus represent the contradiction between present reality and reality as it will be in the new creation». Ahora bien, con esa intuición, es posible identificar la influencia hegeliana en el teólogo tubingués, al menos en su vocabulario y en el modo de relación del evento cristológico con su realidad pascual, como también una forma de abordar históricamente la pregunta de la teodicea, motivada sobretudo por los exterminios de los judíos en Auschwitz y otros campos de concentración. Cf. Ernst Bloch, Emil L. Fackenheim, Jürgen Moltmann y Walter Capps, «Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima?», en *El Futuro de la Esperanza*, trad. por Luis Bittini y Ángel García Fluixá (Salamanca: Sígueme, 1972), 130: «Cuando me enteré del tema a tratar: “Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima?”», decidí permanecer completamente en silencio aquí, debido a que soy alemán y teólogo, y además no tengo ni respuesta, ni explicación, ni justificación a esto, sólo un hondo sentimiento de vergüenza. Es muy difícil y aterrador vivir

experiencia de la cruz de Cristo, que suscita en ello el abandono divino del enviado de Dios e, incluso, de Dios mismo (*nihil* absoluto), y, por otro lado, la experiencia de las apariciones del mismo crucificado como Viviente, percibido como la cercanía de Dios hacia el que fue abandonado en la cruz y en la muerte (*totum* nuevo que aniquila el *nihil* absoluto)¹⁹⁸. Si dichas experiencias tan contradictorias se dan en una misma persona, sin que una de ellas desvanezca a la otra (ej.: por la resurrección, se desvanece al Crucificado y viceversa), entonces para el tubingués es posible identificarlas en dicha persona por una *autoidentificación del mismo Viviente como el crucificado*, mediante la pronunciación de palabras y no sólo gestos, puesto que con las primeras permite descartar cualquier hierofanía fantasmal y alterna a la realidad histórica del crucificado¹⁹⁹. Por ende, esa identificación del Viviente como el crucificado no es otra cosa que «un acto de revelación de sí mismo por Jesús»²⁰⁰, que refiere a una identidad y continuidad del mismo en la contradicción total entre la cruz y la resurrección. En ese sentido, tal como se mencionó anteriormente, la resurrección del Crucificado se convierte en el único nexo que asegura

con los muertos de Auschwitz si se es alemán, es decir, vivir con tanta culpabilidad sobre uno, que no se puede superar con el arrepentimiento. He visto los lugares de ejecución en Polonia, y oí el silencioso lamento por Dios y por su venida, y nada más. Por mi parte, me gustaría entrar en la comunidad de los que no tienen respuestas sino preguntas, estar entre aquellos que no tienen explicaciones sino sólo un lamento. Cuando pasé por esta experiencia hubiera querido hundirme en la tierra porque es imposible sufrirla y se carece de todo punto de apoyo. El sentimiento es el *de hundirse en la nada*. Me acordé entonces del significado de la bajada de Cristo al infierno, y pensé en la esperanza de la resurrección de los muertos y de la justicia, y esto me dijo algo. El segundo punto es el siguiente: quizás nunca encontremos una respuesta si pensamos acerca de Dios y Auschwitz. Hay que recordar, sin embargo, que en Auschwitz y en los demás campos de concentración se rezaban el “schema Israel” y el “padrenuestro”. Y así, quizás, Dios estaba en Auschwitz. No debemos olvidar los martirios de aquellos que rezaban en Auschwitz». En esta cita, correspondiente a un diálogo con E. Fackenheim, J. B. Metz y W. Capps, lo subrayado en cursiva corresponde a un énfasis personal, que refiere a una descripción hegeliana ocupada sobre el *Viernes Santo especulativo*; Jürgen Moltmann, «Dios y la resurrección», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 67-83. Las siguientes páginas del capítulo del libro, ahora señalado, corresponden al desarrollo de la razón, medio y objeto de la fe en la resurrección en el horizonte de la teodicea, mediante el supuesto de la coincidencia entre el concepto hegeliano y el acontecimiento histórico de la crucifixión de Jesús. La lectura del autor de *Teología de la Esperanza*, ciertamente, es posibilitada por su profesor Hans Joachim Iwand (†1960), quien le presenta por primera vez la concepción hegeliana sobre la *muerte de Dios*, como una experiencia moderna del mundo del Viernes Santo especulativo, el cual coincide, para el tubingués, con el Viernes Santo histórico de Jesús al percibir en ello una ausencia de Dios que implica la experiencia de transitoriedad y de muerte (ver nota 176). Cf. Law, «The Future of Jesus Christ...», 150-151. En ese sentido, Moltmann aborda –a diferencia de Hegel– dicha coincidencia del *viernes santo* desde una dialéctica concreta y una realidad negativa concreta, que supone el lugar contradictorio de manifestación del Dios vivo y de los vivos, a saber, el sufrimiento, el abandono y la muerte, revelado con claridad en la cruz de Cristo. En palabras del tubingués, en su segunda obra mayor *El Dios crucificado*: «[...] Dios se manifiesta como “Dios” sólo en sus contrarios, en la impiedad y el abandono por su parte. O dicho en concreto: Dios se revela en la cruz del Cristo abandonado por Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su justicia se manifiesta en los injustos y en quienes viven sin ley, y su elección gratuita, en los condenados». Cf. Moltmann, *El Dios crucificado...*, 52.

¹⁹⁸ Cf. *ThH*, 180; *TE*, 259.

¹⁹⁹ Cf. *ThH*, 180-181; *TE*, 260.

²⁰⁰ *ThH*, 180: «[...] *Akt der Selbstoffenbarung Jesu* [...]»; *TE*, 260.

la continuidad entre la predicación de la comunidad cristiana y la predicación de Jesús mismo. Es por ello que la identidad dialéctica de Jesús *en* la cruz y la resurrección permite, según el tubingués, evitar cualquier esquema docetista, ebionista o modalista que interprete este acontecimiento cristológico, o suprimiendo la historicidad de Jesús crucificado, o reduciendo la resurrección de Cristo como mera legitimación de fe sobre la historicidad de Jesús terreno, o afirmando una sustancia única e inmutable en la persona de Jesús, posibilitadora de dos modos de ser *él mismo*, ya sea en la cruz, ya sea en la resurrección²⁰¹.

El planteamiento de Moltmann da un paso teológico más en la comprensión de esta *dialéctica abierta*²⁰², reconociendo dos dimensiones inherentes al propio evento cristológico. Por un lado, la mencionada expresión *resurrección de entre los muertos* devela el origen de la identidad de Jesús, a saber, en la obra del Dios que crea la vida y el nuevo ser desde la nada²⁰³. En la resurrección del Crucificado, acontece la revelación de Dios como Aquel que, en la muerte de Dios, se manifiesta dialécticamente como el Dios de la resurrección y la nueva vida, el cual es fiel a su promesa²⁰⁴. Por otro lado, remitirse al recuerdo de la misma y, a su vez, a la expectación del *eschaton*, permite comprender el evento cristológico como acontecimiento de la fidelidad divina y, a su vez, como garantía escatológica de la promesa, aún vigente²⁰⁵, e inicio de su cumplimiento (*Erfüllung*)²⁰⁶. En ese sentido, el *Futuro de Cristo* se vuelve no sólo el horizonte *sinético* de la identidad dialéctica, sino que también es el futuro escatológico manifestado

²⁰¹ Moltmann desarrolla, en estas páginas de *Teología de la Esperanza*, una explicación breve sobre el modo de comprensión del acontecimiento de la resurrección del Crucificado según los tres esquemas señalados. Cf. *ThH*, 181-182; *TE*, 261.

²⁰² Cf. *ThH*, 183; *TE*, 263: «El que aparece como resucitado no es conocido entonces como el eternizado o el glorificado en el cielo, sino que aparece en el resplandor anticipado de la gloria prometida y venidera de Dios. Lo que en él aconteció, es entendido como inicio y como promesa garantizada del dominio venidero de Dios sobre todo, como victoria de la vida dada por Dios sobre la muerte. Cruz y resurrección no son sólo, en este caso, *modi* que se dan en la persona de Cristo. Su dialéctica es, más bien, una dialéctica abierta, que encontrará su síntesis superadora en el *eschaton* de todas las cosas».

²⁰³ Cf. *ThH*, 182; *TE*, 262.

²⁰⁴ El añadido *Gott sich zu Gott bekennt und Treue offenbar (Dios confiesa a Dios y manifiesta su voluntad)*, introduce una reflexión trinitaria seminal que evita, en *Teología de la Esperanza*, caer en una comprensión aparentemente monoteísta de la realidad de Dios, tal como ya hemos aludido en otras notas explicativas con anterioridad. Pero, como cuestiona J. T. Law con sagacidad: «If God lies in fact not only above this dialectic as the agent of resurrection (theistic pattern), but also within it experiencing the contradiction of death and new life (trinitarian pattern), then where now is the continuity of identity of the trinitarian God to be anchored? In the eternity of the immanent Trinity?». Cf. Law, «The Future of Jesus Christ...», 155. Para algunas alusiones sobre la presencia trinitaria en las primeras obras mayores de Moltmann, ver nota 138.

²⁰⁵ Cf. Bauckham, *The theology...*, 33-34; *ThH*, 76; *TE*, 110-111.

²⁰⁶ Cf. *ThH*, 182; *TE*, 262.

anticipadamente en la resurrección de Cristo²⁰⁷. Ello no sólo conlleva la esperanza en la venida gloriosa y universal del Hijo, sino también lleva a entender que la resurrección del Crucificado, no siendo la consumación de los tiempos, sea de todos modos percibido como un *acontecimiento escatológico*, que orienta hacia el futuro de Dios y, en definitiva, de todas las cosas²⁰⁸, suponiendo con ello la promesa escatológica de Dios²⁰⁹. En cambio, tal como dice Moltmann, si se afirma una diferencia en la persona de Jesús respecto a la cruz y la resurrección, entonces se consideraría, más bien, como una auto-intervención de Sí mismo, como crucificado que se resucita a sí mismo en cuanto que es Dios, transformando el Misterio Pascual desde el nuevo *Kyrios* cultural ya mencionado²¹⁰.

Junto con determinar la acción creadora y justificadora de Dios en el Crucificado, Moltmann no sólo integra en ella el horizonte escatológico del *Futuro de Cristo* que sitúa

²⁰⁷ Cf. Fernández García, «Cristo de Esperanza...», 261, nota 205. En este sentido, por ejemplo, la lectura de Bonifacio Fernández García sobre la explicación de Moltmann, respecto al futuro de Cristo y su función como *síntesis superadora* de la dialéctica abierta de la identidad de Jesús entre la cruz y la resurrección, no es del todo correcta, ya que concibe el mismo futuro como *extra-se* de la identidad de Jesús crucificado-resucitado. Si bien, como él dice, la idea de una conexión entre la identidad de Cristo y su futuro puede ser admitida como verdadera, aunque no sea válida la razón aducida, no obstante, olvida la *anticipación* de ese futuro en la resurrección de Cristo crucificado (y de la promesa de Dios en su persona). Por ende, no es absolutamente *extra-se*, sino más bien, es su identidad anticipada y cualitativamente nueva. Esa *identidad escatológica*, dada por la parusía o *Futuro de Cristo*, en cierto modo ya se ha anticipado en la resurrección del Crucificado, pero no se ha cumplido la promesa de su venida aún, manifestándose por ello la tensión entre lo anticipado y lo cualitativamente nuevo en dicha identidad.

²⁰⁸ Cf. *ThH*, 182; *TE*, 262-263.

²⁰⁹ Cf. *ThH*, 206; *TE*, 294: «Pero si la promesa del futuro de Cristo nace de la resurrección del crucificado, esto significa que la promesa entra en una contradicción tal como la realidad, que no es posible insertar esa contradicción en una dialéctica histórica universal, tal como podemos deducirla de otros sucesos. Insertar esa contradicción en la historia de salvación y en la historia del mundo resulta posible tan sólo si la empequeñecemos. Sólo entonces es reconciliable en una dialéctica histórico-universal. Pero si en el acontecimiento de la resurrección del crucificado vemos una *creatio ex nihilo*, lo que aquí está en juego no es entonces un posible cambio de lo existente, sino nada y todo. Entonces se ve que este mundo “no puede soportar” ni la resurrección ni el nuevo mundo creado a partir de aquélla. La dialéctica que quiere soportar esa contradicción tiene que convertirse en una dialéctica apocalíptica. La síntesis reconciliadora de cruz y resurrección sólo puede ser aguardada y esperada en una totalidad del nuevo ser».

²¹⁰ Cf. *ThH*, 183; *TE*, 263. El patrólogo Samuel Fernández, en su libro sobre cristología primitiva, corrobora que el sujeto de la acción de la resurrección de Jesús es Dios mismo y no Jesús, desde el punto de vista de la justificación del inocente y de la revelación de la identidad divina: «La resurrección de Jesús es una acción salvífica de Dios y, por tanto [...], manifiesta quién es Dios. Tal como en el Antiguo Testamento se designa a Dios por sus obras: “*Aquel que hizo el cielo y la tierra*” o “*Aquel que nos sacó de Egipto*”, ahora Dios se define como “*Aquel que resucitó a Jesús*”. La muerte y resurrección de Jesús revela, entonces, la identidad de Dios mismo. La resurrección manifiesta también la radical aprobación de Dios respecto de la vida terrena de Jesús. La muerte vergonzosa del Profeta de Galilea podía ser interpretada como el final del impío o del falso profeta (cf. Deuteronomio 21,23). Alguien podía pensar: éste que no respetó la Ley de Moisés murió castigado en la cruz. Pero la resurrección dejó de manifiesto que Dios le dio la razón a Jesús, es decir, que Jesús no murió como un impío o un falso profeta, sino como el Justo Sufriente a quien Dios no abandonó en la muerte, sino que condujo a la vida (Sabiduría 12,20)». Cf. Samuel Fernández, *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.*, 5.^a ed. (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), 150. Sobre una breve síntesis del significado de la fórmula antigua subyacente de las textuales bíblicamente, *¡Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos!*, que alude al actor de esta expresión mencionada, junto con ejemplos de su presencia en la Sagradas Escrituras, cf. Fernández Eyzaguirre, *Jesús...*, 100.

su identidad dialéctica como *identidad escatológica*, manteniendo con ello un carácter enigmático sin resolver hasta el *eschaton*. También, posiciona la misión cristiana dentro de esta manifestación de su identidad, mediante las apariciones del Resucitado, con el fin de situarla no como experiencia epifánica del Eternizado ni de una unificación con lo divino, sino, más bien, como *encargo* de servicio en el mundo, identificando a los afectados con la misión de Jesús e introduciéndolos en la historia *inaugurada* por la promesa confirmada y garantizada en su persona²¹¹. En este sentido, Moltmann afirmará lo siguiente:

El dominio venidero del Cristo resucitado es algo que no se puede esperar y aguardar únicamente. Esta esperanza y esta expectación imprimen su sello también a la vida, el obrar y el sufrir en la historia de la sociedad. Por ello la misión no significa tan sólo propagación de la fe y de la esperanza, sino también modificación histórica de la vida. La vida corporal y, con ello, también la vida social y pública, es aguardada en la obediencia diaria como sacrificio (Rom 12, 1 s.). No igualarse a este mundo no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con la resistencia y con la expectación creadora, la figura del mundo dentro del que se cree, espera y ama²¹².

Esta correlación entre *pro-missio* y *missio*, mencionada anteriormente, aparece recurrentemente en la obra magna del tubingués, permitiendo de esa manera no sólo una *meta* hacia la cual dirigirse el cristianismo, sino que también, a partir de dicho horizonte escatológico, se constituya el *camino* a seguir, enfocado en la transformación histórica e integral de la realidad presente del mundo no redimido, en base al recuerdo de la promesa confirmada en el evento cristológico. Al menos en sus bases, la unidad entre *escatología* y *ética social*, en tanto que es unidad entre teoría-praxis, quedan cimentados en una

²¹¹ Cf. *ThH*, 183-184; *TE*, 263-264.

²¹² *ThH*, 304: «Die kommende Herrschaft des auferstandenen Christus kann man nicht nur erhoffen und abwarten. Diese Hoffnung und Erwartung prägt auch das Leben, Handeln und Leiden in der Gesellschaftsgeschichte. Darum bedeutet Sendung nicht nur Ausbreitung des Glaubens und der Hoffnung, sondern auch geschichtliche Veränderung des Lebens. Das leibliche Leben, und damit auch das soziale und öffentliche Leben, wird im alltäglichen Gehorsam als Opfer erwartet (Röm. 12,1 ff.). Sich nicht dieser Welt gleichzustellen, bedeutet nicht nur, sich in sich selbst zu verändern, sondern in Widerstand und schöpferischer Erwartung die Gestalt der Welt zu verändern, in der man glaubt, gofft und liebt»; *TE*, 425. Sobre la comprensión moltmanniana del *mundo*, ver nota 110.

teología de la esperanza²¹³, cuya posibilidad radica en situar la *missio* como anticipación del prometido futuro de Dios, inaugurado en Cristo crucificado-resucitado-venidero²¹⁴.

En definitiva, la identidad dialéctica de Jesús, manifestada en la auto-identificación del Crucificado como el Viviente, requiere necesariamente de un horizonte escatológico con el cual resuelva su enigma abierto por la contradicción permanente de la realidad de la cruz y de la resurrección. Ese horizonte es anticipado, como promesa, por el futuro de Dios que adviene, el cual actúa en la historia como Creador y Redentor, pero a su vez es inaugurado como esperanza por la resurrección del Crucificado, otorgándole una determinación cristológica y una acción práctica por la misión a ese futuro prometido. Por ende, el evento cristológico, para Moltmann, no se comprenderá desde un entusiasmo del cumplimiento, sino más bien desde un horizonte escatológico de la promesa, lo cual conlleva asumir las contradicciones del mundo no redimido y la orientación de las expectativas del cristianismo como *promissio inquieta* hacia el futuro cumplimiento.

4. Breve síntesis del capítulo

En el presente capítulo, se ha explicado el contenido del *Futuro de Cristo (Zukunft Christi)* como una noción central para la teología escatológica temprana de Moltmann, a partir de la obra *Teología de la Esperanza*, cuyo enfoque refiere a una doctrina de la esperanza en la resurrección de Cristo crucificado y su futuro. Se ha pretendido demostrar que dicha noción no es secundaria ni complementaria tanto de la teología escatológica temprana del tubingués como de su interpretación dialéctica de la cruz y la resurrección. Mas bien, forma parte de su propuesta como idea central, junto con el evento cristológico del Misterio Pascual, y directriz teológica hacia el futuro, plasmada en la esperanza activa y creativa de la venida de Cristo o *parusía*. La presencia de este horizonte escatológico, anticipado por el futuro del Resucitado, es transversal y decisiva en la interpretación no sólo del acontecimiento cristológico y de los enunciados escatológicos, sino también,

²¹³ En este sentido, *Teología de la Esperanza* manifiesta los estudios realizados por el entonces profesor de la Universidad de Bonn, con lo cual es posible hablar de esta unidad de teoría-práxis al estilo hegeliano y marxista. Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 40; Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 213. Sin embargo, es justa la crítica de H.-G. Geyer, quien afirma que, en la obra mencionada, carece de una ética concreta de la esperanza, en negaciones determinadas y criterios firmes, cuyo motivo es un problema teológico irresuelto de la claridad sobre las relaciones existentes entre la actividad social cristiana y la soberanía de Dios en el proceso y la consumación. Cf. Geyer, «Acotaciones...», 73-76.

²¹⁴ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 217. Este punto de la *misión* se abordará en el capítulo III de la presente tesis.

como se ha visto, de otras temáticas teológicas particulares (ej.: la comprensión de revelación, el concepto de historia, la misión cristiana, etcétera) que han surgido de manera entrelazada a la temática general.

El primer apartado, dedicado al contenido inmediato y promisorio de la noción *Futuro de Cristo*, define la mencionada noción como *parusía*, cuya novedad distintiva inaugura dinámicamente la historia en esperanza y resistencia frente a la contradicción del mundo no redimido. Esta noción tiene en sí una distinción correlativa en el término *Zukunft*, basada en los vocablos latinos *futurum* y *adventus*, en que el segundo refiere a la esperanza del porvenir del Dios bíblico (*lo que ha de venir*), asumiendo el método de la anticipación y priorizando su sentido teológico por sobre el primer vocablo, que remite al devenir histórico (*lo que será y dejará de ser*) y a la planificación de las probabilidades históricas del ser humano, a partir del método de la extrapolación. Si bien esta diferencia es fundamental en Moltmann, no obstante la unidad asimétrica se encuentra en la posibilidad del futuro de otorgar *novedad (novum)* en la historia, abriendo nuevas posibilidades de la planificación (*futurum*) desde la promesa divina y despertando la concreción ético-social de la esperanza (*adventus*). Además, como revelación de Dios, determina la *parusía* como *cumplimiento (Erfüllung)* de las promesas divinas, confirmadas y garantizadas en el Misterio Pascual, cuyo contenido impulsor de la esperanza cristiana refiere al futuro de la justicia, como nuevo derecho de Dios y toda la creación; al futuro de la vida eterna prometida por la *resurrectio mortuorum*, cimentada como latencia en la resurrección de Cristo y como tendencia en el Espíritu; y al futuro del Reino de Dios, como consumación definitiva e inclusiva que trae la *nova creatio per annihilationem nihili*.

El segundo apartado sitúa, en vista de lo anterior, la identidad dialéctica de Jesús, en la cruz y en la resurrección, como fundamento de la noción moltmanniana, que permite su transversalidad en el evento cristológico y su relevancia como resolución final de dicha identidad. El tubingués, apoyado en una *eschatologia crucis* sustentada por la reserva escatológica y una teología de la cruz –vistas desde una lectura paulina en contraste con un *entusiasmo de cumplimiento*–, comprende la resurrección de Cristo crucificado como el núcleo de la fe cristiana, cuyo horizonte escatológico permite ahondar dos aspectos: por un lado, en la intensidad y profundidad de la *muerte de Dios* como lugar de las preguntas por la resurrección; y, por otro lado, en la intrínseca relación de la interpretación histórico-crítica, existencial y utópica respecto a la manifestación del *Dios de la resurrección*, incluso en el mismo escenario del ateísmo moderno de las ciencias.

Este punto sitúa creativamente el acontecimiento de la resurrección como *analogía escatológica* en el mundo contingente, como *significado* que atrae y re-proyecta hacia la anticipación del futuro venidero, y como *conocimiento del futuro* anticipado tanto del mundo como del ser humano. Con todo ello, se esclarece la interpretación dialéctica de la identidad de Jesús, crucificado y resucitado, desde la mencionada auto-identificación, cuyo origen último es la acción de Dios, creador de vida y del nuevo ser *ex nihilo*, quien manifiesta su fidelidad divina en el evento cristológico de la resurrección del Crucificado y posiciona dicho acontecimiento con un carácter escatológico.

Tal como se ha visto en el presente capítulo, el *Futuro de Cristo* integra una perspectiva histórico-escatológica al Misterio Pascual, posibilitando, a mi parecer, una dinamicidad de la resurrección del Crucificado, enfocada en la orientación hacia el futuro en cuanto *advenimiento de Dios y el cumplimiento de sus promesas*, como también enraizada en el horizonte mismo de las promesas, cuya vigencia permanece incluso después –históricamente hablando– del evento cristológico. Al seguir siendo a la vez crucificado y resucitado, la identidad de Cristo aún no llega a su síntesis superadora, sino hasta el cumplimiento de las promesas con su parusía, posibilitando que las mismas promesas encuentren en Él una *confirmación* en su resurrección y, en definitiva, un *cumplimiento* en su venida futura. Con ello, posibilita una orientación histórico-escatológica hacia el futuro, no solo para el creyente, sino también para toda la humanidad y el mundo, que conlleva a la contradicción de la experiencia presente del sufrimiento, la muerte, el mal y a la transformación del mundo no-redimido en esperanza activa y creativa. El capítulo, en este sentido, ha querido esclarecer de inmediato algunos conceptos e intuiciones teológicas de la obra *Teología de la Esperanza*, respecto al *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado, respondiendo al *qué* de la pregunta metódica. Ahora bien, teniendo este panorama detallado de la centralidad de la noción, en cuanto objeto de estudio de la presente tesis, se requiere desarrollar el horizonte de la promesa como trasfondo teológico del *Futuro de Cristo*, abordando en el siguiente capítulo la relevancia de acentuar el futuro de la promesa en la misma noción –dicho en otros términos, el *por qué* del objeto de estudio o de la particularidad de concebir la parusía como *Futuro de Cristo* desde este horizonte de la promesa–, en contraste con el paradigma de la epifanía del eterno presente, propio de la filosofía griega y las religiones epifánicas.

CAPÍTULO II:
EL HORIZONTE DE PROMESA COMO TRASFONDO TEOLÓGICO DE LA
NOCIÓN *FUTURO DE CRISTO*: UN CONTRASTE CON LA EPIFANÍA DEL
ETERNO PRESENTE

1. Introducción

En el capítulo anterior, se ha enunciado el contenido del *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*), no como una noción secundaria ni un mero complemento de la interpretación dialéctica entre la cruz y la resurrección. Mas bien, junto con dicha interpretación, se comprende el *Futuro de Cristo* como una idea central y directriz teológica de la teología escatológica temprana de Moltmann, fundamentalmente de su obra *Teología de la Esperanza*. En efecto, la mencionada noción permite comprender una dilatación de la fe cristiana en esperanza hacia el futuro prometido por Dios, cuya anticipación acontece en la identidad dialéctica de Jesús como el crucificado-resucitado y orienta al creyente en la transformación de la realidad presente, en la medida de ser una resistencia frente a la contradicción del mundo no-redimido. Ahora bien, este *Futuro de Cristo* –en cuanto objeto de estudio de la presente investigación– se comprende en toda su cabalidad desde el horizonte²¹⁵ de la promesa divina, el cual actúa como trasfondo teológico que contrapone, a mi parecer, el paradigma de la *epifanía del eterno presente* (*Epiphanie der ewigen Gegenwart*), cuya influencia ha penetrado en la teología cristiana y en la crítica histórica moderna. Este contrapeso, de acuerdo a la propuesta teológica del tubingüés, pretende otorgar un nuevo paradigma de trascendencia, enraizado no en la epifanía del eterno presente, sino en el *apocalipsis del futuro prometido* (*Apokalypsis verheißener Zukunft*), cuya comprensión de futuro (*adventus*) sustenta la noción *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado.

Por ello, en este segundo capítulo, se pretende desarrollar el horizonte de promesa de la noción *Futuro de Cristo* como trasfondo teológico en contraste con la *epifanía del eterno presente*. Este capítulo se dividirá en dos apartados. El primero presentará la naturaleza e influencia de la *epifanía del eterno presente*, indicando los antecedentes de este pensamiento en Parménides y las religiones epifánicas, y su persistencia en la

²¹⁵ Se recuerda que el concepto de *horizonte* se refiere a aquello que se desplaza con uno e invita a seguir entrando en él. En este caso, el horizonte es la promesa de Dios realizada al pueblo de Israel, quienes desde su experiencia peregrinan en un campo de tensión entre la *experiencia* y la *esperanza*. Véase la nota 191.

teología cristiana –con representantes de la tradición cristiana protestante del siglo XX elegidos por Moltmann, tales como Karl Barth, Rudolf Bultmann y Wolfhart Pannenberg–, y la crítica histórica moderna de los siglos XIX y XX, cuyo trasfondo es una filosofía de la historia. El segundo, en vista a este contraste, se presentará la propuesta moltmanniana, la cual está sustentada en el horizonte de promesa como raigambre histórico-escatológico del *Futuro de Cristo*, identificando tres elementos fundamentales e interrelacionados entre sí: (i) la comprensión de revelación como *promesa*, (ii) que posibilita una experiencia de la realidad como *historia* y, (iii) en la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, conlleva una identificación de la resurrección de Cristo como *promesa* de su propio futuro. Estos tres elementos convergen en una comprensión histórica del Dios de la promesa, el cual tiene *el futuro como modo de ser*, a modo de murmullos ontológicos que serán claves para comprender la pre-condición²¹⁶ central que sustenta una historicidad teológica en Jesucristo, al identificar en él una promesa de su futuro y, por tanto, un proceso histórico que tiene una meta incluso después de su resurrección.

2. Naturaleza e influencia de la *epifanía del eterno presente*

El *Futuro de Cristo* se ha identificado anteriormente como una *revelación de Dios*, cuya comprensión no es meramente un desvelamiento (*Entföhlung*), sino más bien un cumplimiento (*Erföhlung*) definitivo de lo nuevo. Esta revelación escatológica es aguardada y anticipada por la resurrección de Cristo crucificado, en tanto que es la analogía del porvenir definitivo y, por ende, revelación de Dios en la identidad dialéctica

²¹⁶ En este capítulo, utilizaré reiteradas veces los términos *precondición* y *pre-condición* de manera distintiva, en un sentido similar al *prejuicio* gadameriano (*Vorurteil*), con el fin de distinguir aquella *precondición* (sin guión) que, para Moltmann, sería ilegítima para comprender la revelación del Dios bíblico, el cual ha sido adquirido fuera de la experiencia de Israel, a saber, la epifanía del eterno presente, y aquella *pre-condición* (con guión), que sería legítima y permite comprender lo propio de la revelación de Dios YHWH y, en consecuencia, del acontecimiento de Cristo, a saber, el futuro escatológico de la promesa, que traspasa los dos Testamentos. Cf. Gadamer, *Verdad y Método...*, 369; Hans-Georg Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión (1959)», en *Verdad y Método II*, 7.^a ed., trad. por Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1992), 69; Sergio Silva, *Teología Fundamental. Apuntes de Clase, 2005* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005), 126-130. Moltmann, al referirse a la *precondición/pre-condición*, utiliza el término alemán *Voraussetzung* para señalar la epifanía del eterno presente como *precondición propia y fundamento permanente* de la teología natural de la filosofía griega de la religión y de los filósofos orientales de la religión (ver nota 241 para la referencia bibliográfica del uso del término *Voraussetzung*). Del mismo modo, utilizaré el término *pre-condición* (con guión) para identificar su contrapuesto (cf. *ThH*, 104. 138. 146. 177. 189; *TE*, 152. 199. 210. 255. 272), a saber, el apocalipsis del futuro prometido, usado por el tubingués para sustentar su propuesta y, en consecuencia, un *futuro* prometido en Cristo crucificado-resucitado.

de Jesús, la cual no puede entenderse como una *epifanía del eterno presente* –es decir, entender al Resucitado como el Eternizado, a modo de una mera epifanía de la eternidad divina–, puesto que es impropio de la experiencia de las apariciones frente a los apóstoles²¹⁷. Más bien, Moltmann apuesta por comprender la resurrección del Crucificado desde un *apocalipsis del futuro prometido*, en el sentido de comprender al Resucitado no sólo como el Viviente²¹⁸, sino también como el Venidero (*der Kommende*)²¹⁹, que posibilita una conciencia histórica dada por las posibilidades y expectativas del futuro prometido²²⁰. Con todo, es necesario abordar detalladamente el motivo por el cual Moltmann metódicamente realiza un contraste²²¹ entre la *epifanía del presente eterno* y

²¹⁷ Cf. Taranzano, *El futuro trinitario...*, 104. Es posible afirmar la relación entre el *presente eterno* y el *Theos Epiphanes* en la crítica de Moltmann de manera breve. En palabras de Taranzano, «Moltmann establece aquí una tan clara como tajante diferencia entre la teología bíblica de la revelación y las que llama religiones epifánicas. Mientras que éstas se preguntan dónde y cuándo se manifiesta lo divino y eterno en lo humano y temporal, la fe testimoniada en la Escritura se pregunta ante todo cuándo y dónde ese Dios de la promesa manifiesta su fidelidad y, en ella, a sí mismo. Aquéllas se preguntan por el *presente del eterno*, ésta, por el *futuro de lo prometido*». Cf. *Ibid.*, 103.

²¹⁸ Jesús aparece no como el Eternizado, sino como el Viviente, tal como ha sido desarrollado en el capítulo anterior, específicamente en el apartado 3.3.

²¹⁹ Cf. *ThH*, 77. 182; *TE*, 112. 263. A su vez, en su respuesta a la crítica de *Teología de la Esperanza*, Moltmann concreta una intuición desarrollada en su obra al catalogar escatológicamente a Jesús como *el Venidero* a través de su resurrección.

²²⁰ Cf. *ThH*, 74-75; *TE*, 109; Jürgen Moltmann, «La función de la historia en la ética social cristiana», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 251-253: «La teología bíblica cristiano-israelita concibe la realidad del hombre desde un punto de vista escatológico como “historia”. El curso de esta historia está determinado y dirigido por un acaecer radical y absolutamente único, singular e irrepetible. La acción de Dios en la historia no se manifiesta como algo sucesivo, como una constante dentro de la temporalidad e historicidad; no está sometida, como ocurre en la naturaleza, a una regularidad regida por leyes eternas, sino que surge con la espontaneidad y singularidad de lo contingente en el tiempo. Israel no huye de los sobresaltos de la historia refugiándose en una concepción naturalista de la historia al abrigo de un orden eterno y de un retorno cíclico del tiempo, sino que reconoce y espera la venida de Dios en los acontecimientos imprevisibles del futuro. Mientras el hombre griego vive en la “epifanía del eterno presente”, el hombre cristiano-israelita vive en la “apocalipsis del tiempo futuro”. No espera la manifestación de la verdad en la constante del eterno presente, sino en el futuro de Dios. De ahí que su mundo sea un mundo verdaderamente “abierto”, escatológicamente abierto, cuya realidad es experimentada como una historia única y singular, irrepetible y encaminada hacia un fin, no como una naturaleza eterna que permanece idéntica e invariable dentro del continuo fluir de sus procesos. De la concepción israelítico-cristiana de la realidad surge así una peculiar conciencia histórica».

²²¹ El contraste metódico de Moltmann en su obra es reconocido como un *paradigma contrastivo* (*contrastive paradigm*), concepto utilizado por Cameron Coombe para reconocer el modo de proceder característico de Moltmann, en su *Teología de la Esperanza* (como también en todo el corpus moltmanniano), al distinguir entre el tema bíblico de promesa y la visión extrabíblica, predominantemente griega, de la relación entre el tiempo y la eternidad, con el fin de esclarecer lo que, para él, se entiende bíblicamente como *revelación de Dios*: «Whereas the former sees reality as unfinished and open to the fulfilment of the divine promise in historical events, the latter sees reality as operating according to laws that are always already fixed in eternity and thus closed off to anything new». Cf. Cameron Coombe, «The Role of Scripture in the Theology of Jürgen Moltmann» (tesis doctoral, University of Otago, 2019), 55, <https://ourarchive.otago.ac.nz/handle/10523/9987>. Es interesante que Moltmann señale la motivación de este paradigma contrastivo, recién en una obra tan reciente, dándole una vigencia no sólo al paradigma contrastivo usado por él en su teología, sino también a la intencionalidad presentada desde ya en *Teología de la Esperanza*: «to understand what the Bible means by the ‘living God’ and to free the God of Israel and Jesus Christ from the imprisonment of metaphysical definitions, which are due to Greek philosophy and the religious Enlightenment». Cf. Jürgen Moltmann, *The Living God and the Fullness of Life*, trad. por

el *apocalipsis del futuro prometido*, con el fin de entender en profundidad su perspectiva escatológica de la noción *Futuro de Cristo*, justamente a partir de una orientación histórico-escatológica hacia el futuro prometido.

2.1. Antecedentes del pensamiento epifánico del eterno presente: Parménides y las religiones epifánicas

A lo largo de su *Teología de la Esperanza*, Moltmann realiza constantemente una crítica contrastiva a la visión extrabíblica de la revelación de Dios como *epifanía del eterno presente*, que distorsiona su dimensión escatológica. Este concepto es tomado de Georg Picht (†1982)²²², quien se pregunta por el sentido de la historia con el fin de ofrecer una alternativa bíblica al pensamiento epifánico helenista. Para el filósofo alemán, la respuesta a dicha interrogante reposa en la experiencia humana (*Erfahrung*), que ha sido entendida con lo eterno desde la filosofía aristotélica (desde la *empeiria* convertida en *techné* al descubrir un patrón consistente y generalizado para un verdadero conocimiento en cuanto tal) y kantiana (el cual aplicaba las afirmaciones teológicas de la inmutabilidad e intemporalidad divinas a la razón)²²³. Frente a ello, Picht identifica que, en esta comprensión de la historia desde la experiencia humana, se ha asumido la noción parmenídea del ser, la cual ha distorsionado hasta hoy la perspectiva escatológica de la revelación de Dios²²⁴.

Para Moltmann, esta afirmación de Picht fue decisiva para situar el pensamiento de Parménides como *arquetipo* del anti-historicismo griego del ser²²⁵ y, por ende, como origen filosófico de la influyente *epifanía del eterno presente* en la teología cristiana y en

Margaret Kohl (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2015), xi; Coombe, «The Role of Scripture...», 9-10.

²²² A pesar de la poca citación de Picht en *Teología de la Esperanza*, es indudable que corresponde a una de sus influencias claves que permiten distinguir la comprensión bíblica de la revelación, en contraste con la extrabíblica (griega). Cf. *ThH*, 24. 34. 40; *TE*, 35. 50. 59). También véase Moltmann, «La función de la historia...», 252. 254; Moltmann, «Esperanza y planificación», 425; Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 187. 200. Todas estas referencias, fuera de la obra *Teología de la Esperanza*, aluden a este contraste. La obra influyente para Moltmann fue George Picht, *Die Erfahrung der Geschichte* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1958), 42.

²²³ Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 60-61.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, 61.

²²⁵ Respecto a la perspectiva negativa de la historia en el pensamiento griego, cf. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz, 2007), 16-17; Juan Noemi, «Historia y libertad», en *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* (Santiago de Chile: Paulinas, 1990), 86-87.

la crítica histórica moderna²²⁶. En efecto, al citar el fragmento 8 del filósofo presocrático²²⁷, el tubingués interpreta *grosso modo* la noción del ser de la siguiente manera:

Este “ser” no es “siempre”, como ya decían Homero y Hesíodo, sino que “es” y es “ahora”. No posee ninguna dilatación en los tiempos; su verdad está en el “ahora”, su eternidad es el presente, “es” todo a la vez (*tota simul*). Los tiempos en que la vida nace y muere, se desvanecen ante la epifanía del presente eterno del ser, pasando a ser menos fenómenos en que ruedan confusos el ser y el no ser, el día y la noche, el permanecer y el pasar. Pero en la visión del presente eterno “el nacimiento queda extinguido y la destrucción es ignorada”. En el presente del ser, en el hoy eterno, el hombre se torna inmortal, invulnerable e intocable (G. Picht)²²⁸.

Es posible captar que Moltmann no sólo interpreta, a partir del fragmento 8, que el pensamiento griego comprende al ser humano desde el presente eterno del ser, sino

²²⁶ No es extraña ni poco infundada la crítica de una influencia parmenídea en la comprensión de Dios, si se considera dentro de la global influencia del pensamiento griego que tuvo en la fe judeocristiana, plasmándose incluso en una comprensión teológica del Dios con atributos ontológicos como el Eterno, Inmutable y Pleno, entre otros. Cf. Emerich Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, trad. por Constantino Ruíz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 2006), 40: «La doctrina de Parménides acerca del ser tuvo cierta influencia en Platón y en Aristóteles. Más tarde, la reflexión filosófica acerca del concepto cristiano de Dios pudo tomar de Parménides algunas cosas, como por ejemplo la necesidad absoluta, la inmutabilidad eterna de Dios. Pero por lo demás esa doctrina acerca del ser se halla todavía muy alejada de la comprensión bíblica y cristiana de Dios [...] De todos modos, la razón primordial divina, considerada como ser absoluto, entra en el horizonte del pensamiento filosófico». La contraposición entre el Dios bíblico y el Dios de la filosofía griega tuvo su desarrollo en el pensamiento judío moderno, como por ejemplo con Gershom Scholem, «La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala», en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, 4.ª ed., trad. por José Luis Barbero (Madrid: Trotta, 2018), 11-45. Incluso, hoy día, es posible encontrar una crítica de la influencia del pensamiento griego a la fe judeocristiana: Agostino Molteni, «Pensamiento de Cristo e idealismo griego: para una relectura de Laberthonnière», *Veritas* 35 (2016): 187-215.

²²⁷ Moltmann cita a la edición de Hermann Diels, filólogo alemán; sin embargo, la traducción que ofrece el tubingués difiere de la de Diels, lo cual probablemente corresponda a una traducción propia. Cf. *ThH*, 23: «„Das eine Sein war niemals, niemals wird es sein, denn jetzt ist es zumal als Ganzes“». La edición de Diels dice lo siguiente: «οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν» (texto griego) // «Es was nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist» (texto alemán). Si bien las traducciones son diferentes, ambas apuntan a lo mismo: la vía del *ser* es lo único real aprehensible en tanto que es lo ingénito, impercedero, inmóvil y lo completo. Cf. Hermann Diels, *Parmenides. Lehrgedicht* (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1897), 36-37; Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, 3.ª ed. (Madrid: Alianza, 2008), 151-152.

²²⁸ *ThH*, 23-24: «Dieses „Sein“ ist nicht „immer“, wie es noch bei Homer und Hesiod hieß, sondern es „ist“ und ist „jetzt“. Es hat keine Erstreckung in den Zeiten, seine Wahrheit steht im „jetzt“, seine Ewigkeit ist Gegenwart, es „ist“ zumal und in einem (*tota simul*). Die Zeiten, in denen Leben entsteht und vergeht, verblassen vor der Epiphanie der ewigen Gegenwart des Seins zu bloßen Erscheinungen, in denen Sein und Nichtsein, Tag und Nacht, Bleiben und Vergehen vermischt sind. Im Schauen der ewigen Gegenwart aber ist „das Entstehen verloschen und verschollen der Untergang“. Der Mensch wird in der Gegenwart des Seins, im ewigen Heute, unsterblich, unverletzlich und unantastbar (G. Picht)»; *TE*, 35. La mención del filósofo alemán en esta cita, justo cuando identifica a Parménides como arquetipo de la comprensión a-histórica del pensamiento griego, sólo puede reflejar la influencia con la cual realiza su interpretación de estos fragmentos.

también es aplicable a la comprensión de Dios²²⁹. En efecto, las características del ser son identificables con un Dios *pensable* (*denkbar*), desde Parménides, porque el ser es eterno, uno, inmutable, inamovible y pleno²³⁰, a diferencia de lo temporal, divisible, mutable, movible e incompleto como el no-ser del pasado y del futuro. Esto por el simple hecho de no *ser* lo que *son*. En ese sentido, la historia y el futuro no entrarían dentro de la comprensión de Dios –ni del ser ni del humano– desde el mencionado pensamiento parmenídeo²³¹; de hecho, para el tubingués, el ser parmenídeo niega la historia y, por ende, se opone a una comprensión bíblica de la realidad vista desde el futuro²³². Ahora bien, esta identificación tiene crucial importancia para Moltmann, no por una preocupación metafísica sobre la cuestión del ser, sino más bien por su relación con la experiencia humana, en el sentido de que la misma existencia tiene un fundamento inmutable, a saber, el ser que *aparece* o *se manifiesta* como eterno presente en el mundo del devenir y el pasar. En términos de Cameron Coombe, «el interés de Moltmann a lo largo de *TE [Teología de la Esperanza]* es predominantemente fenomenológico, en lugar de ontológico»²³³.

Si con la noción parmenídea del ser se entiende el concepto *eterno presente* de G. Picht en *Teología de la Esperanza*, no obstante, el concepto de *epifanía* se entenderá desde los aportes de Wolfgang Elpidius Pax (†1993) y Hannelis Schulte (†2016). Considerando que dicho concepto no presenta una definición clara y distinta en la obra estudiada, la epifanía puede considerarse como un fenómeno atestiguado en todo el mundo antiguo para determinar que Dios *se muestra*, cuyas apariciones están vinculadas

²²⁹ Cf. *ThH*, 22-25; *TE*, 34-37.

²³⁰ La relación entre Dios y el pensamiento griego del ser lo muestra el mismo Moltmann, en el capítulo III de su obra, al presentar uno de los dos caminos de la dogmática cristiana. Cf. *ThH*, 126; *TE*, 182-183: «A partir de la formación griega de la dogmática cristiana, se ha accedido de ordinario al misterio de Jesús desde la idea general de Dios propia de la metafísica griega: el Dios único, al que todos los hombres buscan en base a su experiencia de la realidad, ha aparecido en Jesús de Nazaret; ya sea que la Idea eterna, suprema, de lo bueno y de lo verdadero ha encontrado en él su más perfecto maestro, ya sea que el Ser eterno, el origen de todas las cosas, se ha encarnado en él y ha aparecido en el mundo de lo caduco, de lo mortal, de lo que está disperso en lo múltiple. El misterio de Jesús es así la encarnación del Ser único, eterno, originario, verdadero e inmutable, divino. En la cristología de la vieja Iglesia, este camino fue recorrido de múltiples maneras. Por ello sus problemas se derivaban del hecho de que se identificaba al Padre de Jesucristo con el Dios único de la metafísica griega, adjudicando a aquél los atributos de este Dios. Pero si se considera que la divinidad de Dios consiste en su inmutabilidad, en su inalterabilidad, en su incapacidad de sufrir y en su unidad, entonces la actuación histórica de este Dios en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección de Cristo resulta tan inexpresable, como inexpresable resulta también su promesa de un futuro escatológico».

²³¹ Cf. *ThH*, 24; *TE*, 36.

²³² Cf. *ThH*, 237; *TE*, 336: «[...] la “historia” fue extraña y ajena de raíz al pensamiento griego».

²³³ Coombe, «The Role of Scripture...», 76: «Moltmann’s interest throughout *TH* is predominantly phenomenological, rather than ontological». La traducción es mía.

a un determinado lugar santificado por su presencia²³⁴. Para Moltmann, una revelación epifánica de Dios no corresponde a la peculiaridad de la fe israelita, distinguiéndola de las religiones epifánicas²³⁵. Esto no quiere decir que la diferencia esencial entre la fe de Israel y las religiones epifánicas –que abarcan todas las experiencias mediterráneas, norafricanas y del Medio Oriente– sea la distinción entre un *Dios de revelación* y otros dioses naturales, puesto que «estas religiones de epifanía son todas “religiones de revelación” a su manera. Cada lugar del mundo puede convertirse en la epifanía de lo divino y en el simbólico transparente de la divinidad»²³⁶. Mas bien, dicha diferencia radica en el enfoque dado al modo de referirse a la revelación divina, a saber, como *epifanía* o como *promesa*²³⁷. Aquí se vislumbra también la influencia de Mircea Eliade (†1986), quien realiza una distinción entre la comprensión israelita-cristiana de historia, cuya valoración radica en una manifestación directa e irreversible de Dios en el mundo, y la comprensión a-histórica de las sociedades vecinas a Israel y el pensamiento griego, los cuales abolían la historia e intentaban redimirla mediante diversos rituales, sobre la base de un arquetipo primordial que permitía comprender el tiempo cíclicamente²³⁸. El

²³⁴ Cf. Wolfgang Elpidius Pax, *EPIPHANEA: ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Munich: Karl Zink, 1955), 107; Hannelis Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Beiträge zur evangelischen Theologie 13 (Munich: Kaiser, 1949), 54-66. Por un lado, E. Pax se distancia de Moltmann cuando afirma que la epifanía es un elemento central de la antigua religión israelita, en tanto que –a diferencia de las religiones mediterráneas, egipcias, babilónicas y asirias– es una *epifanía escatológica* con un carácter histórico. Por otro lado, H. Schulte otorga un sentido negativo al término *epifanía* para denotar una forma de revelación divina no bíblica. También aporta a la comprensión del término en cuestión Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. por Rosemary Sheed (London: Sheed and Ward, 1958), 10: «The modalities of that expression [hierophany] and the ontological value to be accorded to it are two questions which must be left to the end of this study. For the moment we shall consider each separate thing-rite, myth, cosmogony or god as a hierophany; in other words, we shall see each as a manifestation of the sacred in the mental world of those who believed in it». Su influencia se puede apreciar en *ThH*, 87-88; *TE*, 127: «Los países civilizados de oriente están totalmente llenos de esas apariciones, mediante las cuales los lugares quedan santificados, convirtiéndose en lugares de culto. Piedras, ríos, árboles, bosques, montañas, etc., pueden convertirse en sujetos de hierofanías. Se forman así leyendas acerca de los cultos, que transmiten la etiología de tales lugares santificados, y se crean rituales, que otorgan la bendición de los dioses al territorio próximo y a los hombres que en él habitan y cultivan la tierra. Tales lugares de culto son, por así decirlo, como puertas por las cuales los dioses vienen con sus bendiciones al país, y los hombres que habitan en éste experimentan la santificación de su agricultura. Los hombres se convierten de este modo en “compañeros de morada de los dioses” (M. Eliade)».

²³⁵ Para ello, Moltmann utiliza como fundamento el artículo de Victor Maag, «Malkût Jhwh», en *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 7, ed. por G. W. Anderson et al. (Leiden: E. J. Brill, 1960), 129-153, especialmente 139-140, en *ThH*, 86-87; *TE*, 125-126.

²³⁶ *ThH*, 36: «Diese Epiphaniensreligionen sind alle „Offenbarungsreligionen“ auf ihre Weise. Jeder Ort in der Welt kann zur Epiphanie des Göttlichen und zur bildhaften Transparenz der Gottheit werden»; *TE*, 52.

²³⁷ Cf. *ThH*, 36; *TE*, 52.

²³⁸ Cf. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. por Ricardo Anaya (Buenos Aires: Emecé Editores, 2001), 64-65: «Así, por vez primera, los profetas valoran la historia, consiguen superar la visión tradicional del ciclo –concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición– y descubren un tiempo de sentido único. Este descubrimiento no será inmediata y totalmente aceptado por la conciencia de todo el pueblo judío, y las antiguas concepciones sobrevivirán todavía mucho tiempo. Pero por primera vez se ve afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor

enfoque primario, para el tubingués, no era por tanto la veracidad de la revelación divina, sino más bien en el modo de su realización en la historia. La propuesta moltmanniana abordaría la particularidad de la revelación divina en Israel veterotestamentario desde el *apocalipsis del futuro prometido*, en que la *epifanía* queda subordinada (*untergeordnet*) al contenido de la *promesa*. Con ello, se rechaza cualquier idea de una revelación del eterno presente parmenídeo y sus implicancias antropológicas, pero sin negar rotundamente algún contenido epifánico en las representaciones de la mostración de Dios en las Sagradas Escrituras²³⁹.

A partir de este método contrastivo entre religiones epifánicas y la *religión de promesa*, considerado como un análisis muy generalizado, pero que posibilita ver la tensión encontrada en Israel y la conservación del Dios de la promesa aún en el país de las tribus israelitas²⁴⁰, Moltmann consolida el contenido de la *epifanía del eterno presente*

en sí mismos, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Ese Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas sino *una personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etcétera). Los hechos históricos se convierten así en “situaciones” del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo».

²³⁹ Cf. *ThH*, 89-90; *TE*, 130.

²⁴⁰ El mismo Moltmann advierte que su breve revisión de la religión agraria cananea –o cualquiera que se identifique como *religión epifánica*– «no consiste en subsumir las diferentes representaciones religiosas y las distintas formas de fe bajo un concepto universal de religión» (*ThH*, 85; *TE*, 123); incluso, afirma que el estudio de Maag, sin duda, «contiene elementos típicos ideales. Sin embargo, nos permite comprender la tensión en que Israel se encontraba» (*ThH*, 87; *TE*, 126). Sobre todo, para Moltmann, lo más importante es el elemento peculiar del Israel histórico: «no parece residir ni en sus antecedentes nómadas, que comparte con otros, ni en la conquista de un país y el tránsito a la agricultura y a la construcción de ciudades, que también comparte con otros, sino en el hecho –que provoca aquel proceso de lucha y que se muestra en diferentes situaciones– de que las tribus israelitas conservaron en el país, y dentro de las experiencias totalmente nuevas de la tierra que éste les proporcionó, al Dios de la promesa traído del desierto, junto con el modo de entender la existencia y el mundo correspondiente a aquel Dios, y emprendieron los esfuerzos necesarios para hacer y para dominar nuevas experiencias en el país, a partir del Dios de la promesa» (*ThH*, 87; *TE*, 126). A pesar de ello, hubo posteriormente algunas críticas de este análisis. Cf. Christoph Hinz, «“Fuego y nube en el éxodo”. Anotaciones crítico-subsidiarias a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 108: «Si Israel –como repetidas veces se afirma– ha aportado al mundo la experiencia de la existencia como historia, más aún, como “conciencia escatológica”, y si, en medio de esta experiencia de la historia (experiencia que se ha hecho universal), la verdad ha de acreditarse como “sentido de orientación” (G. Sauter), entonces de ningún modo cabrá prescindir de la escuela lingüística del antiguo testamento. De ella extrae Moltmann la distinción básica entre fe del éxodo y religión de epifanía, haciendo uso de ella para desarrollar dos tipos estructurales de fe (esperanza en un futuro venidero, y vida en el presente cumplido), cuya oposición alternativa dirige el hilo de su ensayo»; Tarazono, *El futuro trinitario...*, 103: «La contraposición que el teólogo establece entre el logos griego y la mentalidad judeo-cristiana es tajante y no rara vez parece idealizar la “historia” de Israel y la experiencia de su fe. También la diferencia con el entorno religioso de Israel es destacado con fuerza por el padre de la teología de la esperanza. Sus críticas a las religiones epifánicas no han quedado sin reacciones críticas. Nuevos acercamientos, por otra parte, permiten hacernos con un panorama menos polarizado de la religión de Israel en relación con su entorno». En la nota 66, colocada al final de este párrafo, dice: «Moltmann acentúa la originalidad con respecto al entorno religioso, acentuando precisamente el carácter dinámico. Sin embargo,

como precondition propia y fundamento permanente para la filosofía griega y el fenómeno religioso del mundo antiguo en general²⁴¹. Eso conlleva, para el análisis fenomenológico del tubingués, que la experiencia de un Dios epifánico del eterno presente tenga repercusiones notorias en la existencia humana, definiendo la perspectiva a-histórica del ser humano que surge desde esta idea sobre Dios: «El ser humano queda recubierto por el ser divino; en su correspondencia y en su participación en él, se siente protegido por la presencia de lo eterno»²⁴². Esta perspectiva de las religiones epifánicas también tuvo su efecto en los primeros siglos del cristianismo, a medida que se extendía al mundo grecorromano, habiendo algunos atisbos del *Dios epifánico del eterno presente* en el acontecimiento cristológico y sus implicancias eclesiológicas al identificar un *entusiasmo del cumplimiento* en la comunidad corintia²⁴³. A su vez, dicho contraste vislumbra con mayor claridad el significado de la promesa y la esperanza, en que el Dios de la promesa es la pre-condición teológica que sustenta el sentido de la historia y, por ende, la comprensión de un futuro de Cristo, cuestión que será desarrollado más adelante.

2.2. Persistencia del pensamiento epifánico del eterno presente en la teología y la crítica histórica moderna

Para Moltmann, la *epifanía del eterno presente* ha sido una precondition teológica del pensamiento filosófico griego y religioso-epifánico que ha influido notoriamente en la elaboración teológica contemporánea –principalmente de la confesión protestante–, como también en los enfoques seculares sobre la historia y su metodología crítica. Esta distinción negativa del tubingués no sólo realza, en su *Teología de la Esperanza*, su opción teológica por el Dios bíblico de la promesa, del éxodo y de la resurrección, sino también sitúa una problemática en el trasfondo de la teología contemporánea, que distorsiona la idea de futuro, su relación íntima con el Dios bíblico y su manifestación como promesa, como también puede disponer de condiciones a-históricas de la crítica

la arqueología y epigrafía parecen atestiguar una realidad más compleja y variada que la que nuestro autor idealiza».

²⁴¹ Cf. *ThH*, 88; *TE*, 128-129: «La teología natural de la filosofía griega de la religión y de los filósofos orientales de la religión tienen esta piedad epifánica como su presupuesto [*precondición*] propio y como su fundamento permanente».

²⁴² *ThH*, 89: «Menschliches Sein kommt in die Deckung des ewiges Seins, versteht sich in Entsprechung und Teilhabe als geborgen von der Gegenwart des Ewiges»; *TE*, 129. También, sobre la santificación del tiempo y espacio por el *Theos Epiphanes*, cf. *ThH*, 88; *TE*, 128.

²⁴³ Este tema ya fue desarrollado en el apartado 3.1. del capítulo anterior. Los efectos de una *epifanía del eterno presente* en la Iglesia cristiana, plasmado como milenarismo eclesial, puede verse en Moltmann, *La venida de Dios...*, 237-244.

histórica moderna. Es por ello que el diálogo contrastivo de Moltmann se realizará, por un lado, con K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg²⁴⁴ como figuras ilustres de la teología protestante de su época, de los cuales se expondrá la influencia de esta *epifanía del eterno presente* en su visión de *revelación de Dios* y del sentido de la historia. Por otro lado, se abordará brevemente dicha influencia en la crítica histórica moderna, de acuerdo a la idea transversal de fundamentar los fenómenos históricos y las experiencias históricas en una ontología a-histórica²⁴⁵.

Desde el primer panorama mencionado, los dos teólogos protestantes más populares de Alemania en el siglo XX, K. Barth y R. Bultmann, sitúan a Dios o al ser humano en el presente de eternidad en el tiempo, visto desde la subjetividad trascendental²⁴⁶, en vez de un futuro genuinamente nuevo y anticipado por el *Futuro de Cristo*. Para el tubingués, el futuro en estas propuestas teológicas ha sido desdibujada, reducida y ha perdido densidad como realidad²⁴⁷:

En el marco de una escatología trascendental, la pregunta por el futuro y por la meta de la revelación es contestada con una reflexión: el hacia-dónde es el desde-dónde, la meta es idéntica al origen de la revelación. Si Dios no revela otra cosa que a “sí mismo”, entonces la meta y el futuro de la revelación de Dios están en él. Si la revelación se realiza por razón del hombre, entonces su meta consiste en que éste alcance su propia autenticidad y originariedad, es decir que llegue a ser él mismo. Con ello, revelación y *eschaton* coinciden en aquel punto que calificamos de “sí mismo” de Dios o del hombre. Entonces la revelación no manifiesta ya, en promesa, un futuro, y no tiene tampoco un futuro que sea algo más que ella misma; la revelación de Dios es entonces la venida de lo eterno al hombre o el acceso del hombre a sí mismo²⁴⁸.

²⁴⁴ Cf. Pilar Pena Búa, «La revelación según Jürgen Moltmann *versus* K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg», *Diálogo Ecuménico* 33, n.º 105 (1998): 7.

²⁴⁵ Sobre la influencia de esta precondition teológica en la crítica histórica moderna sólo se indicará un panorama *grosso modo*, a diferencia del diálogo contrastivo con los teólogos protestantes señalados. Esto debido a que el enfoque de la tesis es, más bien, la relevancia de la noción *Futuro de Cristo* para la teología cristiana (que, sin dejar de lado la relación intrínseca de la idea de historia y asumida por la teología del siglo XX, enfoca distintivamente la argumentación del capítulo II).

²⁴⁶ Cf. *ThH*, 38; *TE*, 56.

²⁴⁷ Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 105. En la misma página, Tarazono comenta: «Para la escatología trascendental, la revelación es “indiferente” (*gleich-gültig*) en relación con todos los tiempos de la historia que se encuentran de manera inmediata e igual en relación con la eternidad». En este sentido, Moltmann en su obra sistemática sobre escatología, *La venida de Dios* (1995), cataloga los representantes de esta *escatología trascendental* como las teologías que trasponen o reducen la escatología en la eternidad. En esta categoría, además de K. Barth y R. Bultmann, se adhiere P. Althaus con su escatología axiológica. Cf. Moltmann, *La venida de Dios...*, 37-46.

²⁴⁸ *ThH*, 39: «Im Rahmen einer transzendentalen Eschatologie wird die Frage nach der Zukunft und dem Ziel der Offenbarung mit einer Reflexion beantwortet: das Wozu ist das Woher, das Ziel ist identisch mit dem Ursprung der Offenbarung. Wenn Gott nichts anderes als „sich selbst“ offenbart, so liegt das Ziel und die Zukunft seiner Offenbarung in ihm selbst. Geschiecht Offenbarung am Menschen-selbst, so liegt ihr

En el vocablo *sí mismo* (*Selbst*), proveniente de la influencia de Wilhelm Herrmann (†1922) y relevante en la comprensión barthiana y bultmanniana de revelación, Moltmann reconoce una raigambre en la filosofía kantiana por la imposibilidad de la objetivabilidad de la revelación para la razón teórica, pero comprensible moralmente para la razón práctica. Ello determina el enfoque de la revelación (y, por ende, de la escatología) hacia una subjetividad trascendental en K. Barth y R. Bultmann, que no comprende una meta histórico-escatológica del mundo en la venida de Cristo. Con ello, el padre de la teología de la esperanza, al identificar esta raigambre, percibe en ella atisbos de la noción parmenídea del ser que se transmitieron en la filosofía moderna de Immanuel Kant (†1804), o con más precisión en la recepción de la filosofía kantiana en W. Herrmann, e influyeron en la teología de K. Barth y R. Bultmann. El teólogo tubingüés, desde el escrito *El fin de todas las cosas* (1795)²⁴⁹, señala que Kant realizó una crítica a la escatología del siglo XVIII, afirmando la imposibilidad de alcanzar un saber demostrable y concluyente sobre su contenido, salvo para la razón práctica, en un sentido moral²⁵⁰. Con ello, se ha reducido éticamente la escatología y su contenido sólo puede ser actualizado en un sentido práctico²⁵¹, conllevando la imposibilidad de conocimiento experimentable de los novísimos, debido a su carácter *suprasensible*²⁵² y, a su vez, la pérdida de relevancia para el conocimiento del mundo sensible, puesto que «al ser

Ziel darin, daß der Mensch zu seiner Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit, also zu sich selbst komme. Damit aber fallen Offenbarung und Eschaton jeweils zusammen in jenem Punkt, der als Gottes oder des Menschen „Selbst“ bezeichnet wird. Offenbarung erschließt dann nicht verheißend eine Zukunft und hat auch keine Zukunft, die mehr wäre als sie selbst, sondern Offenbarung Gottes ist dann das Zukommen des Ewigen zum Menschen oder das Zukommen des Menschen zu sich selbst»; *TE*, 57.

²⁴⁹ Sin entrar en un análisis detallado de la filosofía de Kant, se pretende otorgar una síntesis de esta raigambre del vocablo herrmanniano *selbst*, según la lectura hecha por Moltmann, con alusión a algunos pasajes importantes del dicho texto. Cf. Immanuel Kant, «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia. Qué es la ilustración*, trad. por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa (La Plata: Terramar, 2004), 137-149.

²⁵⁰ Kant, «El fin de todas las cosas»..., 138-140: «[...] como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso *físico* de las mismas en el mundo, sino de un curso *moral* y sólo así se produce, tampoco puede ser referida más que a lo *suprasensible* (no comprensible mas que en lo moral), que es a lo que corresponde la idea de eternidad; por eso la representación de esas cosas últimas que han de llegar *después* del novísimo día hay que considerarla como sensibilización de aquella con todas sus consecuencias morales, por lo demás no comprensibles teóricamente por nosotros». En el escrito de Kant, el supuesto base de los novísimos asumido es una comprensión *dualista* o de una doble destinación del ser humano en el fin de las cosas, «que reservan la beatitud para *unos* cuantos elegidos, mientras al *resto* la eterna condenación». Este dualismo del fin de las cosas es un sistema proveniente de la religión zoroastriaca, según Kant; no obstante, reconoce otro sistema que no profundiza en sus reflexiones, que es el *unitario*, el cual reserva universalmente la beatitud eterna a la humanidad (purificada por expiaciones), sostenida en una *seguridad indiferente*. Cf. *ThH*, 39-40; *TE*, 58.

²⁵¹ Cf. Kant, «El fin de todas las cosas»..., 140.

²⁵² Véase el significado kantiano de *suprasensible* en la nota 250. El joven Hegel, en su crítica a la filosofía de la reflexión de la subjetividad trascendental de Kant, señala esta inadecuación de la razón en comprender los novísimos por no tener realidad sensible, con el fin de situar su crítica en la problemática separación radical entre la razón y la fe. Cf. Hegel, *Creer y Saber*..., 13-14.

siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo»²⁵³. Por ende, Moltmann señala que, en Kant, no solamente aparece una escatología ética de fines últimos morales, sino que los novísimos se transforman en condiciones eternas de una posible experiencia —en el ámbito de la razón práctica— de la conciencia de sí mismo (*Selbstseinkönnens*), por parte del ser humano²⁵⁴.

Con estos planteamientos de la filosofía kantiana, comienza a marcarse una doble vía dialéctica entre la cosificación (*Verdinglichung*) y la subjetividad (*Subjektivität*), ambos productos de abstracción de dicha filosofía, condicionados mutuamente, según Hegel²⁵⁵. Esta doble vía dialéctica, para Moltmann, niega y evade la historia, ya sea desde una comprensión científico-natural que oscurece la experiencia como historia, ya sea por una subjetividad solitaria que permanece en sí misma. En ese sentido, el tubingués propone un redescubrimiento de la historia que no niegue dicha contraposición abstracta

²⁵³ Kant, *Crítica de la razón pura...*, 78 (B 52). El extracto anterior a la cita dice: «No podemos decir que todas las cosas estén en el tiempo, ya que el concepto de cosas en general prescinde de cómo sean intuitas. Ahora bien, la forma de ser intuitas es precisamente la condición bajo la cual entra el tiempo en la representación de los objetos. Si se incluye en el concepto tal condición y se afirma que todas las cosas, en cuanto fenómenos (en cuanto objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, el principio es, *a priori*, objetivamente correcto y universal. Sostenemos, pues, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos». Cf. *ThH*, 41; *TE*, 59.

²⁵⁴ Cf. *ThH*, 41; *TE*, 59. También *ThH*, 41; *TE*, 60: «El que obra moralmente, llega, “por encima del mecanismo de las causas que actúan de manera ciega”, “a un orden de las cosas completamente distinto del orden de un mero mecanismo de la naturaleza”. Llega a aquel reino inobjetivo, inobjetivable, de la libertad y del poder ser “sí mismo”». Según Kant, el ser humano, en cuanto *ser racional* «perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sujeto necesariamente, lo mismo que las demás causas eficientes, a las leyes de la causalidad, pero al mismo tiempo tiene en lo práctico, es decir, como ser en sí, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, ciertamente no conforme a una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos». Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. por Dulce María Granja Castro y Peter Storandt (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 49 (A 72).

²⁵⁵ Hago mención de la cita utilizada por Moltmann en su obra, que refleja adecuadamente la problemática en cuestión. Hegel, *Creer y Saber...*, 16-17: «[...] la gran forma del Espíritu universal que se ha dado a conocer en esas filosofías [de Kant, Jacobi y de Fichte] es el principio del Norte y, viéndolo religiosamente, del Protestantismo: la subjetividad, en la cual se expresan la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones, en el amor y el entendimiento. La Religión edifica sus templos y altares en el corazón del individuo, y los suspiros y las oraciones buscan al Dios de cuya contemplación él se priva, porque está presente el peligro del entendimiento que podría tomar lo contemplado como una cosa, al bosque como leña. Es cierto que también lo interior debe exteriorizarse, la intención alcanzar efectividad en la acción, el sentimiento religioso inmediato expresarse en movimientos externos, y la fe, que escapa a la objetividad del conocimiento, objetivarse en pensamientos, conceptos y palabras; pero el entendimiento separa estrictamente lo objetivo de lo subjetivo, y lo objetivo viene a ser lo carente de valor y lo malo, así como la lucha de la belleza subjetiva debe esforzarse para salvaguardarse adecuadamente de la necesidad por la cual lo subjetivo se vuelve objetivo, y lo que debería omitirse por completo es aquella belleza que se vuelve así real y se entrega a la objetividad, así como la conciencia que pretende orientarse hacia su manifestación y hacia la misma objetividad, a conformar el fenómeno o, una vez conformado, a moverse en él; porque ello sería un exceso peligroso y un mal, ya que el entendimiento podría convertirlo en algo, así como sería una superstición todo bello sentimiento que se convierta en contemplación sin dolor».

e intemporal entre cosificación y subjetividad, sino más bien que la asuma desde el proceso escatológico del futuro prometido, cuya perspectiva conlleve una comprensión del tiempo constituida por la fluidez de la historia²⁵⁶.

En continuación con el rastro de este legado parmenídeo-kantiano, Moltmann ubica el concepto herrmanniano del sí mismo (*Selbst*), con el que K. Barth y R. Bultmann se sirven para referirse a su propia comprensión de la revelación de Dios²⁵⁷. Ahora bien, la interrogante que impulsa a Moltmann para enfocarse en estos dos teólogos no es el análisis de dicho vocablo, sino más bien en sus implicancias para la escatología cristiana —específicamente sobre el sentido dinámico de la historia y la orientación hacia el futuro—, que tienen su punto de partida en el modo de comprender la revelación.

La perspectiva escatológica de K. Barth, en su segunda edición de *La Carta a los Romanos (Der Römerbrief)*, parece prometedora para Moltmann, sobre todo cuando asume formalmente la siguiente frase: «Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología»²⁵⁸. Pero prontamente esa comprensión merece críticas del tubingüés, ya que carece de una forma histórica orientada hacia el futuro. En efecto, el enfoque escatológico de Barth radica en una eternidad que puede acontecer en cualquier momento del presente y es interpretada como el fin de la historia en un sentido subjetivo trascendental²⁵⁹. En palabras del teólogo de Basilea, «el instante eterno difiere por completo de todos los instantes porque él es el sentido trascendente de todos los instantes. Y la “salvación”, el “día”, el reino de Dios difiere por completo de todos los tiempos porque él es la consumación de todos los tiempos»²⁶⁰. Este instante eterno (*der ewige Augenblick*), conocido como un *momento* no perteneciente al tiempo,

²⁵⁶ Cf. *ThH*, 43; *TE*, 62-63. Sobre la experiencia de la realidad como historia, se verá más adelante en este mismo capítulo.

²⁵⁷ De su obra *Gottes Offenbarung an uns* (1908), Herrmann postula que el conocimiento del ser humano sobre Dios es posible sólo por la revelación del *sí mismo* de Dios hecha al *sí mismo* del ser humano, en la acción subjetiva no-objetivable de Dios en nosotros. Cf. *ThH*, 45-46; *TE*, 65-67. El influjo parmenídeo-kantiano del vocablo herrmanniano *sí mismo* es supuesto en las comprensiones barthiana y bultmanniana, tanto de la revelación como del modo de comprender la historia y su dimensión escatológica. Ahora bien, aunque el actualismo que armoniza el revelar, el obrar y el conocer de Dios es compartido por Barth y Bultmann, entra en discusión el modo de entender el contenido del *sí mismo*. Mientras que Bultmann recibe el vocablo herrmanniano del *sí mismo* en la misma línea de su maestro y lo interpreta en un sentido antropológico, Barth por el contrario interpreta esta partícula en un sentido teológico, conservando las propiedades de la formulación herrmanniana. Cf. *ThH*, 46-47; *TE*, 68.

²⁵⁸ Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. por Abelardo Martínez de la Pera (Madrid: BAC, 1998), 381; cf. *ThH*, 12; *TE*, 20.

²⁵⁹ Así comienza la crítica de Moltmann a Barth, el cual utiliza recursos intelectuales propios de la dialéctica entre el tiempo y la eternidad, bajo el influjo de la escatología trascendental de Kant. Cf. *ThH*, 43-44; *TE* 63-64. Para el desinterés de una escatología del final de la historia, reemplazado por una escatología del eterno presente en Barth, el tubingüés cita la obra de Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten: eine akadem. Vorlesung über I. Kor. 15, 2.^a ed.* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1926), 59-60.

²⁶⁰ Barth, *Carta a los Romanos*..., 572.

le da una cualificación de eternidad a los demás tiempos para el obrar inconcebible del amor²⁶¹. La revelación (como también la salvación) se determina por este *instante eterno*, que cualifica todos los tiempos y los vuelve a la eternidad, origen y meta del *ahora* del Dios que se revela²⁶², y que la caracteriza como don extrínsecamente imprevisible, inesperado, auto-fundado en sí mismo y no-objetivable. En ese sentido, la afirmación *Dios es únicamente Dios* de Barth indica aquella imposibilidad del alcance objetual de Dios por parte de la creatura o, en otras palabras, ese *más allá* absoluto y eterno, con iniciativa propia, desborda al ser humano²⁶³. En efecto, la revelación del sí mismo de Dios se manifiesta –y, por ende, se hace perceptible en el plano de la historia humana– en su palabra (*Deus dixit*²⁶⁴) como interrogante radical para el ser humano. Esto debido a que su *imposible posibilidad* de Dios, la cual supone una fe a-histórica carente de contenidos y palpitante en la historia como crisis, sólo puede ser entendida desde el acontecimiento de Jesús en cuanto *instante* de un don inesperado e imprevisible.

²⁶¹ *Ibíd.*, 565-571. Algunos fragmentos de la obra: «Si conocemos que el tiempo se hace como la eternidad y la eternidad como este tiempo, *entonces* se da esta posibilidad. Ella se da “conociendo el momento”. Porque se trata de un “*momento*” entre los tiempos que no es un momento en el tiempo. Pero cada instante en el tiempo puede recibir la dignidad plena *de este* momento. Ese instante es el instante *eterno*, el *ahora* en el que pretérito y futuro se detienen: aquél en su ir; éste en su venir» (p. 570); «Cada uno de ellos [los instantes del tiempo] lleva innato en sí el misterio de la revelación, cada uno puede convertirse en instante *cualificado*» (p. 571). El amor como cumplimiento de la ley se relaciona íntimamente con la libertad del Dios eterno que irrumpe en la vida del ser humano. En la página 571: «Donde un antes y un después es cualificado por el ahora de la revelación situado invisiblemente en el centro, *allí* se torna en suceso la “vida y gobierno del amor” (Kierkegaard). La fe que *ve la revelación* es el cumplimiento de la ley. Este obrar humano es un obrar que brota de una *voluntad* suprema. El hombre que ha sido *tocado por la libertad de Dios* es el hombre que ama. Este último regreso central del tiempo a la eternidad, esta relación de la eternidad posible sólo mediante el milagro están en tela de juicio siempre que el amor como la gran posibilidad positiva se convierte en precepto». Es de notar la influencia de Kierkegaard respecto al concepto *instante* en Barth, como también en la comprensión de ésta. Véase *ThH*, 24; *TE*, 36-37.

²⁶² La comprensión crítica de Moltmann es acertada cuando afirma que el planteamiento de Barth sobre la revelación se identifica el origen y la meta. Cf. Barth, *Carta a los Romanos...*, 571: «[...] sólo *aguardando* el final (del mundo del tiempo, de las cosas y del hombre) *que es el comienzo* podemos hacer lo que hacemos. Porque observa de modo inexorable la distancia, porque apunta inexorablemente desde todo lo ya hecho, desde sí mismo, *al final que es el comienzo* [...]. Solo *conociendo* el instante eterno hace el amor lo que hace». El subrayado que destaca la identificación del final con el comienzo es mío.

²⁶³ Cf. Manuel Gesteira Garza, Introducción a *Carta a los Romanos*, trad. por Abelardo Martínez de la Pera (Madrid: BAC, 1998), 28: «La teología dialéctica siente una profunda aversión a la objetivación de Dios. Dios no es un *dato* del que podemos disponer; sino, por el contrario, un *don*, y por tanto un acontecimiento imprevisible. Dios es *autor*, pero no *objeto* de la fe. Y autor no en el sentido de causa, sino como un *tú*, como una persona o un sujeto que nos afecta, no como un *él* o un *ello*, como un objeto del que podemos echar mano. No obstante Barth se irá abriendo hacia posturas nuevas: es verdad que Dios no es objeto, pero libremente y por amor él puede hacerse objeto, admitiendo así la posibilidad de una objetivación de Dios, que *sale fuera de sí* en la Palabra y el Espíritu, haciendo al hombre capaz de conocerle (KD II/1, c. 5, § 44 y 45)».

²⁶⁴ Pena Búa dice con acierto que, en Barth, «el elemento que fundamenta la relación hombre-Dios es la palabra de Dios, que en sus tres formas (*revelación, Escritura y predicación*) son hablar de Dios al hombre. Por consiguiente, la palabra de Dios ocurre y obra en el acto de Dios hacia el hombre que es un acontecimiento único y singular porque acontece en *el modo de Dios*, es decir, en el misterio de Dios». Pena Búa, «La revelación...», 19.

Con ello, es posible afirmar que la revelación del sí mismo de Dios no sólo es un don absolutamente externo del mundo, sin relación más que la distancia entre la creatura y el Creador, al quedarse prácticamente fuera del espacio y del tiempo como punto tangencial (y, por ende, fuera de la historia). También la perceptibilidad no-objetivable de la revelación en la historia humana es posible únicamente por el acontecimiento de Cristo, palabra de Dios, en cuanto *velación*, ocultamiento, incógnito, que manifiesta en el instante de su resurrección la muerte del ser humano viejo (la identificación de la encarnación y la cruz) y la creación de un *hombre nuevo* eterno, fuera de la historia. Al ser percibido en la historia humana sólo como un instante en la resurrección de Jesucristo, entonces es certera la crítica de Moltmann cuando afirma que la comprensión barthiana de revelación se enmarca en una *epifanía del eterno presente*, determinando a la resurrección como cumplimiento escatológico de una fe a-histórica²⁶⁵. Su comprensión de revelación (*Selbstoffenbarung Gottes*) no escapa de una presencia eterna de Dios en el tiempo, a modo de un instante que cualifica trascendentalmente los demás instantes del tiempo. No posee en sí misma ninguna valoración histórica del futuro del cual se espere algo genuinamente nuevo, puesto que la revelación solo trae aquello que ya ha sido decidido y realizado en la eternidad de Dios, compendiándose en el presente eterno de Cristo²⁶⁶. El *Futuro de Cristo*, desde una mirada barthiana, en la medida que se identifica como *parusía*, sólo sería una desvelamiento de la revelación de Dios y su eternidad²⁶⁷.

La epifanía parmenídea del presente eterno, en su influjo kantiano, aparece también en la teología existencial de R. Bultmann, quien sigue la interpretación de su maestro sobre el vocablo *selbst*²⁶⁸ y, con ello, orienta su comprensión de revelación desde

²⁶⁵ Cf. *ThH*, 49-50; *TE*, 72-73.

²⁶⁶ *ThH*, 50; *TE*, 73: «La concepción de la revelación de Cristo como revelación de sí mismo por Dios responde a la pregunta por el futuro y por la meta, mostrados por la revelación, con una reflexión sobre el origen de la revelación, con una reflexión sobre Dios mismo. Pero con esta reflexión casi se torna imposible hablar ya, en virtud de la revelación del resucitado, de un futuro de Jesucristo, no llegado aún». Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 106; Pena Búa, «La revelación...», 20.

²⁶⁷ En esta línea, Barth otorga a la *parusía* (*Futuro de Cristo*) el carácter de un desvelamiento del ser humano en cuanto *despertar del sueño*: «Lo que está más allá, eso no es tiempo, sino eternidad. No, en la *frontera* de todo tiempo, ante la colgante pantalla de Dios que significa la *abolición* de todo tiempo y de todo contenido de tiempo está el hombre de la “última” hora, el hombre que aguarda la *parusía* de Jesucristo. Él está ante *el día* y *las horas* que nadie conoce, tampoco los ángeles del cielo, tampoco el Hijo, *sólo el Padre* (Mc 12,32). ¿Es posible que a nadie le suenen los oídos? ¿No cesará la estéril cháchara sobre la “demora” de la *parusía*? ¿Cómo puede “demorarse” aquello que, por definición, no puede “suceder”? Porque el final anunciado en el Nuevo Testamento no es un evento temporal, un fabuloso “ocaso del mundo”; no tiene relación alguna con catástrofes de naturaleza histórica, telúrica o cósmica, sino que es verdaderamente el *final*». Barth, *Carta a los Romanos...*, 573-574. Cf. Gesteira Garza, *Introducción...*, 37.

²⁶⁸ Prescindiendo de las diversas opiniones respecto a la fidelidad del discípulo Bultmann frente a su maestro Herrmann, al recepcionar y profundizar el vocablo teológico *selbst*. Lo interesante a destacar es el influjo de la filosofía de la vida que posee la *comprensión de sí mismo* tanto en el problema de la apropiación personal de la fe (Herrmann) y el problema del comprender (Bultmann). Cf. *ThH*, 51; *TE*, 74-75.

la *autenticidad* (*Eigentlichkeit*) del *sí mismo* de la existencia humana²⁶⁹. Para Bultmann, la revelación no es sino «aquella apertura de lo oculto que es absolutamente necesaria y decisiva para que el ser humano alcance la “salvación”, su autenticidad»²⁷⁰. Dicha revelación se comprende como *un acontecimiento* (*ein Geschehen*) que viene al ser humano, *aquí y ahora*, por la Palabra a modo de predicación, y como *un conocimiento* (*ein Wissen*) de uno mismo, el cual es posibilitado por la apertura real de la predicación

²⁶⁹ Cf. *ThH*, 53; *TE*, 78: «En lugar de las pruebas de Dios basadas en el mundo y en la historia aparece, no una indemostrabilidad de Dios que dé lugar a la arbitrariedad, sino una *demostración existencial* de Dios, un hablar y pensar de Dios como lo Interrogado en la pregunta que es la existencia humana. Esto constituye una prolongación, una profundización y una versión nueva de la única prueba moral de la razón práctica. Objetivamente Dios es indemostrable; asimismo lo son su obrar y su revelar. Pero Dios se demuestra al “sí mismo” que cree. Esta no es una demostración de la existencia de Dios, sino una demostración de Dios por el existir humano en autenticidad».

²⁷⁰ Rudolf Bultmann, «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament», en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. III (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 2: «Offenbarung wird hier als *diejenige Erschließung von Verborgenen* bezeichnet, *die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist*, soll er zum „Heil“, zu seiner Eigentlichkeit, gelangen». Cf. Bultmann, «Der Begriff der Offenbarung...», 30-32. En este sentido, la revelación de Dios según Bultmann no otorga un conocimiento objetivable, una enseñanza, una contemplación ni una interpretación ideológica del ser humano, sino más bien, posibilita al ser humano a comprenderse a sí mismo en cuanto que «aprende a entender cada “ahora” suyo, el instante, como un instante cualificado por la predicación». *ThH*, 57; *TE*, 85. Sobre los supuestos bultmannianos de la revelación, Bultmann señala que todo hablar del *sí mismo* de Dios, objeto de la teología, se encuentra en correlación existente con el hablar del *sí mismo* de la existencia humana, con lo cual, al comprender la propia existencia por la fe, se comprende a la vez a Dios mismo. Esta es la tesis fundamental de Rudolf Bultmann, respecto a la comprensión antropológico-existencial del *sí mismo* de la revelación, en que, según Moltmann, «el hombre está destinado, por su creación, a ser él mismo. Por ello su carácter de pregunta es la estructura propia de la existencia humana. El hombre se encuentra implantado esencialmente en la pregunta por sí mismo». *ThH*, 52; *TE*, 76. Ahora bien, este hablar de Dios no puede ser un hablar *sobre* Dios (*Reden über Gott*) como si se tratase de un dato exterior a la existencia humana, como el *completamente distinto* (*dem Ganz Anderen*), y, por ende, como algo comprobable objetivamente. Cf. Rudolf Bultmann, «La teología liberal y el reciente movimiento teológico», en *Creer y comprender*, vol. I, 6.^a ed., trad. por D. Eloy Requena (Madrid: Studium, 1974), 7. 21; Beltrán Villegas. «Rudolf Bultmann», en *Grandes Teólogos del Siglo XX* (Santiago de Chile: San Pablo, 1996), 79. Esto fundamentalmente porque el sentido de un hablar *sobre* Dios como el *completamente distinto* se debe a la situación real de limitación o, en otras categorías, de *pecador* de quien desea hablar de Dios, como también de la propia existencia humana, pero no puede hacerlo con autenticidad. Cf. Rudolf Bultmann, «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?», en *Creer y comprender*, vol. I, 6.^a ed., trad. por D. Eloy Requena (Madrid: Studium, 1974), 28; Con ello se establece una relación entre *limitación* y *pecado*, en cuanto que la limitación es vista como la muerte no sólo como final de la vida, sino en cuanto «perturbación de toda la vida» (*die Störung des ganzen Lebens*). Cf. Bultmann, «Der Begriff der Offenbarung...», 15. Y, por otro lado, pecado se define de la siguiente manera en *Ibid.*, 25: «die Empörung gegen Gott, das Vergessen, daß der Mensch Geschöpf ist, das Sich-selbst-Mißverstehen und Sich-an-Gottes-Stelle-Setzen». Mas bien, hablar de Dios refiere a que, considerando tal situación real por su incapacidad de sí mismo de llegar a Dios, el ser humano se siente interrogado por Él en su propia existencia y reconoce su acción encaminada hacia ella, de la cual ha de tomar una *decisión radical* frente a esta nueva posibilidad revelada en el acontecer de la predicación: la de la fe. Cf. Bultmann, «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?», 33. 35; Villegas, «Rudolf Bultmann», 79. Esta decisión se entiende como «el paso a una comprensión de la propia existencia [humana] a la luz paradójica del querigma cristiano que sitúa la salvación en la muerte y resurrección de Jesús». Cf. *Ibid.*, 80. En el acontecer fundamental de la *predicación*, la cual es revelación, se posibilita esta apertura a la superación de la situación real del ser humano como pecador hacia su autenticidad (*Eigentlichkeit*), entendida como autocomprensión nueva de su misma existencia posibilitada por la revelación de Jesucristo. Cf. Bultmann, «Der Begriff der Offenbarung...», 21: «Die Predigt ist selbst Offenbarung und redet nur von ihr, so daß sie einen Inhalt vermittelte, den man verstehen oder zu dem man sich wissend verhalten kann, um damit die Offenbarung zu „haben“».

en cuanto *revelación*. Con ello, Moltmann distingue con claridad la precondition bultmanniana sobre la imposibilidad de alcanzar la *autenticidad* de la existencia humana por sí mismo, ya que ésta sólo es alcanzable en la medida que, por la revelación de Dios, se comprende la propia limitación humana desde el reconocimiento como creatura frente al Creador²⁷¹. En este sentido, es posible comprender el *eschaton* como el presente actual de este acontecer de la revelación, en tanto que ese *ser en el instante* (en el *aquí y ahora*) de la predicación y de la fe es el *ser auténtico* del ser humano.

La crítica que Moltmann realiza a esta comprensión bultmanniana de revelación gira en torno a la carente idea histórico-escatológica de futuro y al acceso real del ser humano a su *sí mismo* en la autenticidad, que es a la vez originariedad (*Geschöpflichkeit*) y definitividad (*Endgültigkeit*)²⁷². Puesto que el criterio exclusivo de Bultmann para poder hablar sobre el futuro es la existencia humana auténtica, en cuanto *comprensión de sí mismo* (*Selbstverständnis*), entonces cualquier noción del *eschaton* pierde su sentido como meta de la historia y se convierte en la meta del ser individual, a saber, el creyente abierto a la autocomprensión de sí mismo por la revelación. La identificación de la revelación con la predicación y la fe, como también una *permanencia* de una *futuricidad* (*Zukünftigkeit*) de Dios en la existencia humana auténtica²⁷³, provoca la desaparición de la tensión hacia la *promissio* de lo que aún no se ha cumplido, a saber, el fin de la historia y la consumación escatológica de toda la creación²⁷⁴. La predicación y la fe no serían el *camino*, ya que con ellas no hay un futuro pendiente, promisorio, marcado por la

²⁷¹ Cf. Bultmann, «Der Begriff der Offenbarung...», 26. 31. En este sentido bultmanniano, se entiende la *justicia de Dios* (*die Gottesgerechtigkeit*). Cf. *ThH*, 57; *TE*, 85.

²⁷² Cf. *ThH*, 58; *TE*, 86: «Pero ser auténtico significa el restablecimiento de la originariedad humana en el sentido de la creaturalidad, y la conquista de la definitividad en el sentido de la escatología. Ambas cosas se cumplen en la historicidad determinada por palabra y fe. Creación y redención coinciden en el “instante” de la revelación. Aquello *que* es revelado es idéntico con el acontecer de *que* acontece revelación».

²⁷³ Cf. *ThH*, 59; *TE*, 87-88. También, sobre esta comprensión de *permanencia* de la futuricidad bultmanniana, aplicada a la historicidad humana, cf. Rudolf Bultmann, *Geschichte und eschatologie*, 2.^a ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964), 184: «Wir begannen unsere Vorlesungen mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte, die durch das Problem des Historismus aufgeworfen wurde. Wir haben gesehen, daß der Mensch diese Frage nicht beantworten kann als die Frage nach dem Sinn der Gesamtgeschichte. Denn der Mensch steht nicht außerhalb der Geschichte. Aber jetzt können wir sagen: Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart, und wenn die Gegenwart vom christlichen Glauben als die eschatologische Gegenwart begriffen wird, ist der Sinn der Geschichte verwirklicht! Derjenige, der klagt: "Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen, und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos", muß aufgerufen werden: "Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr muß du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du muß ihn erwecken"».

²⁷⁴ Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 107.

diferencia escatológica del *todavía no*²⁷⁵. Al contrario, serían la *meta* que, en cualquier momento, puede ser *despertada* en el ser humano pecador al abrirse hacia una autocomprensión de sí mismo en su originariedad y definitividad existencial. Pero, en este sentido, el fin de la historia y el *eschaton* no se comprenden desde una perspectiva cosmológico-histórica, ya que, en términos bultmannianos, se identifica así el presente histórico (existencial humano) con el presente escatológico²⁷⁶.

Moltmann también critica la perspectiva de Pannenberg, a pesar de que, en una etapa previa, él mismo haya sido dependiente de la teología del muniqués respecto a la comprensión de historia y escatología²⁷⁷. En el ensayo conjunto *La revelación como historia (Offenbarung als Geschichte)*, Pannenberg y otros biblistas postulan que la historia es el ámbito en que Dios se revela indirectamente, cuyo esquema de interpretación del teólogo es cosmológico-histórico²⁷⁸. En efecto, la revelación de Dios no puede concebirse como una manifestación directa²⁷⁹ ni justificada de acuerdo a las representaciones bíblicas y sus significados atribuidos²⁸⁰. Más bien, se debe comprender como «una auto-revelación indirecta en el espejo de su acción histórica. La totalidad de

²⁷⁵ Cf. *ThH*, 60; *TE*, 89.

²⁷⁶ Cf. *ThH*, 60; *TE*, 89: «El hablar de la apertura del ser humano se vuelve inconsistente si el mundo mismo no está abierto, sino que es un edificio cerrado. Sin una escatología cosmológica no es posible hablar de la existencia escatológica del ser humano».

²⁷⁷ Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 57-59; Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, vol. 1, trad. por George H. Kehm (Philadelphia: Fortress, 1970), 18. Para Pannenberg, la investigación sobre la cosmovisión histórica de Israel apunta a la acción de Dios como base de la comprensión israelita de la realidad, entendida como una historia orientada hacia una meta, encontrando su expresión en la apocalíptica. Con ello, el muniqués sostiene que la historia, por un lado, abarca toda la realidad en su totalidad, desde la creación hasta el *eschaton* (en oposición a R. Bultmann y F. Gogarten, quienes priorizan la historicidad humana por sobre la realidad histórica en la que se sitúan los seres humanos); y, por otro lado, debe estar abierta a la investigación histórico-crítica moderna, con el fin de hacer justicia al historicismo de Israel plasmado en las Sagradas Escrituras (en oposición a los supuestos supra-históricos de K. Barth y M. Kähler).

²⁷⁸ Cf. *ThH*, 67; *TE*, 99. Jürgen Moltmann, «La revelación divina y el problema de su verdad», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 44. La comprensión de *historia*, que domina el planteamiento de Pannenberg, es inspirada por Hegel, en la medida que la estructura de esta idea de historia como «el lugar de experiencia de la anticipación que, por medio de la revelación, le llega a los acontecimientos que conforman la historia humana»; con lo cual Moltmann advierte una falta de resolución a la problemática kantiana que el ser humano queda privado de cualquier referencia externa a la experiencia de Dios y no se considera como un complemento de la teología existencial. Cf. Pena Búa, «La revelación...», 31.

²⁷⁹ Pannenberg explica que la *revelación* de Dios se puede entender como *manifestación* o aparición de Dios, que no corresponde una desvelación de su esencia, sino que realiza una comunicación de *algo*. Cf. Wolfhart Pannenberg, Introducción a *La revelación como historia*, de Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens y Trutz Rendtorff, trad. por Antonio Caparrós (Salamanca: Sígueme, 1977), 17. El teólogo muniqués distingue por revelación directa como aquella comunicación que inmediatamente coincide el contenido y su intención, a saber, Dios mismo. Cf. Pannenberg, Introducción..., 22.

²⁸⁰ En estas páginas, Pannenberg desarrolla tres representaciones bíblicas —a saber, la comunicación del *Nombre* de YHVH, la comunicación de la *Palabra* de Dios y la proclamación de la *Ley sináutica* como esencia de la voluntad divina (y, por ende, del *Evangelio* como su equivalente neotestamentario)— con las cuales no es posible afirmar una revelación directa de Dios. Cf. *Ibid.*, 18-21.

su hablar y de su obrar, la historia obrada por Yahvé, muestra indirectamente quién es»²⁸¹, solamente en la totalidad de la historia que acontece como *abierta*. En este sentido, Moltmann inicialmente comprende la propuesta de Pannenberg como una *metafísica finalista de la historia*²⁸², puesto que amplía y supera la cosmo-teología griega —que concebía la demostración de la existencia divina en base a la realidad del cosmos— por la realidad como historia, en cuanto que ella es síntesis de la realidad en su totalidad²⁸³. Aunque el teólogo muniqués realiza una crítica al influjo del pensamiento griego (fundamentalmente gnóstico)²⁸⁴, Moltmann señala la insuficiencia de su propuesta, debido a que el método gnoseológico utilizado es el mismo que el de Barth y Bultmann, ahora con la perspectiva de una teofanía divina al final de la historia²⁸⁵. Debido a ello, no se reconoce el ser eterno de Dios de manera indirecta en el cosmos, sino más bien la esencia de Dios en el *haber-sido* de la historia (*in den Ge-wesenheiten der Geschichte*)²⁸⁶, que corresponde a la universalidad del Dios de Israel que se revela al final de la historia de un modo definitivo como el uno y único²⁸⁷. A su vez, al afirmar que Dios mismo tenga una historia en el tiempo²⁸⁸, esta esencia de Dios según Pannenberg conlleva a

²⁸¹ *Ibíd.*, 21. Ahora bien, esta diferenciación entre *revelación directa* y *revelación indirecta* no puede comprenderse como una contradicción, puesto que entre ambas existe una relación. La revelación indirecta, que supone una comunicación de aquello distinto primariamente del contenido y de lo que propiamente debe ser comunicado. Es decir, Dios mismo no es directamente el contenido, sino que sus actos y obras expresan indirectamente quién es Dios. Respecto a ello, el teólogo muniqués afirma lo siguiente: «Los hechos, como obras de Dios, arrojan una luz sobre Dios mismo, remitiendo hacia él, comunican indirectamente algo sobre el mismo Dios». Cf. *Ibíd.*, 22-23.

²⁸² Sobre este punto, Moltmann, *A broad place...*, 106: «Here, with an eschatological view of ‘universal history’ indebted to Hegel, and a theological interpretation of ‘the language of facts’ as ‘God’s indirect revelation’, Pannenberg introduced the horizon of world history into the theological discussion. This was supposed to put an end to the existentialist narrowing-down to the historicity of human existence (Bultmann) and the kerygmatic confinement to the divine history ‘vertically from above’ (Barth). With the concept of God’s promise as the power that drives forward history, I had not departed so far from Barth, and initially understood Pannenberg’s outline as a finalistic metaphysics of history».

²⁸³ Cf. Moltmann, «La revelación divina...», 34-37.

²⁸⁴ Cf. Wolfhart Pannenberg, «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación», en *La revelación como historia*, trad. por Antonio Caparrós (Salamanca: Sígueme, 1977), 127: «Estamos acostumbrados a comprender la revelación como un proceso que no podemos percibir con ojos naturales, como un fenómeno que sólo podemos conocer por una comunicación secreta. Pero la revelación del Dios bíblico, su revelarse en su acción, no es ningún acontecimiento secreto y misterioso. Una comprensión de la revelación, que la ve en contraposición al conocimiento natural, cae en el peligro de confundir la revelación histórica con un saber oculto y arcano de tipo gnóstico».

²⁸⁵ Cf. *ThH*, 68-69; *TE*, 101. El mismo Pannenberg afirma lo siguiente: «La conexión de la revelación con el final de la historia está estrechamente relacionada con su carácter indirecto. Se sigue inmediatamente del carácter indirecto de la automanifestación divina y a su vez no puede comprenderse sin este presupuesto. [...] el revelarse de Dios es la determinación final de los acontecimientos históricos. Sólo cuando ellos hayan acontecido, puede ser conocida en ellos la divinidad de Dios. De este modo queda fundamentado el lugar de la revelación como fin de la correspondiente acción histórica en su carácter indirecto». Pannenberg, «Tesis dogmáticas...», 123.

²⁸⁶ Cf. *ThH*, 69; *TE*, 101.

²⁸⁷ Cf. Pannenberg, «Tesis dogmáticas...», 124-125.

²⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 125.

comprender el acontecimiento de Cristo, hecho particular de la historia, como la *anticipación* del final de la historia en el *destino* de Jesús de Nazaret. Ese destino no es otro más que la resurrección en cuanto *realización anticipada* o *prolepsis*²⁸⁹ del final universal y, por ende, como la revelación indirecta del Dios de todos los seres humanos²⁹⁰. Ello significa que la historia posterior a Cristo no manifiesta una forma fundamentalmente nueva (*grundsätzlich neuer Weise*) de revelación de Dios, ya que ella se encuentra bajo el signo de Cristo en el anuncio y la predicación²⁹¹.

Ahora bien, como punto crítico para Moltmann²⁹², esta comprensión de la historia como revelación indirecta de Dios de su colega muniqués concibe este *carácter escatológico* como un derivado de la realidad en su totalidad, que todavía no es posible contemplarlo como tal sino hasta el final. Este enfoque, para el teólogo tubingüés, conlleva a la comprensión del Dios del Antiguo Testamento como el *Theos Epiphanes*, el cual tendrá su teofanía en el final de la historia en su totalidad y se comprendería a partir del método cosmológico griego, ahora con una acentuación escatológica de la perspectiva histórica²⁹³, y que condice con una revelación entendida como *manifestación*

²⁸⁹ Este carácter proléptico es decisivo para la comprensión de la resurrección de Jesús, según Pannenberg, en el sentido de que lo acontecido ya en Jesús corresponde al futuro de todos los seres humanos y de la historia. «La idea de la “anticipación del fin” en el acontecimiento de Cristo constituye en nuestro proyecto no sólo una construcción que nos sirva de ayuda para la situación a que nos vemos forzado “detener que hacer comprensible el fin de la historia revelatoria ante la continuidad de la totalidad de todo acontecer” [...]. Más bien, se trata aquí del punto básico y fundamental de la nueva versión del concepto de revelación intentada por nosotros. Y es que sólo la idea de la anticipación del fin nos permite hablar de la revelación de Dios ya acontecida [...]. En la resurrección de Jesús no sólo ha acontecido algo que “*en sí* ha de llegar de todas maneras”, sino que le abre al creyente el futuro más allá de la muerte como una comunidad con Dios, es decir, como un futuro salvífico. Al mismo tiempo, por otra parte, le deja a este futuro su carácter de tal futuro, y de este modo sitúa y coloca toda configuración mundana de la vida bajo la luz de lo meramente provisional, sin que esto signifique, ni mucho menos, que tal configuración por provisional carezca de importancia». Wolfhart Pannenberg, Epílogo a la segunda edición de *La revelación como historia*, de Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens y Trutz Rendtorff, trad. por Antonio Caparrós (Salamanca: Sígueme, 1977), 182-183.

²⁹⁰ Cf. *ThH*, 68; *TE*, 100. Sobre este punto, Pannenberg, «Tesis dogmáticas...», 126. 134-135.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, 136.

²⁹² Hay que considerar que, posteriormente, Moltmann invalida algunas de sus críticas a este escrito de Pannenberg, cuando este último publica un artículo titulado *Der Gott der Hoffnung* (1965). El tubingüés considera que, en este escrito, hay muchos puntos de sus propuestas teológicas en común. No obstante, advierte inmediatamente que «si “el Dios de la esperanza” representa un paso hacia adelante respecto a la “revelación como historia”, con ello se está aduciendo también una cierta autocrítica. Sea lo que sea, en los últimos trabajos de Pannenberg encuentro hoy más puntos comunes que diferencias». Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 204, nota 21.

²⁹³ Cf. *ThH*, 69-70; *TE*, 102: «El mundo será alguna vez teofanía, revelación indirecta, en la totalidad de sí mismo por Dios. Como la totalidad no está aún ahí, surge una apertura de la realidad hacia el futuro y una “provisionalidad”, cualificada escatológicamente, de todo conocimiento del mundo y de Dios. Pero esto significaría que subsisten básicamente las estructuras mentales de la cosmoteología griega, sólo que se las utiliza de manera escatológica. El conservado procedimiento conclusivo hacia atrás lleva aquí a una intelección del “hecho histórico” que, con el concepto –implícito en ella– de ser, de “espejo” y de “imagen”, parece resistirse a una unión con el creer y el esperar e incluso con la “historia”. Ahora bien, para Moltmann ese reemplazo de la teofanía en la naturaleza no se define con claridad entre dos opciones de

o *aparición* de Dios, comprensión aplicada para el Dios bíblico desde el significado etimológico de la palabra, pero no desde la comprensión de la promesa²⁹⁴. Además, considerando lo anterior ahora desde el punto de vista cristológico, Moltmann señala que el destino de resurrección de Jesús en cuanto *prolepsis* conlleva el problema crítico de no considerar un futuro a Jesús mismo, debido a que este carácter proléptico (anticipación del fin) supone la consumación de Jesús mismo en la resurrección y, por ende, cualquier esperanza escatológica no es más que la repetición de lo ya acontecido²⁹⁵.

Estos tres teólogos, contemporáneos del tubingués, muestran *grosso modo* el panorama teológico protestante sobre la comprensión de revelación y el influjo de la epifanía del eterno presente, que ha calado persistentemente como precondition teológica. Pero, a su vez, no sólo la tradición cristiana garantiza dicha persistencia, sino también el pensamiento histórico moderno que, según Moltmann, posee diversas condiciones a-históricas que derivan de las categorías griegas, expresadas en una *heurística de la ciencia histórica* y en una *filosofía de la historia* que comprenden la historia desde un *logos* inmanente, cuya consecuencia es una historia que deja de ser *historia*²⁹⁶. En efecto:

[...] al nombrar, conceptualizar y comprender a la historia se realiza a la vez, inevitablemente, una abolición, una negación y un aniquilamiento de la historia. La pregunta básica por el origen, la sustancia y la esencia de la historia remite los movimientos, cambios, crisis y revoluciones concretos que constituyen la historia, a lo inmutable, a lo que es siempre, a lo que es indiferente e igualmente válido para todo tiempo. La ciencia y la filosofía de la historia se esfuerzan por introducir el *logos* griego en las experiencias modernas de la realidad, y en introducir las experiencias modernas, las experiencias de crisis, en el *logos* griego²⁹⁷.

interpretación: (a) una teofanía en la historia como naturaleza abierta al futuro o (b) una condición de posibilidad de percepción de la realidad como historia desde la promesa. Me parece que la centralidad de la promesa, en el Pannenberg de *La revelación como historia*, no es fundamental como en Moltmann, por lo cual se denota una diferencia de perspectivas. En el teólogo muniqués, más bien, se tiende a pensar que sus planteamientos se orientan a la primera opción, sin excluir la segunda, pero en tanto que es subordinada al acto teofánico indirecto de la esencia de Dios en la totalidad de la historia llegada a su final.

²⁹⁴ Cf. Pannenberg, «Tesis dogmáticas...», 17.

²⁹⁵ *ThH*, 72-73; *TE*, 106.

²⁹⁶ Cf. *ThH*, 225; *TE*, 320: «Si, como dijo W. von Humboldt, la aspiración universal de la razón humana se dirige a aniquilar el azar, esa aspiración se intensifica en aquella filosofía de la historia para la cual la experiencia de la historia es la experiencia de la crisis y de la revolución permanente. El “terror de la historia” pierde su terror allí donde es entendido. Pero es entendido allí donde, en los movimientos caóticos de la historia, puede ser descubierto un sentido, un *logos* inmanente; allí donde, en lo contingente, pueden ser descubiertas necesidades y dependencias. Entonces la historia es “comprendida”. Y cuando la historia es “comprendida”, deja de ser “historia”».

²⁹⁷ *ThH*, 237: «[...] sich im Benennen, Begreifen und Verstehen von Geschichte unausweichlich eine Aufhebung, eine Negation und Vernichtung der Geschichte zugleich vollzieht. Die leitende Frage nach dem

Para el pensamiento griego, la historia era extraña y ajena, puesto que se interesa por el conocimiento metafísico del ser y sus trascendentales, lo eterno, lo inmutable. El *saber* (*wissen*) y el *logos* griegos no tenían interés en la historia, que representaba «el nacer y el morir, lo inconsistente y fluente, no muestra nada que sea siempre y que permanezca»²⁹⁸. Más aún, para el tubingüés, dichos conceptos tienen su fundamento evidente en la religión epifánica de los dioses y el cosmos, a diferencia del concepto de *historia* y su pensamiento histórico de la realidad, que proviene del profetismo israelita. En ese sentido, la comprensión histórico-crítica moderna y su método se sostienen en una cierta ontología a-histórica, propias del *saber* y del *logos* griegos, cuyo principio radica en la analógica correlación existente entre los fenómenos y experiencias históricas, que se sustenta en la precondición de una homogeneidad ontológica fundamental del cual depende el modo de concebir lo histórico como analógicamente accidental en sus diferencias fenoménicas. Ese es el caso de Ernst Troeltsch (†1923), quien refiere a la necesidad de este principio analógico que posibilita una comprensión experiencial de los fenómenos históricos como manifestaciones de una misma realidad homogénea común²⁹⁹.

El surgimiento de esta filosofía de la historia, según Moltmann, es una respuesta por abordar el sentido de crisis de la conciencia histórica moderna³⁰⁰. Frente a una vivencia histórica crítica del ser humano moderno, basada en la experiencia de nuevas posibilidades e imposibles de controlar con los medios recibidos por las tradiciones e instituciones pasadas³⁰¹, el tubingüés señala que el pensamiento histórico moderno generó una *filosofía de la historia* que comprendiese y controlase la historia vista desde el pasado, en base a conceptualizaciones de la realidad actual³⁰². Más aún, a partir de la

Ursprung, der Substanz und dem Wesen der Geschichte bezieht die konkreten Bewegungen, Veränderungen, Krisen und Revolutionen, die Geschichte ausmachen, auf Unveränderliches, Immerseiendes und alle Zeit gleich Gültiges. Wissenschaft und Philosophie der Geschichte sind darin bemüht, den griechischen Logos in die neuzeitlichen Wirklichkeitserfahrungen zu bringen und die neuzeitlichen, krisenhaften Erfahrungen in den griechischen Logos zu bringen»; *TE*, 336.

²⁹⁸ Cf. *ThH*, 237: «[...] das Werden und Vergehen, als das Unbeständige und Verfließende aber zeigt nichts Immerseiendes und Bleibendes»; *TE*, 336. Para mayor referencia bibliográfica, véase la nota 225.

²⁹⁹ Es fundamental, en este caso, el texto de Ernst Troeltsch, «Über historische und dogmatische Methode», *Gesammelte Schriften* 2 (1898): 729ss, citado por Moltmann. Cf. *ThH*, 158-159; *TE*, 230-231.

³⁰⁰ Sobre el concepto *crisis* utilizado en esta obra, *ThH*, 214-216; *TE*, 305-306. Cf. Jürgen Moltmann, «Exégesis y escatología de la historia», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzue (Salamanca: Sígueme, 1971), 104-105. Sobre el *fin de la historia* como consecuencia de la abolición de la crisis y, por ende de la historia, Jürgen Moltmann, «El fin de la historia», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzue (Salamanca: Sígueme, 1971), 387-402.

³⁰¹ Cf. *ThH*, 211; *TE*, 299.

³⁰² Cf. *ThH*, 216; *TE*, 307.

metodización radical de la experiencia humana del mundo, el esfuerzo de la modernidad se dirigió a las experiencias de la historia, mediante un método basado en principios fundamentales de la interpretación científico-histórica y conceptos científico-históricos que controlen el conocimiento obtenido de la crítica de las fuentes³⁰³. Con ello, en palabras de Moltmann, «el sentido científico-histórico erradica el futuro, porque destruye la ilusión y les quita a las cosas su atmósfera, única en la cual pueden ellas vivir y conseguir posibilidades»³⁰⁴. Así, pasando desde Leopold von Ranke (†1886) hasta Martin Heidegger (†1976)³⁰⁵, el tubingués no sólo refuerza su crítica al historicismo moderno³⁰⁶, sino también su rechazo por la epifanía del eterno presente con un alcance amplio visto desde su paradigma contrastivo³⁰⁷.

3. El horizonte de la promesa: raigambre histórico-escatológica del *Futuro de Cristo*

Mientras atisba una precondition de la *epifanía del eterno presente* en la teología cristiana y en el pensamiento moderno sobre la historia, Moltmann presenta su propuesta teológica, de orientación histórico-escatológica, como contraste frente a la absolutización del presente eterno. Este cambio de la *epifanía del eterno presente* al *apocalipsis del futuro prometido*, como pre-condición teológica de la noción *Futuro de Cristo*, pretende en

³⁰³ Cf. *ThH*, 218-220; *TE*, 309-312. De ello, Moltmann señala algunos medios heurísticos que reflejan este punto: (a) una es la *ley científico-histórica*, en que un acontecimiento es explicable necesariamente desde sus monocausas; (b) otra es la *tendencia*, propia de la historiografía alemana de Ranke y del materialismo histórico-dialéctico de G. Lukács y E. Bloch, en que la transición de los movimientos históricos se describen desde la posibilidad a la realidad, de acuerdo a determinadas constelaciones históricas, aspirando a conocer una inclinación teleológica integral de la historia; (c) también se encuentra el concepto estético de *estilo* de R. Rothacker para aprender las conexiones científico-históricas, que pretende mirar la historia desde su concreto y actual contorno de lenguaje, estilo jurídico, cosmovisión, ideas religiosas y formas de economía; (d) similar al anterior, se encuentra el concepto de *estructura*, usado por F. Brandel, que intenta aprender las concretas instituciones sociales, manifestaciones y ordenaciones vitales que han tenido un influjo histórico; (e) el concepto de *comprensión existencial*, de M. Heidegger, pretende interpretar y llevar a la conciencia los fenómenos de la historia pasada desde las posibilidades de comprensiones existenciales humanas, con el fin de enfocarse en la historicidad de la existencia y las posibilidades del existir humano. Cf. *ThH*, 221-224; *TE*, 314-317.

³⁰⁴ *ThH*, 216-217: «Der historische Sinn enturzelt die Zukunft, weil er die Illusion zerstört und den Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können und Möglichkeiten gewinnen»; *TE*, 308.

³⁰⁵ Cf. *ThH*, 225-237; *TE*, 320-336. Moltmann, además de esos dos filósofos, hace un recorrido por el teólogo alemán Ferdinand Christian Baur (†1860), el historiador alemán Johann Gustav Droysen (†1884) y el filósofo alemán Wilhelm Dilthey (†1911).

³⁰⁶ Cf. Moltmann, «Exégesis y escatología...», 101-156. Este artículo, que fue traducido al español y compilado en el libro *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas Teológicas* (el original alemán se titula *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*), no sólo ya habí expresado algunas críticas similares sobre el pensamiento histórico moderno en el n°22 de la revista *Evangelische Theologie* (1962), sino que también sustentaba, en gran medida, el contenido del capítulo IV, «Escatología e historia», de *Teología de la Esperanza*; por ende, no es un artículo inconexo a los postulados de la primera obra magna.

³⁰⁷ Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 87.

última instancia tomar en serio el carácter histórico de la perspectiva bíblica sobre la revelación de Dios y su dimensión escatológica. Con ello, el evento cristológico no se sitúa aislado del horizonte dado por la promesa divina; más bien, se ubica dentro de la historia abierta por dicha promesa, otorgándole dinamicidad a la realidad de Cristo crucificado-resucitado con una orientación escatológica hacia el futuro de lo prometido, su meta, y, en consecuencia, estableciendo atisbos de una relevancia del futuro como categoría teológica fundamental para la comprensión del Dios de la promesa.

3.1. Ideas fundamentales de la propuesta de *Teología de la Esperanza* para un trasfondo teológico del *Futuro de Cristo*

Es preciso, por ende, identificar las ideas fundamentales de la propuesta de la primera obra magna, que sostienen una comprensión bíblica y teológico-especulativa³⁰⁸ de la noción *Futuro de Cristo* desde este *apocalipsis del futuro prometido* como pre-condición teológica. A mi parecer, son tres ideas: (i) el concepto de revelación como *promesa*, (ii) la experiencia de la realidad como *historia* y (iii) la identificación del Resucitado como promesa de su propio futuro.

3.1.1. El concepto de revelación como *promesa*

La revelación de Dios, para Moltmann, no tiene un carácter de *desvelamiento* como ya se ha dicho (en el sentido de una «aclaración racional de la realidad presente del ser humano

³⁰⁸ El calificativo *teología especulativa* en Moltmann es aplicado positivamente por G. Müller-Fahrenholz y desarrollado por C. Coombe en la misma línea. Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 236: «So I think that theology as a reflective development of experiences of faith can essentially only be understood as speculative, unless it wants to allow itself to be reduced to the history of dogma or religious studies. Therefore I cannot see either why it should be a disadvantage to understand Moltmann's theology [...] as an example of 'speculative theology'. Such a perspective even makes it easier for me to follow him on his high flights of trinitarian theology or eschatology. Then I can understand far better his 'transcendental power of imagination' as an expression of his 'curiosity' as a believer, than if I am asked to regard these as a logical development of allegedly self-evident 'truths of history'»; Coombe, «The Role of Scripture...», 349-350: «Moltmann does not equate his proposals with knowledge of God but rather characterises them as reflections that arise in the act of "wanting to know" God. And this is why he is to be called a speculative theologian, in the best sense of the term. His experiences of the presence of God in hope and suffering, and his imaginative readings of Scripture and tradition yield theological conclusions whose primary goal is to stimulate and inspire further thought and action, even if –or, perhaps, especially because– they lack a disciplined methodology. In my opinion, this central feature of Moltmann's thought, can be retrospectively located not only in his systematic contributions but in his early programmatic works too –*TH* and *CG*. [...] This, I think, is what it means for Moltmann to be a speculative theologian. He is the storyteller or lyricist, the painter or sculptor who uses his imagination to engage not only the head but the heart too, enabling his audience to hear and see Scripture in new ways and inspiring them to new thinking and action».

y del mundo»³⁰⁹), sino más bien un carácter constitutivo de *promesa*, el cual determina la comprensión de *revelación* como un anuncio de una realidad futura que aún no existe³¹⁰ y abre con ello la perspectiva hacia el futuro, dándole existencia a aquello que no existe aún³¹¹. Ello indica que la naturaleza de la *revelación de Dios* en el autor de *Teología de la Esperanza* no es epifánica del presente eterno del ser, del *Dios de la aparición* (*Erscheinungsgott*), sino más bien es escatológica del futuro prometido de la verdad³¹², puesto que YHVH, al *aparecer*, no conlleva –según Moltmann– un cultivo del lugar y el tiempo de su aparición (como las religiones epifánicas), sino más bien remite al futuro anunciado por la promesa, un futuro nuevo que asimila a los oyentes a la realidad que les rodea en esperanza y éxodo³¹³. Esta comprensión de revelación desde la *promesa* no sólo aborda las posibilidades reales que pueden surgir de la historia, entrando en ellas de manera anticipada e iluminándolas, sino también –y sobre todo– permite entender que la revelación como promesa otorga aquella posibilidad que no se restringe a las actuales posibilidades reales históricas³¹⁴.

Además, el futuro de la promesa, al no estar limitada por la realidad presente, la contradice en una dialéctica entre *experiencia* y *esperanza*, en que los oyentes de la promesa son partícipes de una tensión entre la realidad del pasado, del presente o lo perennemente actual y la que adviene³¹⁵. Es, en palabras de Moltmann, la *inadaequatio rei et intellectus* que provoca el *adventus* del futuro, revelado como promesa frente a la no-correspondencia mostrable con la realidad presente, pero que por ello «empuja al espíritu hacia lo futuro, es decir hacia la espera obediente y creadora, situándolo en la

³⁰⁹ Taranzano, *El futuro trinitario...*, 110.

³¹⁰ Cf. *ThH*, 75; *TE*, 110.

³¹¹ Cf. *ThH*, 92; *TE*, 133; Moltmann, «La revelación divina...», 50.

³¹² Cf. *ThH*, 75; *TE*, 110.

³¹³ Cf. *ThH*, 89; *TE*, 129-130; Pena Búa, «La revelación...», 9: «Constituye el modo típicamente judeo-cristiano de entender la revelación frente a las concepciones de la antigüedad griega y oriental en donde lo eterno se hace epifánico en espacio y tiempo».

³¹⁴ Cf. *ThH*, 76; *TE*, 110; Coombe, «The Role of Scripture...», 88. Con ello, el tubingués delimita no sólo la distinción y subordinación del *adventus* por sobre el *futurum*, sino también el horizonte de la revelación desde la *posibilidad* que otorga la promesa a la historia del ser humano y del mundo. Moltmann, «La revelación divina...», 52: «[...] si la revelación divina se da a conocer como promesa, quiere esto decir que la revelación no cubre la historia del momento presente, no ilumina siquiera realidades históricas perennemente actuales, sino que *abre* cauces de historia en virtud de la promesa de realidades nuevas y de la esperanza que engendra». Se recuerda la distinción subordinada entre *futurum* y *adventus*, dos vocablos latinos que están a la base de la noción *Zukunft Christi*. Por una parte, el vocablo *futurum* refiere a aquellas posibilidades reales que surgen de la historia y la *promesa* anticipa aquel futuro de Dios e ilumina dichas posibilidades. Y, por otra parte, el vocablo *adventus* se refiere a la misma revelación como promesa, que abre posibilidades que no se restringen a las actuales posibilidades históricas.

³¹⁵ Cf. *ThH*, 93; *TE*, 134; Moltmann, «La revelación divina...», 52.

oposición a la realidad que está ahí, la cual no tiene en sí la verdad»³¹⁶. La promesa, en este sentido, no sólo ilumina un futuro inherente a la realidad, sino también *el futuro* es aquella realidad que corresponde íntegramente con la promesa, encontrando en ella su cumplimiento y adecuación³¹⁷. Con ello, Moltmann no quiere equiparar dicho futuro como una realidad ajena y autónoma en sí misma, de la cual existe noción de ella mediante profecías y adivinaciones; más bien, la correspondencia entre el futuro y la promesa estriba en que esta última, además de ser realizada por Dios mismo, «inaugura ya la historia de su futura actuación y no puede, por consiguiente, ser separada de la realidad que anuncia, sino que es ya una parte integrante de la realidad que constituirá la glorificación de Dios»³¹⁸. Ese futuro adecuado a la promesa de Dios no es otro que el acontecimiento del *eschaton*, el *Futuro de Cristo* o *parusía*, cuya garantía anticipada acontece ya en la resurrección de Jesús³¹⁹, la cual –a su vez– ha sido percibida como *promesas y anticipaciones* de ese mismo futuro que está por llegar³²⁰. Ahora bien, surge inmediatamente una interrogante de esta comprensión de revelación como promesa empleada por Moltmann, a saber, la idea veterotestamentaria de *promesa* que sustenta la comprensión de revelación.

Ya se ha dicho que la promesa se entiende como un anuncio de una realidad que todavía no existe, pero que dicho anuncio es proposicional, una oferta que tensa al ser humano hacia una historia futura, en que lo prometido es, ante todo, una posibilidad abierta por Dios que, incluso, aparece como imposible para la experiencia actual³²¹. También, para Moltmann, esta promesa «vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia»³²², es decir, el efecto de la promesa divina en el ser humano es

³¹⁶ *ThH*, 107: «[...] zieht darum den Geist ins Zukünftige, nämlich in gehorsame und schöpferische Erwartung, und stellt ihn in den Widerstand gegen die vorliegende Wirklichkeit, die die Wahrheit nicht in sich hat»; *TE*, 155-156. La cita continúa: «De esta manera provoca una especial incongruencia ontológica en la conciencia que espera y confía. No transfigura la realidad en el espíritu, sino que tiende a modificarla. Por ello no libera fuerzas de acomodación, sino que engendra fuerzas que critican lo que hay. Trasciende la realidad, pero no hacia un irreal reino de los sueños, sino hacia adelante, hacia el futuro de una realidad nueva».

³¹⁷ Cf. *ThH*, 76. 93; *TE*, 110. 134: «Por “futuro” entendemos aquí aquella realidad en la que la palabra de promesa conquista su correspondencia, su respuesta y su cumplimiento, en la que encuentra o crea una realidad que está de acuerdo con ella y en la cual halla reposo». Este *futuro* corresponde al vocablo *adventus*, que sustenta esencialmente la noción *Futuro de Cristo*. Véase la nota 314.

³¹⁸ Moltmann, «La revelación divina...», 53.

³¹⁹ Ese acontecimiento lleva diversas calificaciones según Moltmann: nueva creación de la nada, resurrección de los muertos, Reino de Dios (diferente de reinado de Dios) y la justicia de Dios. Todas estas calificaciones corresponden, como se ha visto anteriormente, al *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado o *parusía*. Cf. *ThH*, 76; *TE*, 110-111.

³²⁰ Cf. *ThH*, 77; *TE*, 112.

³²¹ Cf. *ThH*, 92; *TE*, 133.

³²² *ThH*, 92: «[...] bindet den Menschen an die Zukunft und öffnet ihm den Sinn für Geschichte»; *TE*, 133.

introducirlo en las múltiples posibilidades y expectativas abiertas hacia un cumplimiento futuro. De ello surge una conciencia de la situación histórica en el ser humano, al momento de responder positivamente a Dios (su promesa) de manera libre, introduciéndolo en esta tensión entre experiencia y esperanza. Esta comprensión de *historia*, empleado por el tubingués, se inclina hacia el cumplimiento prometido y adveniente que determina la realidad histórica presente, cuya orientación es impulsada por la libertad y fidelidad de Dios en cumplir la promesa. En este sentido, se puede atisbar los conceptos *futurum* y *adventus* como supuestos de la argumentación de Moltmann, para determinar no sólo el modo en que se entiende el movimiento de la historia, impulsado por la promesa divina hacia su cumplimiento, sino también el modo de comprender históricamente la realidad desde categorías temporales³²³. Además, esta vinculación del ser humano al futuro dado por la promesa divina tiene un grado de libertad, tanto para el ser humano, quien puede desplegar en concordancia (obediencia, esperanza) o discordancia (desobediencia, resignación) con el futuro venidero³²⁴, como para Dios mismo en un grado mayor en el acto de cumplir sus promesas, a menudo de forma sorprendente y nueva respecto a lo percibido en el otorgamiento de las mismas³²⁵. Esto permite comprender las promesas no sólo desde interpretaciones siempre nuevas de la experiencia histórica de Israel³²⁶, sino también que «el Dios percibido en sus promesas continúa estando por encima de todos los cumplimientos experimentales, pues, en todos ellos, la promesa –y lo que todavía se oculta en ella– no coincide totalmente con la realidad, y por lo mismo continúa excediendo siempre de ésta»³²⁷. En consecuencia, el ser humano, que ha ingresado libremente en esta orientación hacia el futuro prometido, es catalogado por Moltmann como «un ser humano que permanece inquieto, que apremia,

³²³ Cf. *ThH*, 93; *TE*, 134: «No son la evolución, el progreso y el desarrollo los que dividen los tiempos, separándolos en un ayer y un mañana [*futurum*], sino que es la palabra de promesa la que introduce en el acontecer el corte y la que escinde la realidad en una realidad que pasa y que puede ser abandonada, y otra realidad que debe ser aguardada y buscada [*adventus*]. Qué es el pasado y qué es el futuro es algo que se hace manifiesto en la palabra de promesa».

³²⁴ Cf. *ThH*, 93; *TE*, 135.

³²⁵ Cf. *ThH*, 93; *TE*, 135. En la misma página, al referirse sobre este punto, dice Moltmann: «Por ello la promesa no caduca tampoco cuando caducan las circunstancias históricas y el material de ideas históricas en que fue percibida, sino que –interpretada– puede transformarse, sin perder por ello su carácter de certidumbre, de expectación y de movimiento. Cuando se trata de promesas *de Dios*, entonces también Dios debe ser considerado como el sujeto de los cumplimientos».

³²⁶ Cf. *ThH*, 94; *TE*, 135.

³²⁷ *ThH*, 94: «[...] der in seinen Verheißungen wahrgenommene Gott allen erfahrbaren Erfüllungen überlegen bleibt, weil in allen Erfüllungen die Verheißung, und was noch in ihr steckt, noch nicht mit der Wirklichkeit deckungsgleich wird und darum ständig überschüssig bleibt»; *TE*, 136.

pregunta y busca por encima de todas las vivencias de cumplimiento»³²⁸. El ser humano, en este sentido, se concibe como un *homo absconditus*³²⁹, es decir, un ser humano oculto para sí mismo que se volverá manifiesto en las posibilidades abiertas por el horizonte de la promesa.

3.1.2. La realidad experimentada como *historia*

Es preciso detenerse en el concepto de *historia* empleado por Moltmann, puesto que, sin otorgar explícitamente una definición en *Teología de la Esperanza*, su comprensión se encuentra ligada estrechamente con la promesa divina. A su vez, cabe recordar que dicha idea subyacente de *historia* está influenciada por el pensamiento de W. Pannenberg, G. Picht, M. Eliade y G. von Rad principalmente³³⁰.

Ante todo, habría que decir que, para el tubingüés, la *promesa* es la condición de posibilidad (*die Bedingung für die Möglichkeit*) para experimentar la realidad como historia³³¹. Esta definición básica de la relación entre promesa e historia no pretende señalar, por ningún motivo, que la proclamación de la promesa divina a Israel sea el comienzo de la historia universal, a modo de un concepto religioso omniabarcante – extrapolado a otras realidades socio-religiosas del mundo–, en el cual Israel es parte, ni tampoco que la categoría *promesa* sea meramente cognoscitiva o en un sentido trascendental como condición de posibilidad del ser humano para el conocimiento de la realidad como *historia*. Más bien, dicha proclamación histórica de la promesa de Dios inaugura y planifica las posibilidades nuevas de la realidad de Israel, presentándolas en un horizonte cargado de tensiones y extendiendo la realidad como recuerdo (*Erinnerung*),

³²⁸ *ThH*, 95: «der bleibt unruhig, drängend, fragend und suchend über alle Erfüllungserlebnisse hinaus und diese bekommen in seinem Munde einen Beigeschmack von Traurigkeit»; *TE*, 137.

³²⁹ Cf. *ThH*, 263; *TE*, 370-371. Este es uno de los conceptos blochianos que usa Moltmann en su *Teología de la Esperanza*, el cual no es interpretado como el todavía-no-del ser o futuro del ser humano, identificado con Dios en cuanto «ideal utópicamente hipostasiado del hombre desconocido», sino más bien este futuro del ser humano, como también de toda la creación, está determinado por el Futuro del Resucitado, abierto por la promesa de Dios. Bloch, *El principio esperanza*, 3: 413; cf. *ThH*, 315-321; *TE*, 440-448. Estas páginas corresponden a un apartado sobre el *homo absconditus* del artículo de Jürgen Moltmann, «„Das Prinzip Hoffnung“ und die „Theologie der Hoffnung“. Ein Gespräch mit Ernst Bloch», *Evangelischen Theologie* 23 (1963): 537-557, que fue incluido en la tercera edición (1965) de *Teología de la Esperanza*.

³³⁰ Se recuerdan las páginas relevantes de la tesis doctoral de Coombe, «The Role of Scripture...», 56-72. No profundizaré en las referencias bibliográficas de cada pensador mencionado, que fueron ocupadas para sustentar la propuesta moltmanniana, sino más bien enfatizaré el contenido de esta, presentada en *Teología de la Esperanza*, en conjunto con otros escritos circundantes de la época.

³³¹ Cf. *ThH*, 98; *TE*, 142; Jürgen Moltmann, «La predicación como problema de exégesis», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 208.

experiencia (*Erfahrung*) y expectativa (*Erwartung*)³³²: «La promesa abre el sentido de orientación hacia la historia y es el principio que rige todas las vivencias y recuerdos históricos»³³³. En efecto, los acontecimientos históricos son experimentados no sólo desde la contingencia, individualidad y relatividad, sino también como lo inconcluso y lo provisional que impulsa hacia el futuro nuevo, todavía no realizado y que excede lo prometido³³⁴. Con ello, la historia tiene carácter de expectativa (*pro-visio*), en la medida que sugiere y anticipa algo nuevo, que no existe aún con plenitud, con lo cual los mismos acontecimientos históricos no son considerados como *facta*, al no estar sedimentados o fosilizados en el mero pasado, sino más bien se comprenden como *feri*, en proceso y que requiere constante transmisión e interpretación³³⁵. Y, a su vez, aquella novedad de los acontecimientos históricos, marcados por el horizonte de la promesa, no es sólo de un futuro inconcluso, sino también de un futuro que es narrado y expuesto desde el pasado, que trasciende el *haber sido* (*Geschehensein*) de dichos acontecimientos históricos³³⁶. Es, por esto, que Israel experimenta y recuerda la historia como promesa, en la medida que:

Esa historia tiene que ser llevada una y otra vez al recuerdo, tiene que ser actualizada de nuevo y, por otro lado, tiene que ser interpretada de tal manera para el presente, que éste pueda entenderse a sí mismo, y entender su camino hacia el futuro, desde aquélla, y pueda también encontrarse a sí mismo en la historia del influjo de las promesas de Dios³³⁷.

En este sentido, el concepto de *historia* manejado en *Teología de la Esperanza* hunde notoriamente sus raíces en la comprensión bíblica de historia. A su vez, es

³³² Cf. *ThH*, 95-96; *TE*, 138-139. Sobre la comprensión de *horizonte*, véase la nota 191.

³³³ Moltmann, «La predicación...», 208.

³³⁴ Cf. *ThH*, 96; *TE*, 139. Moltmann, «Exégesis y escatología...», 139-141.

³³⁵ Cf. *ThH*, 97; *TE*, 140; Moltmann, «La predicación...», 206. 208. Moltmann indica que el vocablo latino *facta*, para referirse a los acontecimientos históricos considerados como *hechos reales*, tiene una connotación del pensamiento griego del ser existente, inmutable, en definitiva, del ser eterno.

³³⁶ Cf. *ThH*, 97; *TE*, 140-141. El concepto de *historia como recuerdo* es recuperado de Alfred Heuss, quien muestra que la misma es el origen de la *historia en cuanto ciencia* y que, a causa de esta última, la historia se ha transformado en recuerdos datables y localizables, con el cual el objeto recordado queda separado de la vivencia del ser humano que recuerda, destruyendo así la *historia como recuerdo*. El tubingués analiza en las páginas siguientes dicho concepto desde la comprensión del recuerdo como lo *todavía sin consumar*, el *pasado sin dominar* (la culpa o la muerte), propio de la ciencia histórica, o como *pasado que trasciende sobre sí mismo extendiéndose hacia un futuro aún no alcanzado en el presente* (la esperanza), en que esta última corresponde a la promesa bíblica. Cf. *ThH*, 243-248; *TE*, 344-350; Moltmann, «La predicación...», 204ss. Moltmann señala que las tradiciones históricas de Israel, las cuales expresan sus experiencias con Dios y sus promesas, son un modo de recordar los acontecimientos históricos. Estos han sido narrados una y otra vez, por ejemplo, en la celebración del Pésaj al recordar las cuatro promesas de las copas de vino (cf. Ex 6,6) o la Hagadá, en que un miembro joven de la familia recita la Ma nishtaná –es decir, las preguntas sobre el motivo de la solemne celebración– y el padre de familia recita el Avadim Ahinu, relato basado en Dt 26, 5-10 que contesta las preguntas.

³³⁷ *ThH*, 97: «muß diese Geschichte einmal immer wieder in Erinnerung gerufen und vergegenwärtigt werden, und muß sie zum anderen der Gegenwart so ausgelegt werden, daß diese sich und ihren Weg in die Zukunft aus der Geschichte verstehen und auch sich selber in der Wirkungsgeschichte der Verheißungen Gottes finden kann»; *TE*, 141.

presentado a partir de perspectivas que critican el método de la crítica histórica moderna y la filosofía de la historia, que –a juicio del tubingués– tienen como supuesto el pensamiento griego del ser eterno e inmutable y, por ello, consideran la historia como *crisis* que pone en cuestión el orden de la realidad existente³³⁸. En Moltmann, la historia es percibida desde lo nuevo y lo prometido, en que su categoría fundamental ya no sería el pasado como *lo que dejó de ser y es objetivable* ni lo pasajero como *lo meramente relativo en el devenir y el pasar de la existencia*, sino el futuro como *el advenimiento prometido por Dios que implica una decisión escatológica de las posibilidades reales del presente*. A diferencia de una comprensión temporal lineal de la conciencia histórica del ser humano (es decir, pasado – presente – futuro), el tubingués postula que, desde este concepto de *historia*, la comprensión temporal marcada por la promesa se invierte de la siguiente manera: futuro (*adventus/expectativa*) – pasado (*recuerdo*) – presente (*experiencia*)³³⁹.

Con todo lo dicho, es posible señalar una definición tentativa de *historia* en la *Teología de la Esperanza*, que se comprende desde la perspectiva del futuro³⁴⁰. La *historia* es, en primera instancia, el escenario donde acontece la revelación (*Spielraum der Offenbarung*)³⁴¹, el cual queda *historificado* por el futuro de la promesa divina³⁴² y es orientado escatológicamente, de manera dinámica, por la esperanza³⁴³ hacia el cumplimiento de ese mismo futuro prometido³⁴⁴, siempre novedoso y sorprendente frente a las experiencias del presente y los recuerdos narrados del pasado³⁴⁵. Ese escenario de las nuevas posibilidades y expectativas dadas por la revelación, por su carácter de promesa, es «el elemento del futuro»³⁴⁶, en la medida de que ese futuro es el advenimiento de Dios y el cumplimiento de sus promesas (*adventus*), el cual determina el modo temporal de la conciencia histórica. Hasta aquí, es posible atisbar que la comprensión de

³³⁸ Cf. *ThH*, 239; *TE*, 338.

³³⁹ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 201.

³⁴⁰ Cf. *ThH*, 90; *TE*, 130; Moltmann, «Theology as Eschatology», 20.

³⁴¹ Moltmann, «Exégesis y escatología...», 144.

³⁴² Cf. *ThH*, 90; *TE*, 130. Este carácter historificador es rescatado de Gerard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, 3.^a ed., ed. por Luis Alonso Schökel, trad. por Fernando Carlos Vevia Romero (Salamanca: Sígueme, 1969), 137; el cual se refiere a la historización de las fiestas agrícolas de origen cananeo.

³⁴³ Cf. *ThH*, 279; *TE*, 392; Moltmann, «El fin de la historia», 402.

³⁴⁴ Cf. *ThH*, 104; *TE*, 152.

³⁴⁵ Moltmann considera como supuesto una de las comprensiones de *historia* que surgieron en el siglo XIX, la cual concibe la historia como «una nueva posibilidad en el horizonte de unas esperanzas actualizadas», en que el futuro se convierte en la categoría del pensamiento histórico (ej.: el joven Hegel, Friedrich Schlegel). Moltmann, «El fin de la historia», 396.

³⁴⁶ Moltmann, «Theology as Eschatology», 20: «History is *the element of the future*». La traducción de lo subrayado es mía.

historia no integra una doble realidad, a saber, una historia del mundo y una historia de la salvación³⁴⁷, sino que es una única y singular historia que se encamina hacia un fin³⁴⁸. Pero, también, la *historia* se puede entender en un sentido más estricto en Moltmann, no como *historia del mundo*, en el que acontece la revelación como promesa, sino más bien como *historia de la promesa*, cuyo contenido reside en el recuerdo y narraciones del futuro prometido, transmitidas por personas históricas³⁴⁹. Esto no significa que se desligue de la *historia del mundo*, ya que el acontecimiento de la revelación como promesa es condición de posibilidad de experimentar la realidad como historia y, por ende, comprender los acontecimientos históricos desde la experiencia del Dios de la promesa posibilita su narración e interpretación en el presente, en vistas al futuro prometido³⁵⁰. En ese sentido, es posible señalar que, para el tubingués, esta historia de promesa se conciba como *tradición*, considerando los límites respectivos del concepto³⁵¹.

Ahora bien, si se afirma que la preocupación de Moltmann es predominantemente fenomenológica (en sentido amplio), vale decir, el influjo que puede tener esta comprensión de *historia* en el ser humano concreto e histórico, entonces es justo indicar que este se enrola en esta *historificación* de su historia. Por la promesa libremente aceptada y, en consecuencia, por la alianza formada con Dios en la realidad *histórica*, el ser humano queda identificado y determinado por la fidelidad divina, la cual a su vez

³⁴⁷ Una distinción muy común en la teología católica tradicional. Cf. John McDermott, «Historia universal e historia de salvación», en *Diccionario de Teología Fundamental*, 3.ª ed., ed. por René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, trad. por A. Ortiz, E. Requena y J. M.ª Martínez Manero (Madrid: San Pablo, 1992), 575-577. En la década de 1960, Karl Rahner, por ejemplo, fue más reticente al afirmar una sola historia en un artículo publicado entre 1961-1962. Cf. Karl Rahner, «Historia del mundo e historia de la salvación», en *Escritos de Teología*, vol. V, 2.ª ed., trad. por Jesús Aguirre (Madrid: Cristiandad, 2003), 109-126. Muy distinto sucedió con Gustavo Gutiérrez, quien –con 10 años de distancia aproximadamente del artículo de Rahner– afirma clara y explícitamente una sola historia en su obra *Teología de la Liberación*. Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, 194-195.

³⁴⁸ Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 252-253; Tarazono, *El futuro trinitario...*, 98: Se sostiene esta perspectiva de una sola historia en Moltmann, en el comentario de Günter Thomas, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das «Leben in der zukünftigen Welt»* (Neukirchen-Vluyn: Vanderhoeck & Ruprecht Verlag, 2009), 330-334. Moltmann, además de las raíces bíblicas, recurre a la tradición de la Reforma para sustentar sus argumentos, no sólo para la comprensión de *historia*, sino también de *esperanza y tradición*, entre otras. Moltmann, «Exégesis y escatología...», 144.

³⁴⁹ Cf. Moltmann, «Introducción...», 45.

³⁵⁰ Cf. *ThH*, 100; *TE*, 144-145: «Las experiencias realmente nuevas –las que se dieron, por ejemplo, en la conquista del país, y luego, más tarde, en el desmoronamiento del reino– pudieron ser entendidas, más bien, como interpretaciones, por nuevas acciones de Yavé, de las palabras transmitidas, y los nuevos acontecimientos pudieron ser entendidos a base de la palabra testificada de la fidelidad de Yavé».

³⁵¹ Cf. *ThH*, 101; *TE*, 145: «Entre la promesa y el cumplimiento se extiende, tenso, el proceso de la historia del influjo de la palabra; un proceso de tradición, en el cual la promesa, interpretada y actualizada, es transmitida a lo venidero, y todo nuevo presente es entregado, en esperanza y obediencia, al futuro anunciado. Este proceso de tradición mediante al cual se crea continuidad en las cambiantes vicisitudes de la historia, no puede ser considerado como un concepto más profundo de historia».

«determina la continuidad y estabilidad en medio de la contingencia de los acontecimientos de la historia»³⁵². El tubingués concibe esa historicación del ser humano desde la misión, la cual no sólo deja entrever los límites de posibilidades del mismo, sino también y sobre todo le es mostrado, con la promesa, el futuro del mismo, vale decir, «quién será y quién puede ser en aquella historia y en aquel futuro a que le lleva la misión»³⁵³. Es el *homo absconditus* –mencionado anteriormente– que sustenta la antropología de *Teología de la Esperanza* y demuestra –con la misión divina– la apertura histórica del ser humano hacia el futuro, lleno de posibilidades nuevas y prometidas para que el mismo, en cuanto *homo viator*³⁵⁴, llegue a ser lo que aún no ha sido³⁵⁵: «El hombre no tiene su consistencia en sí mismo, sino que está siempre en camino en dirección hacia algo, y se realiza a sí mismo desde un todo futuro y esperado»³⁵⁶. Esto no quiere decir que Moltmann conciba necesariamente una antropología pesimista, al derivar cualquier sustento del ser humano; más bien, pretende recalcar la historicidad concreta y dinámica del ser humano orientada hacia el futuro de posibilidades y expectativas nuevas dadas por la promesa, frente a una comprensión ontológico-metafísica de una idea sustancial de ser humano que se sustenta por sí misma o, en el fondo, frente a una idea a-histórica del ser humano fundamentado en el eterno presente del ser³⁵⁷. En el fondo, es una antropología utópico-escatológica que otorga un sustento histórico –y, por ende, cambiante, dinámico, en movimiento e inquietud– del ser humano desde la libertad de acción que tiene frente a las nuevas posibilidades reales y expectativas, las cuales han sido otorgadas por la promesa de Dios y el envío o misión que suscita dicha promesa, al aceptar y entrar en el campo de tensiones de la historia³⁵⁸. A su vez, dichas posibilidades nuevas orientan al ser humano al *Futuro de Cristo*, el cual a su vez es el futuro de toda la humanidad.

³⁵² Moltmann, «La función de la historia...», 255; cf. *ThH*, 100; *TE*, 144.

³⁵³ *ThH*, 263: «[...] wer er sein wird und sein kann in jener Geschichte und in jener Zukunft, in die ihn die Sendung führt»; *TE*, 370.

³⁵⁴ Cf. *ThH*, 60; *TE*, 89.

³⁵⁵ Cf. *ThH*, 263; *TE*, 370-371.

³⁵⁶ *ThH*, 264: «Der Mensch hat keinen Bestand in sich selber, sondern ist immer in Richtung auf etwas hin unterwegs und verwirklicht sich von einem zukünftigen und erwarteten Ganzen her»; *TE*, 372.

³⁵⁷ Remito al apartado 2.1. del presente capítulo.

³⁵⁸ Así lo expresa Petr Pokorny, «Teología de la esperanza. Descubrimiento del futuro en la teología», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 143: «La fe que responde a la “llamada del futuro” (kerygma, evangelio) operará, pues, un cambio mediante la palabra y la actuación, y adoptará una actitud apasionada en orden a que todo lo posible de la realidad quede englobado en la actividad de la fe y orientado hacia el futuro. A este proceso podríamos denominarlo historicación del cosmos. Las ciencias de la naturaleza y la técnica modernas pueden ser medios de esta misión. Sólo en este proceso el concepto de hombre cobrará auténtico contenido. El hombre no es hombre en la medida que aventaja a las demás creaturas. Ni tampoco es hombre de una vez para siempre. Sigue siendo hombre por cuanto se desarrolla, por cuanto se abre a lo nuevo y amplifica la posibilidad de conocer

3.1.3. La identificación de la *resurrección de Cristo* como promesa de su futuro

La comprensión de revelación, como también la experiencia de la realidad como *historia* a partir de la promesa, no sólo se entiende desde el Antiguo Testamento, sino también se extiende en el Nuevo, ahora desde un énfasis mesiánico plasmado en el acontecimiento de Jesús, el Cristo crucificado y resucitado³⁵⁹. En efecto, para Moltmann, la predicación de Cristo sitúa históricamente al ser humano en un *acontecer de revelación* (*Offenbarungsgeschehen*) que contiene el advenimiento de Dios: «En el evangelio del acontecer de Cristo, ese futuro es ya un presente en las promesas de Cristo. El evangelio anuncia la irrupción actual de ese futuro; y así, a la inversa, ese futuro se anuncia en las promesas del evangelio»³⁶⁰. El tubingués no sólo interrelaciona necesariamente el evangelio (*euangelion*) y promesa (*epangelia*), en vista a una íntegra y completa comprensión del acontecimiento de Cristo que consideraría, por ello, la dimensión del *Futuro de Cristo* como su elemento constitutivo³⁶¹. También, a mi parecer, se atisba la presencia del futuro venidero en la persona de Cristo, aludiendo con ello al significado de *parusía*, lo cual pretende evitar una epifanía eternizada de la resurrección de Jesús, como también consolidar la dimensión escatológica de los fundamentos de toda cristología³⁶².

e influir en su entorno, en su anchura y profundidad, en el espacio y el tiempo. El actuar y el pensar de la fe confieren así su sentido a la totalidad».

³⁵⁹ Cf. *ThH*, 125; *TE*, 181.

³⁶⁰ *ThH*, 125: «Im Evangelium von dem Christusgeschehen ist diese Zukunft in den Verheißungen Christi schon Gegenwart. Es verkündet den gegenwärtigen Anbruch dieser Zukunft, und so kündigt sich umgekehrt diese Zukunft in den Zusagen des Evangeliums an»; *TE*, 181-182.

³⁶¹ Cf. *ThH*, 125-126; *TE*, 182.

³⁶² Remito al apartado 2.1. del capítulo anterior. También, cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 21: «The Gospel is the hidden epiphany, the verbal presence of the universal future of the risen Christ. In that it reveals the meaning of the eschatological Christ event, it points beyond itself to the appearance of Christ in glory. In that it opens up the time of faith in Christ, it points beyond the time of faith to the time of sight, the evidence, the direct reign of God, and it makes the time of faith the time of hope. The manner in which the future of God becomes present in the resurrection of Christ, and the fact that it becomes actually present in Christ, but for us only verbally in the form of Word and Spirit make for a certain “two level character” of the future. The future of God is present, but only in Christ, and for us in the form of Word and Spirit. Thus the Gospel contains the tension of the promise of salvation and the announcement of salvation. Thus the reign of God has begun, but in the form of the reign of the crucified one, that is, in the form of mediation through the exalted Lord». Respecto a la consolidación de la dimensión escatológica de los fundamentos de la cristología, se justifica inmediatamente cuando Moltmann problematiza los distintos accesos de la dogmática cristiana –fundamentalmente la cristología–, a saber, la perspectiva metafísica de la formación griega y la perspectiva antropológica de la modernidad, indicando que estos dos *proyectos fundamentales* (*grundsätzliche Entwürfe*), al arrancar de una noción universal que reduce a una verdad definida el misterio de Dios, aplicada en lo concreto de la persona e historia de Jesús, dejan de lado el Antiguo Testamento como supuesto irrenunciable, al menos, en el camino del desarrollo cristológico. Cf. *ThH*, 126-127; *TE*, 182-184.

A su vez, Moltmann recuerda dos principios fundamentales que se enraízan en el Antiguo Testamento como supuesto irrenunciable de la fe cristiana y, por ende, sitúan el acontecimiento de Cristo desde un horizonte histórico-escatológico concreto: por un lado, que el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos fue YHVH (contra cualquier idea griega de Dios como el eterno presente del ser) y, por otro lado, que Jesús era un judío, situado dentro de un contexto y un conflicto con la historia de promesa veterotestamentaria (contra cualquier concepto general de ser humano, aplicado a Jesús y concebido como un caso especial)³⁶³. Lo anterior, a modo de punto de partida para Moltmann, señala que la conexión entre el *evangelio* y la *promesa* no se debe a una continuidad entendida como una evolución histórica, en la medida de ser una historia de salvación, de carácter esencialista, donde el Nuevo Testamento es el cumplimiento o consumación de la historia veterotestamentaria. Tampoco se debe a una discontinuidad en tanto que es un contraproyecto de la fe, de talante existencialista, en que el Antiguo Testamento es siempre superado por la fe en Cristo, disociándose por ello la fe de la historia³⁶⁴. Más bien, el tubingüés señala que la continuidad discontinua de la promesa «está allí donde la promesa es puesta en vigor escatológicamente»³⁶⁵, en que se traspone la promesa veterotestamentaria a una historia nueva, el acontecimiento de Cristo, encontrando en el evangelio su futuro escatológico, en vez de la Ley y la elección de Israel³⁶⁶. En este sentido, se comprende –como se ha dicho anteriormente– que la resurrección del Crucificado es garantía de la promesa aún vigente y, en consecuencia, para la teología de Moltmann, el Antiguo Testamento queda vigente –y no sólo renovado– en el Nuevo, en la medida que es posible identificar las promesas y esperanzas de las Sagradas Escrituras frente a un mismo horizonte escatológico, las cuales ofrecen posibilidades y expectativas de ese futuro que orienta el esperar actual³⁶⁷.

³⁶³ Cf. *ThH*, 127-128; *TE*, 184-186.

³⁶⁴ Para un mayor desarrollo de estos dos modos de comprender la conexión entre *evangelio* y *promesa*, cf. *ThH*, 134-137; *TE*, 193-197. También, es preciso considerar que estos dos modos de comprensión forman parte de un debate sobre la continuidad entre los dos Testamentos en Rm 4, entre Ulrich Wilckens, quien postulaba que el acontecimiento de Cristo sólo es comprensible con el trasfondo de la promesa hecha a Abraham, y Günter Klein, quien afirmaba que la fe del creyente es la que crea interés en la figura de Abrahám, más no la historia de la promesa que lo engloba (es decir, la fe cristiana es antitética al Antiguo Testamento). Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 105-106.

³⁶⁵ *ThH*, 137: «[...] wo die Verheißung eschatologisch in Kraft gesetzt ist»; *TE*, 197.

³⁶⁶ Cf. *ThH*, 137-139; *TE*, 198-199; Coombe, «The Role of Scripture...», 106.

³⁶⁷ Cf. *ThH*, 137-139; *TE*, 198-199; Coombe, «The Role of Scripture...», 105: «These explain why Moltmann treats the OT theology of promise ahead of the resurrection. It is only in understanding the roots and development of the promise that its culmination in the resurrection and future fulfilment in the coming kingdom can be rightly understood». También, es posible atisbar en *Teología de la Esperanza* un modo de acercarse e interpretar la Sagrada Escritura en Moltmann, a saber, desde el testimonio de las esperanzas dadas a Israel y a la Iglesia a través de la acción creadora de Dios, a modo de crítica explícita con la

Con todo lo dicho anteriormente, es posible identificar la resurrección de Cristo crucificado como *promesa* de su propio *futuro*, el cual ha sido definido como la *parusía* o venida futura. Esta identificación se realiza en un doble sentido. Por un lado, la resurrección de Cristo es una revelación *oculta*, en la medida que Jesús se identifica en identidad (como el Crucificado) y en diferencia (como el Venidero) consigo mismo, pero que dicha *ocultación* se orienta, tiende y empuja hacia un desvelamiento futuro, en un sentido noético: «El futuro de Cristo es, en este contexto, la revelación y manifestación de lo llegado. La fe se dirige, en esperanza y en espera, hacia la revelación de aquello que ha encontrado ya escondido en Cristo»³⁶⁸. Pero, por otro lado, la resurrección de Cristo es también una revelación *inconclusa*, en la medida que la realidad del resucitado no sólo desvela algo oculto, sino que se espera un cumplimiento de algo prometido; de una realidad que todavía no está ahí, pero que corresponde a una expectación creatural:

El final de la muerte y la nueva creación en la cual Dios será todo en todo, en la vida y en la justicia de todas las cosas, no han llegado aún, no han ocurrido ni aparecido todavía, pero están prometidos y garantizados en su resurrección, más aún, están puestos como una consecuencia necesaria justamente con ella³⁶⁹.

Este doble sentido de la identificación de la resurrección de Cristo como promesa de su futuro no sólo es una forma más de justificar su énfasis en la historicidad de la revelación del Resucitado, en la medida que, a modo de *primum movens*, mueve y orienta el proceso histórico, tanto del ser humano como del mundo hacia el futuro prometido³⁷⁰,

metodología de la crítica de las formas: «for him [Moltmann], reading Scripture means identifying the hopes of ancient people expressed there and finding that we, too, live life against the same eschatological horizon that these hopes seek, the horizon of Christ's lordship over the world. As such, "even where the historic tradition passes over into legendary tradition," that is, where Scripture's accounts of historical events appear to be embellished, or, yet still, to depart completely from the historical reality, "the peculiarly Israelite tradition is still dominated by the hopes and expectations kindled by Yahweh's promise." The truth of Scripture's witness to God's work in history is not to be measured by modern concerns over accurate representation of the events as they transpired. Rather, its truth is found in the extent to which it communicates the hope that is given to Israel and the church through God's creative action». Coombe, «The Role of Scripture...», 101; cf. *ThH*, 166-167; *TE*, 240-241. Respecto a su fundamento de la esperanza cristiana y la escatología en el Dios del Antiguo Testamento, cf. Geyer, «Acotaciones...», 60. Es curioso que algunos críticos de Moltmann interpreten esta relación desde una discontinuidad que versa al límite del marcionismo, cuando la comprensión de Dios –tal como se ha mostrado– está lejos de ser marcionita en *Teología de la Esperanza*. Cf. Hinz, «"Fuego y nube en el éxodo"...», 120. 135; Taranzano, *El futuro trinitario...*, 99,

³⁶⁸ *ThH*, 77-78: «Die Zukunft Jesu Christi ist in diesem Zusammenhang die Offenbarung und Veröffentlichung des Gekommenen. Der Glaube richtet sich hoffend und erwartend auf die Offenbarung dessen, was er in Christus schon verborgen gefunden hat»; *TE*, 113. Este punto condice con lo desarrollado en el apartado 3.3. del capítulo anterior.

³⁶⁹ *ThH*, 78: «Es steht noch aus und ist noch nicht geschehen und noch nicht erschienen, aber in seiner Auferstehung verheißend und verbürgt, ja mit seiner Auferstehung als folgenotwendig gesetzt: das Ende des Todes und neue Schöpfung, in der im Leben und in Gerechtigkeit aller Dinge Gott alles in allem ist»; *TE*, 113. Este punto condice con lo desarrollado en el apartado 2.2. del capítulo anterior.

³⁷⁰ El empleo del concepto *primum movens* se encuentra en *ThH*, 78; *TE*, 114.

lo cual permite una *historificación* tanto de la fe cristiana (vale decir, en el despliegue vital y dinámico del ser humano como creyente) como de su discurso teológico (que incluye en sus conceptos y formulaciones muchas veces cristalizadas o estrictamente delimitadas). También, a mi parecer, se perciben atisbos que corroboran la relevancia de la noción *Zukunft Christi* y su significado subyacente sobre el futuro en la teología escatológica temprana de Moltmann, en el sentido de que, además de hacer notar la transversalidad del futuro en su argumentación, haciéndose latente la distinción entre *futurum* y *adventus*, y la subordinación existente del primero respecto al segundo vocablo, la resurrección de Cristo, como acontecimiento escatológico, se *historifica teológicamente* en el horizonte de la promesa, lo que permite distinguir el modo de comprender dicha historicidad teológica desde el futuro prometido (el *eschaton*).

Además, esta identificación de la resurrección de Cristo como promesa de su futuro tiene implicancias antropológicas. El ser humano, que ha sido interpelado y movido por la revelación –entendida como *promesa*– queda, por un lado, identificado como lo que es y, por otro lado, diferenciado con lo que será, al modo de la identidad dialéctica de Jesús, dándose con ello una conversión esencial en un ser humano que espera, cuyo futuro –en el cual encontrará su identidad– depende íntegramente del *Futuro de Cristo*³⁷¹. El ser humano, en cuanto *homo absconditus*, entra en las tensiones de la historia, propiciadas por la esperanza, la misión y el extrañamiento (*Entäußerung*) frente a la experiencia del presente, lo cual, por la revelación acontecida, «le prepara para tomar sobre sí el dolor del amor y el extrañamiento en el Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos y que da vida a lo muerto»³⁷². En efecto:

La revelación, conocida como promesa y aprehendida en esperanza, fundamenta e inaugura con ello un espacio libre de la historia, el cual queda lleno por la misión, por la responsabilidad de la esperanza, por la aceptación del sufrimiento en la contradicción a la realidad y por la partida hacia el futuro prometido³⁷³.

En esta comprensión de revelación de la propuesta moltmanniana, resuena nuevamente la inconformidad del ser humano por la situación de injusticia, de muerte y de pecado del mundo, surgido por la promesa de Dios y la esperanza en el Resucitado,

³⁷¹ Cf. *ThH*, 80; *TE*, 117-118.

³⁷² *ThH*, 81: «Sie macht ihn bereit, den Schmerz der Liebe und der Entäußerung in dem Geiste auf sich zu nehmen, der Jesus von den Toten auferweckte und der das Tote lebendig macht»; *TE*, 118. Remito a la nota 155 sobre el concepto *Entäußerung* y su sentido moltmanniano.

³⁷³ *ThH*, 76: «Offenbarung, als Verheißung erkannt und in Hoffnung ergriffen, begründet und eröffnet damit einen Spielraum von Geschichte, der von der Sendung, von der Verantwortung der Hoffnung, durch Annahme des Leidens am Widerspruch der Wirklichkeit und durch Aufbruch in die verheißene Zukunft erfüllt ist»; *TE*, 111.

que pone en contraste cualquier intento de *entusiasmo de cumplimiento*, como también de un anhelo de transformación frente a cualquier intento de resignación, huida y compensación hacia el mundo³⁷⁴. Todo esto, por supuesto, es orientado escatológicamente hacia el futuro prometido de justicia, vida y libertad por la venida del Reino de Dios, gracias a la esperanza en el *Futuro de Cristo*, garantía y vigencia de la promesa divina.

3.2. El *futuro* como modo de ser del Dios de la promesa

Finalmente, queda por vislumbrar un aspecto fundamental de la teología de Moltmann, en su primera obra magna, el cual se encuentra como *murmullo ontológico*³⁷⁵: esto es la futuricidad del Dios de la promesa, del éxodo y de la resurrección, el Dios de Jesucristo, como *carácter constitutivo*³⁷⁶. Esto no quiere decir que, en calidad de *murmullo*, no sea un tema relevante o sea un aspecto meramente secundario dentro de *Teología de la Esperanza*; es más, a mi entender, es el punto central para comprender el horizonte de promesa del *Futuro de Cristo*, en el cual coligen los elementos fundamentales de la propuesta moltmanniana, anteriormente desarrollados.

La noción de que Dios tiene el futuro como carácter constitutivo de su ser es original de la filosofía de la esperanza de E. Bloch³⁷⁷, que Moltmann recupera y utiliza

³⁷⁴ Cf. *ThH*, 81-82; *TE*, 118-120. También, remito a la nota 110 sobre el concepto de *mundo* en Moltmann; a la nota 156 sobre el reconocimiento de una inconformidad con la realidad presente; y al apartado 3.1. del capítulo anterior. Finalmente, indico algunas páginas de *Teología de la Esperanza* que abordan la atención de Moltmann frente a la crítica marxista sobre la esperanza cristiana: *ThH*, 15-17; *TE*, 24-28. Cf. Fernández García, «Cristo de Esperanza...», 264; Taranzano, *El futuro trinitario...*, 178; Moltmann, «Introducción...», 56: «La cruz de Cristo es el signo de la esperanza de Dios en este mundo para todos los que en su vida se cobijan a la sombra de la cruz. La teología de la esperanza es, en su punto nucleico, teología de la cruz. La cruz de Cristo es la forma actualmente presente del reino de Dios en la tierra. El futuro de Dios nos contempla en Cristo crucificado. Todo lo demás son sueños y fantasías y meras ilusiones. La fe cristiana se distingue de la superstición, al igual que de la incredulidad, por la esperanza nacida de la cruz. La fe cristiana se distingue del optimismo y de la violencia por la libertad nacida de la cruz».

³⁷⁵ Me parece una expresión acertada, proveniente de la tesis doctoral de C. Coombe, ya que Moltmann no tiene como interés principal la realidad interior de Dios; más bien es el fenómeno bíblico de la promesa y sus implicancias antropológicas principalmente. Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 91-97. De todos modos, he de advertir que este apartado no tendrá muchas referencias a la obra, sino más bien se auxilia de escritos circundantes a ella, que expliciten este aspecto poco desarrollado de la propuesta moltmanniana.

³⁷⁶ Uso la traducción española de A. Sánchez Pascual, quien traduce en *Teología de la Esperanza* el sustantivo *Seinsbeschaffenheit* como *carácter constitutivo*.

³⁷⁷ Esta noción sólo aparece una vez en toda la obra de *El Principio Esperanza*, cf. Bloch, *El Principio Esperanza*, 3: 352-353: «El Dios del éxodo es de otra naturaleza y ha probado en los profetas su enemiga contra los señores y los opíaceos; y sobre todo, no es de condición estática como todos los anteriores dioses paganos. Porque el Yahvé de Moisés da, ya al comienzo, una definición de sí que corta la respiración y que reduce al absurdo toda estática: “Y Dios habló a Moisés: seré el que seré” (Éxodo 3, 14). [...] *Ehye asher ehye*, “Seré el que seré”, es un nombre que, pese a su multivocidad y a su carácter interpolado, traiciona, no encubre la intención de Moisés. La autodenominación de Yahvé es multívoca, porque el verbo *haya* que

tres veces en *Teología de la Esperanza*³⁷⁸. La expresión *Futurum als Seinsbeschaffenheit* da cuenta de que, en esta fase de su teología, Moltmann aún no distingue formalmente entre *futurum* y *adventus*, aunque sí puede distinguir sus significados en la aplicación de sus argumentos en su obra magna cuando ocupa el término *Zukunft*³⁷⁹. También, en consonancia con C. Coombe, deja entrever cierta ambigüedad de la naturaleza de dicha relación entre Dios y el *Seinsbeschaffenheit* por la falta del determinante en alemán, lo cual dificulta traducirlo apropiadamente³⁸⁰. Con todo, en Moltmann, es posible comprender esta expresión no como *naturaleza del ser*, entendida desde la ontología del todavía-no-ser de Bloch, en que Dios se encuentra en el proceso del devenir del mundo, sino más bien desde el *modo de ser* (*Seinsweise*) de Dios en la historia³⁸¹. Este modo de ser de Dios refiere a su actuar desde el futuro que Él mismo ha prometido y ha abierto, como posibilidades y expectativas nuevas, no sólo en el presente contemporáneo, sino también con su presencia en el pasado, en el cual es posible identificar un futuro que aguarda su cumplimiento³⁸².

se haya sustentado el *ehye* puede significar tanto ser como devenir; y se halla interpolada, porque sólo una teología ulterior podía colocar esta palabra enigmática en lugar de la palabra Yahvé, cuya pronunciación está prohibida. Pese a lo cual, la adición es aquí autóctona, a saber, interpretación de una intención real, de la misma que hizo moverse al dios local del Sinaí hacia la futura Canaán, como quien se mueve en dirección a su patria lejana. Para medir la singularidad única de este pasaje, hay que compararlo con otra interpretación, o mejor dicho, con el comentario a otro nombre de dios: Apolo. Plutarco nos relata (*De EI apud Delphos, Moralia*, VI) que sobre la puerta del templo de Apolo se hallaba grabado el signo *EI*, y trata de someter las dos letras a una interpretación místico-numérica; en último término, sin embargo, llega a la conclusión de que *EI* significa lo mismo gramatical que metafísicamente, a saber, “tú eres”, en el sentido de una existencia divina atemporal e invariable. *Ehye asher ehye*, en cambio, nos muestra, ya en el umbral de la aparición de Yahvé, un Dios del final de los tiempos, *con el futuro como la naturaleza de su ser* [*mit Futurum als Seinsbeschaffenheit*]. Este dios-omega, este dios del final hubiera sido un despropósito en Delfos, como lo hubiera sido en toda religión cuyo dios no es el Dios del éxodo. Dios como tiempo se encuentra en tensión con el Dios como principio u origen, tal y como comienza el relato bíblico de la creación bajo influencias egipcio-babilónicas». El subrayado es mío.

³⁷⁸ Cf. *ThH*, 12. 25. 127; *TE*, 21. 38. 184.

³⁷⁹ No me atrevo a afirmar, como A. Tarazono y C. Coombe, entre otros, que Moltmann no ha hecho tajantemente una distinción entre *futurum* y *adventus*, puesto que, como se ha desarrollado hasta aquí, hay distinciones en el modo de comprender el futuro aunque sea de manera implícita. Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 128, nota 172; Coombe, «The Role of Scripture...», 66.

³⁸⁰ Las traducciones dan cuenta de ello: “future as his essential nature” (traducción en inglés de *ThH*), “futuro como carácter constitutivo” (traducción española de *ThH*), “future as the determination of his being” (traducción de Catharine Diehl en su artículo del libro *El pensamiento mesiánico fuera de la teología*), “future as mode of being” (traducción de Frederick Herzog del artículo de Moltmann, «Theology as Eschatology», 13), “futuro como la naturaleza de su ser” (traducción de Felipe González Vicén en Bloch, *El Principio Esperanza*, 3: 353), “futuro como producción del ser” (en Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, trad. por José Antonio Gimbernat (Madrid: Trotta, 2019), 298), “*futurum* con carácter ontológico” (traducción de Walter Kasper, «Futuro desde la fe», en *Dios, creador y consumidor*, ed. por George Augustin y Klaus Krämer, trad. por José Manuel Lozano y Gotor Perona (Cantabria: Sal Terrae, 2021), 556). Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 66, nota 46: Aquí se encuentran las referencias bibliográficas de la traducción inglesa de *ThH* y del artículo de C. Diehl.

³⁸¹ Cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 13.

³⁸² Cf. *Ibíd.*, 14.

Con ello, se reemplazan los tradicionales modelos de trascendencia, propios de la metafísica clásica, la subjetividad del ser humano moderno y la experiencia de la impotencia dentro de las objetivaciones emancipadas y en una sociedad cerrada³⁸³, por el futuro que se convierte en condición de posibilidad para la transformación de la situación presente, la cual se vuelve antagónica frente a la promesa de algo cualitativamente nuevo³⁸⁴. La distinción trascendencia-inmanencia, en este caso, se traduce como futuro-historia respectivamente³⁸⁵, en el entendido de que ese *futuro* como paradigma de trascendencia no es sino el *adventus Dei*, el futuro como modo de ser de Dios, que promete y anticipa lo nuevo en la historia, generándose con ello una comprensión escatológica de la ontología³⁸⁶. Es ese mismo futuro en cuanto *adventus* el que trasciende por sí mismo, a cualquier *futurum* histórico, y otorga un sentido a la realidad como *historia*³⁸⁷.

Al vislumbrar este punto central del *apocalipsis del futuro prometido*, que postula un intento de ontología escatológica que determina el modo de ser del Dios de la promesa como aquél futuro del ser humano y del mundo, manifiesto en la historia, la concepción temporal del ser humano ya no se delimita en el presente (como determinación espacio-temporal) entre dos tiempos del no-ser, el pasado que ya fue y el futuro que será. Más bien, por el anuncio de la promesa y la esperanza surgida en Dios, específicamente por el futuro del Resucitado, el presente del ser humano queda orientado escatológicamente hacia el futuro por la presencia anticipada del mismo, en que su conciencia histórica no se determina ya por la caducidad y el devenir, sino por la expectación de lo

³⁸³ Cf. Moltmann, «El futuro, nuevo paradigma...», 13-19. Estos modelos o paradigmas de trascendencia, cuya delimitación es meramente orientadora en Moltmann, se comprenden por el modo en que abordan la diferencia entre la inmanencia con la trascendencia, conceptos cuya delimitación deriva a G. Stammler, en referencia con la experiencia *del límite*, concepto que usa de Paul Tillich y remite a G. D. Kaufmann.

³⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 21-22.

³⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 19-20. 26. Al establecerse el futuro como paradigma de trascendencia, Moltmann señala que la comprensión realista de inmanencia es la *historia* como experiencia de la realidad en los conflictos, en que el límite de esta trascendencia-inmanencia se da «en las formas rígidas y muertas de sus propias objetivaciones y en las prepotencias de sus obras sobre él mismo. [...] Es éste un nuevo “límite” ante el cual se plantea el problema de la trascendencia: una trascendencia frente a un sistema presente. Por eso es una trascendencia orientada al “futuro”. La situación presente se experimenta como una situación de escisión entre subjetividad y cosificación. Determinan esta situación la impotencia del individuo y la prepotencia de unas relaciones que actúan siguiendo sus propias leyes. Si tal es el presente histórico en su desgarrada totalidad, está claro que la trascendencia no se puede hallar ni en el lado subjetivo ni en el objetivo, sino sólo allí donde está situación antagónica encuentra un futuro distinto, un futuro nuevo y transformador».

³⁸⁶ Cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 15-16: «The future receives its primacy in ontology only if it is understood as mode of God's being».

³⁸⁷ Cf. Moltmann, «El futuro, nuevo paradigma...», 26.

cualitativamente nuevo y transformador de la acción de Dios³⁸⁸. Más aún, el presente del creyente no parte de una extrapolación de las posibilidades reales del presente, para determinar –a modo de proyección– el futuro escatológico, sino que, en dicho presente, se han anticipado las promesas realizadas por Dios, en el pasado, las cuales narran, interpretan y actualizan de acuerdo a las tensiones de la historia, con el fin de actualizar aquellas esperanzas que orientan hacia el futuro prometido. En efecto, el pasado recibe un nuevo sentido con el futuro como modo de ser de Dios, en la medida que este futuro asume las promesas realizadas en el pasado y las actualiza en lo nuevo del evangelio. El pasado, visto desde el *adventus*, puede suscitar esa esperanza de cumplimiento frente a aquello incumplido y de redención frente a aquello no-redimido, a diferencia del *futurum* que no suscita esperanzas desde lo que ya-no-es: «Una esperanza así establecida, adquiere su libertad no mediante el olvido de aquello que fue y nada lo puede cambiar, sino, exactamente al revés, mediante el recuerdo de lo pasado, ya que este futuro trae al pasado la esperanza»³⁸⁹. Con ello, la promesa de justicia y de la resurrección de los muertos toma vigencia y concreta importancia frente a este nuevo significado del pasado, visto desde el *futuro* como modo de ser de Dios, puesto que los que han muerto y han sido olvidados por la historia no han sido olvidados por el Dios del éxodo y de la resurrección.

Hasta aquí, podrían surgir algunas críticas respecto al peligro de perder el fundamento trinitario en los postulados de *Teología de la Esperanza*, al ser reemplazados por el monoteísmo en el Dios del Antiguo Testamento³⁹⁰. Pero, como se ha visto en el capítulo anterior, no sólo se acentúa al Dios del éxodo y la resurrección, YHVH, Padre de Jesucristo, sino también a Jesús, Hijo de Dios, el crucificado y resucitado cuyo futuro se ha prometido, y al Espíritu Santo como el amor (aunque con menciones breves),

³⁸⁸ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 201: «Presente y presencia quedan determinados y posibilitados por el futuro, y dan lugar a que se los entienda como inicio del futuro en contra de lo pasajero. El futuro, por su parte, apunta al presente eterno. Este se encuentra en el final, y dará fin a la historia del conflicto entre ambos tiempos. De ello vuelve a seguirse otra vez la distinción de presente histórico y presente escatológico. El futuro de Dios es nuestro presente; y el presente de Dios será nuestro futuro».

³⁸⁹ *Ibid.*, 203.

³⁹⁰ Cf. Wilhelm Andersen, «Spes quaerens intellectum», en *Discusión sobre teología de la esperanza*, ed. por Wolf-Dieter Marsch, trad. por José María Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1972), 172: «¿No se mete, dentro de este marco, en la marea de un pensamiento sobre la esperanza, es decir, de una reflexión sobre el futuro y sus posibilidades, con la que incurre en el peligro de perder bajo sus pies el fundamento teológico-bíblico, o –dicho desde el punto de vista del dogma– el fundamento teológico-trinitario?»; Daniel Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitri Stăniloae* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2003), 16; Tarazono, *El futuro trinitario...*, 100, nota 49: «Allí el autor sostiene que esta imagen monoteísta de Dios en la primera obra de la trilogía moltmanniana sería una de las razones por las cuales no se ha desarrollado allí su pneumatología. La otra es la determinación cristológica de la escatología».

suponiendo implícitamente una dinámica trinitaria que se desarrollaría y profundizaría en sus escritos posteriores. No obstante, es pertinente indicar que, en *Teología de la Esperanza*, su propuesta es principalmente una cristología en perspectiva escatológica³⁹¹. Con todo, es preciso indicar que la implícita perspectiva trinitaria que subyace en su primera obra magna, a mi parecer, toma un giro escatológico original, al recuperar las raíces veterotestamentarias del Dios de la promesa y dándole vigencia renovada con el Nuevo Testamento, desarrollando con ello una comprensión nueva del tiempo, íntimamente ligada a la realidad divina, que expresa histórico-escatológicamente la soberanía de Dios en la historia³⁹². Ya no es desde las categorías ontológicas del pensamiento griego del ser, cuya precondition teológica ha sido el eterno presente inmutable y estático, donde se comprende el misterio trinitario-escatológico de Dios, sino más bien desde el movimiento y el cambio de la historia, orientada hacia el futuro. En ese sentido, es posible comprender a Dios como *Señor de la historia*, quien manifiesta su soberanía no desde una eternidad que irrumpe en el devenir de la historia (K. Barth), que otorga sentido y autenticidad a la subjetividad humana en el instante de su presente (R. Bultmann) o que se manifiesta al final de la historia, más sólo, en medio del acontecer de ella, de manera indirecta (W. Pannenberg). Más bien, el Señorío o Reinado de Dios se manifiesta desde el futuro, *desde adelante*, en medio de la historia que el mismo Dios ha abierto con su promesa y ha mantenido por su fidelidad³⁹³, orientando –en el Hijo y el Espíritu– el camino de la realidad presente hacia lo todavía no existente, pero que ha sido prometido³⁹⁴:

³⁹¹ Remito al apartado 2.1. del capítulo anterior.

³⁹² Cf. *ThH*, 149; *TE*, 213: «Dios no se halla en alguna parte en el más allá, sino que viene; y en la medida en que es el que viene, está presente».

³⁹³ Cf. *ThH*, 105; *TE*, 153: «Pues la esencia, la identidad del Dios de promesa, no reside en su absoluteidad, sustraída a la historia, sino en la constancia de su relación –elegida libremente por él– con sus criaturas, en la constancia de su misericordia y de su fidelidad de elección».

³⁹⁴ Hay que advertir, empero, que Moltmann no desacredita la eternidad como paradigma de comprensión de la escatología cuando se refiere a la epifanía del eterno presente del ser. Tampoco traspone lo escatológico en el tiempo, con el fin de concebir un Dios meramente histórico y temporal. En la teología escatológica de Moltmann, más bien, «no es necesario ayudarse de la concepción griega de tiempo y eternidad, en orden a expresar la soberanía de Dios frente a la historia». Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 203. Al contrario, la categoría *eternidad* se escatologiza por la categoría *promesa* y, en consecuencia, la historifica desde la comprensión del *futuro* en cuanto *adventus Dei*: «A la “eternidad” de Dios no se la piensa aquí en un sentido abstracto e intemporal, sino escatológicamente. Desde el fin se esclarece el inicio, desde lo venidero la historia se transforma. El *eschaton* es nova creatio, pero no ex nihilo, sino –más exactamente– creación nueva desde el ya-no-ser, y, por lo mismo, resurrección de los muertos y ἀνακεφαλαίωσις de todas las cosas que se precipitaron en lo precedero». Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 203. Posteriormente, en su obra *La venida de Dios*, explicita con mayor claridad que la escatología no se comprende desde la trasposición de la escatología en el tiempo o en la eternidad; por ende, la acción del Dios de la promesa, del éxodo y de la resurrección no se traspone en la eternidad ni en el tiempo: «El *Dios de la esperanza* es, él mismo, el *Dios que viene* (Is 35, 4; 40, 5). Cuando Dios venga

La concepción escatológica del futuro del reinado de Dios es [...] la que está capacitada para poner a la luz la soberanía de Dios sobre el presente y el pasado. La “autorevelación de Dios” es el *eschaton* de su revelación histórica en Cristo, toda vez que es, a la par, el fundamento de esta revelación histórica. Porque el presente (–presencia) histórico de Dios en el crucificado y en el Espíritu que le ha resucitado de entre los muertos, acaece desde este futuro último hacia el interior de la historia, e inaugura así la historia para el mundo³⁹⁵.

Finalmente, me detengo en las implicancias de este punto central para el *Futuro de Cristo*. En el capítulo anterior, he mencionado que la dimensión escatológica del acontecimiento de Cristo le otorga un proceso histórico no acabado aún incluso después de su resurrección, puesto que su identidad es dialéctica al identificarse este Resucitado como el Crucificado. Es en su futuro prometido, la *parusía*, donde se resuelve como síntesis superadora el carácter enigmático de su identidad. También se ha dicho que dicha dimensión escatológica en el acontecimiento de la crucifixión de Jesús evita el olvido de la realidad de la cruz, el sufrimiento, el pecado y la muerte, propio de un *entusiasmo de cumplimiento* (*Erfüllungsenthusiasmus*), cuya precondition es la epifanía del eterno presente, para así hacerse cargo de las contradicciones de la experiencia del mundo, desde el horizonte de la promesa. Y, además, la realidad del Resucitado se convierte en *promissio inquieta* para la existencia cristiana, en la medida que introduce al creyente en la contradicción de ese mundo no-redimido, hasta su reposo en el cumplimiento de la promesa divina sobre la resurrección de los muertos y en la nueva creación.

Ahora, con la aclaración del futuro como modo de ser de Dios, el *Futuro de Cristo* no se entiende meramente como el futuro individual de Jesús Crucificado-Resucitado, sino más bien como aquel *futuro de Dios* que ha sido anticipado concretamente en el mundo no-redimido, dentro de la historia de promesa abierta por Dios mismo, y que orienta escatológicamente a la realidad presente hacia la consumación de todas las

con su gloria, llenará con su esplendor el universo; todos le verán, y él devorará eternamente a la muerte. Este futuro es el modo de ser de Dios en la historia. El poder del futuro es el poder de Dios en el tiempo. La eternidad de Dios no es una simultaneidad atemporal, sino el poder de su futuro sobre todo tiempo histórico [...]. En virtud de la esperanza en el Dios que viene, vemos que el futuro esperado adquiere, en la experiencia del tiempo, un inagotable “valor añadido” en comparación con el presente y el pasado. *Sub specie aeternitatis* no todos los tiempos son de igual significación. El tiempo no se experimenta tampoco como el poder de la transitoriedad, como el Cronos que devora a sus propios hijos. Si el ser de Dios está viniendo, entonces el futuro que viene a nuestro encuentro ha de convertirse en el paradigma teológico de trascendencia. [...]. La escatología del Dios que viene llama a la vida la historia del nuevo devenir humano. Es un devenir sin transitoriedad, un devenir hacia el ser permanente en la venida de la presencia de Dios». Moltmann, *La venida de Dios...*, 49-50.

³⁹⁵ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 204.

cosas³⁹⁶. Ese carácter universal, que adquiere el futuro del Resucitado, tiene como fundamento la dimensión histórica del Crucificado, cuya realidad se comprende como anticipación del futuro en dos sentidos. Por un lado, dicha anticipación es una *encarnación (Inkarnation)* del futuro de Dios en la historia, marcada por el sufrimiento, el pecado y la muerte, dándose con ello una *encarnación del nuevo ser* en la libertad de su filiación divina y, en consecuencia, un acontecimiento redentor³⁹⁷. Y, a la inversa, dicha anticipación es una *inauguración (Inauguration)* de ese futuro por la resurrección de Crucificado, abriéndose históricamente el futuro del nuevo ser, a modo de promesa para toda la humanidad, en la soberanía provisional de Cristo³⁹⁸. Con este doble sentido, se da una dialéctica complementaria entre la cruz y la resurrección, vistas desde el futuro de Dios y su Reino:

El reino de Dios es el contenido positivo de la cruz, y por eso, a la inversa, la cruz es también la forma negativa del reino. ¿Cómo se concibe esto teológicamente? Por respecto

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 207: «Así pues, el futuro de Dios, que ha incluido en sí al crucificado, viene a cobrar inversamente desde el crucificado su forma real en el mundo del pecado y de la muerte, de la oscuridad y la frialdad letal. [...] Dios se identifica con Jesús alzando al crucificado desde la muerte a la vida, desde el pasado al futuro, desde el ya-no-ser al ser nuevo, venidero. De esta forma el crucificado se convierte, a la inversa, en el presente (–presencia) del futuro de Dios. Correspondientemente, la fe, que se debe ella misma a la pasión y la muerte de Cristo, pasa a ser el fundamento de la esperanza en la vida eterna».

³⁹⁷ *Ibid.*, 208-209.

³⁹⁸ *Ibid.*, 209. Respecto a la provisionalidad de la soberanía o reinado de Cristo frente al Reino de Dios y su soberanía, se afirma un *subordinacionismo escatológico* en Moltmann: «Christ's reign, specifically, is the realization of God's dominion over the world in view of the captivity of the world to sin, death, and the devil (the moral, physical, and metaphysical evil). It is, therefore, the reign of the crucified one. The eschatological liberation of the world has begun through Easter and we look forward to its victorious culmination. If one would measure the New Testament by the criterion of church dogma, its Christology (this pertains to all types within the New Testament) would have to be called subordinationist. To be more precise, it is in this respect an "eschatological subordinationism." We thus find in Christology again the two-level character of God's future: the reign of the crucified one is the mediation of the immediate dominion of God in a godless and godforsaken world. The immediate dominion of God which destroys death and transforms faith into sight is the "inner future" of the present reign of Christ. Communion with God is only found in communion with Christ». Moltmann, «Theology as Eschatology», 25-26. Ahora bien, como la anticipación del futuro de Dios en Cristo es, también, una *encarnación*, es insuficiente la definición de un *subordinacionismo escatológico* para explicar la presencia de Cristo desde el futuro de Dios, puesto que, si bien es una *solución de emergencia* por la situación del mundo no-redimido, no obstante, Dios ya reina en Cristo, en tanto realización del futuro de Dios por su filiación divina: «Jesus will turn over the kingdom not just to "God", but to "God, the Father." God, however, becomes manifest as "Father" in the obedience of the "Son." Consequently, we have in the obedience of the Son not merely a functional mediation of the coming sovereign reign of God, but also the reign of God in the love of the Father himself. Not only did God offer up Jesus as medium for the realization of his coming kingdom, but Jesus has also offered up himself and in one with the Father in his self-giving. In the obedience of the Son, therefore, we find the true image of God and not only a mediation that would become superfluous. The trinitarian relationship of the Father to the Son becomes the permanent characteristic of God. It is the inner rationale of Christ's reign. Christ thus reigns not only for God and in God's place until God himself takes his place, but God reigns already in Christ. Jesus is not only the "stand-in" of God's future, but conversely also the incarnation of God's future. He is not only the forerunner of the future of God, but also its realization. He is not only the mediator of a new life from God, but also becomes its foundation. This new life cannot bypass Christ». *Ibid.*, 27.

al futuro abierto de la nueva creación, el Cristo resucitado es la *prolepsis*, la anticipación, la inauguración del futuro de Dios. Por respecto a la historia de indigencia, Cristo es en cambio la *pro-existencia*, la representación y sustitución, la víctima. El Cristo que ha sido resucitado de entre los muertos *por delante de nosotros* como “primicias”, con su pasión y muerte *por nosotros* y en bien nuestro se convierte en “salvador”³⁹⁹.

En otros términos, aplicando la distinción de significados en el término *Zukunft*, la resurrección de Jesús inaugura el *futurum* escatológico de las posibilidades y expectativas nuevas dadas por el futuro de Dios, en la medida que la crucifixión y muerte de Jesús sean el *adventus* histórico o encarnado de dicho futuro, cuyo carácter es salvífico y sustenta, con ello, una *presencia* de ese futuro escatológico. En efecto, esta dimensión soteriológica del *Futuro de Cristo* se comprende desde la ascensión del sufrimiento, pecado y muerte de la realidad presente, realizada en la cruz de Cristo, en la medida que la salvación⁴⁰⁰, acontecida en Él, tenga una *fuerza representante* (*Stellvertretungskraft*) que otorgue a dicha realidad la gracia de la venida de Dios y su promesa del nuevo ser, abarcando a toda la humanidad y al mundo⁴⁰¹: «La cruz de Cristo [...] lleva el futuro del reino de Dios a la presencia del pecado, la muerte y el demonio a través del sufrimiento sustitutivo. Trae la venida de la libertad y la paz de Dios a un mundo hostil a través del amor abnegado»⁴⁰².

Pese a que, en *Teología de la Esperanza*, no es posible esperar un desarrollo exhaustivo de su ontología escatológica, puesto que otorga pocos detalles en esta etapa de su pensamiento⁴⁰³, es posible identificar algunos aspectos que muestran su temprana propuesta, la cual se explicita a partir de una complementación con los escritos circundantes a su obra magna. No obstante, este apartado simplemente es explorativo y sintético, con el fin de vislumbrar el carácter histórico-escatológico del Dios de la promesa, del Dios trinitario, cuyo modo de ser se identifica con el futuro que adviene y, en consecuencia, sustenta una comprensión del *futuro* en el acontecimiento de Cristo.

³⁹⁹ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 209.

⁴⁰⁰ Para la definición de *salvación* en *Teología de la Esperanza*, véase la nota 183.

⁴⁰¹ Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 210.

⁴⁰² Moltmann, «Theology as Eschatology», 32-33: «The cross of Christ [...] brings the future of God's kingdom into the presence of sin, death, and devil through substitutionary suffering. It brings God's coming freedom and peace into a hostile world through self-renouncing love». La traducción es mía.

⁴⁰³ Cf. Christopher Morse, *The Logic of Promise in Moltmann's Theology* (Philadelphia, PA: Fortress, 1979), 41-47. 109-132; Coombe, «The Role of Scripture...», 95-96, nota 157.

4. Breve síntesis del capítulo

En el presente capítulo, se ha desarrollado el horizonte de promesa como trasfondo o precondición teológica de la noción *Futuro de Cristo*, en contraste con la *epifanía del eterno presente*, considerada como una precondición que, según Moltmann, es ilegítima para comprender la revelación del Dios bíblico y su dimensión escatológica. En efecto, se ha pretendido mostrar este contraste entre la epifanía del eterno presente, propia de la filosofía griega del ser y de las religiones epifánicas, y el apocalipsis del futuro prometido por Dios, con el fin de delimitar el contenido y el modo de entender algunas comprensiones teológicas fundamentales subyacentes de la noción *Futuro de Cristo*. Con ello, es posible captar la dimensión escatológica del acontecimiento de Cristo, no desde las categorías ontológicas griegas que separan el tiempo y la eternidad, sino más bien desde categorías historicizadas y, por ello, escatologizadas, que ubican la resurrección de Cristo crucificado en un movimiento y cambio propios de la historia de promesa, orientando a dicho acontecimiento hacia su meta, el futuro de la soberanía de Dios.

En el primer apartado, dedicado a desplegar la naturaleza e influencia de la *epifanía del eterno presente*, se identifica a Parménides como el *arquetipo* del anti-historicismo griego del ser, el cual fue identificado por G. Picht y recuperado por Moltmann, quien profundiza en la crítica de esta influencia con los estudios de W. Pannenberg, M. Eliade y G. von Rad. El tubingüés señala que la *epifanía del eterno presente* determina la comprensión de Dios, catalogándolo como el Eterno, el Inmutable y otros calificativos que niegan la historia y el futuro como aspectos constitutivos de dicha comprensión. Esto se manifiesta también en el fenómeno de la epifanía, según las experiencias de las religiones del Mediterráneo, Norte de África y del Medio Oriente, donde los lugares y tiempos son santificados, en base de una abolición de la historia y redención de estos desde una concepción cíclica del tiempo.

Esta noción parmenídea del ser persiste en la teología cristiana y la crítica histórica moderna. Moltmann, por un lado, ejemplifica dicha influencia en los conceptos de revelación en K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg, como ilustres ejemplos de la mencionada persistencia de la *epifanía del eterno presente* en la teología cristiana. Respecto a los primeros dos, cuya teología de la revelación se fundamenta en la subjetividad trascendental (de Dios o del ser humano respectivamente), el tubingüés señala que la dimensión escatológica y, con ello, la comprensión de futuro se desdibuja, se reduce y pierde su densidad como realidad. En el caso de Barth, al concebir la

revelación del *sí mismo* de Dios como don extrínseco del mundo, cuya manifestación se considera como el *instante eterno* no-objetivable que irrumpe en la historia, la dimensión escatológica carece de un carácter histórico y el futuro pierde su valor como lo genuinamente nuevo, reduciéndose a un mero desvelamiento ya realizado en la eternidad de Dios. En el caso de Bultmann, al entender la revelación del *sí mismo* del ser humano como la apertura hacia la autenticidad, manifestada por la revelación de Dios en la predicación, no deja espacio para concebir un *eschaton* como meta de la historia; más bien, el *eschaton* es la meta del ser humano individual, perdiéndose la tensión histórica con el futuro nuevo de la promesa.

Por otro lado, el Pannenberg del ensayo *Revelación como historia* concibe la revelación como auto-manifestación indirecta de Dios en la historia, que –según el tubingüés– amplía y supera la demostración de la existencia divina a base del cosmos. Si bien el muniqués ha sido crítico del influjo del pensamiento griego, no obstante, Moltmann señala que su propuesta es insuficiente por su método gnoseológico, enfocándose con ello en una teofanía divina al final de la historia (*Theos Epiphanes*). Además, como repercusión cristológica, el destino del Resucitado, según Pannenberg, no sería algo fundamentalmente nuevo de la revelación de Dios, ya que su consumación se ha realizado en la resurrección y, por ende, no habría futuro en Jesús mismo posteriormente a ello, salvo una repetición de lo ya acontecido en el *eschaton*.

Además, el tubingüés señala que la crítica histórica moderna posee precondiciones a-históricas que derivan de las categorías ontológicas griegas, presentes en la heurística de la ciencia histórica y la filosofía de la historia, entendiendo con ello a los fenómenos y experiencias históricas desde un logos inmanente y eterno (ontología a-histórica), del cual se comprenden los fenómenos históricos como manifestaciones de una realidad homogénea común. Esto lleva a la filosofía de la historia a postular un sentido de crisis en la conciencia histórica moderna, en que se pretendió controlar el conocimiento obtenido de las experiencias históricas nuevas, mediante un método basado en principios fundamentales de conceptos e interpretaciones científico-históricas.

A modo de contraste, el segundo apartado sistematiza el contenido de la precondición teológica que sustenta la noción *Futuro de Cristo*, a saber, el *apocalipsis del futuro prometido*, la cual corresponde a la propuesta moltmanniana. Se han identificado tres ideas fundamentales de su propuesta, que actúan como trasfondo teológico de la noción mencionada. En primer lugar, ha sido preciso definir la revelación de Dios como *promesa*, la cual otorga aquellas posibilidades a partir del anuncio de una realidad futura

que no existe aún, pero que a su vez no se restringen a las actuales posibilidades reales de la historia, abriendo una perspectiva de futuro que le da existencia a esa realidad prometida y es llevada a cumplimiento por la fidelidad de Dios. Al concebir la revelación como *promesa*, conlleva con ello implicancias para los oyentes de la misma, en el sentido de que entran en una contradicción entre la experiencia de la realidad presente y la esperanza surgida por la promesa anunciada, orientando al ser humano hacia el futuro correspondiente o adecuado con la promesa. A su vez, el mismo ser humano que entra libremente en esta historia de promesa se convierte en un *homo absconditus*, en la medida que permanece inquieto, pregunta y busca ese futuro por encima de las vivencias de cumplimiento (*homo viator*), las cuales pueden ser superadas de manera novedosa y sorprendente por el mismo Dios de la promesa.

En segundo lugar, se ha reconocido que Moltmann entiende la experiencia de la realidad como *historia*, en base al anuncio de la promesa como *condición de posibilidad* que inaugura y planifica las nuevas posibilidades y expectativas de Israel. Los acontecimientos históricos se consideran, desde esta perspectiva, en proceso y que requieren constante narración e interpretación, puesto que los mismos tienen un futuro inconcluso en el pasado. En este sentido, la comprensión temporal de la conciencia histórica se invierte desde el futuro, que se encuentra vigente en el pasado en cuanto *recuerdo* y otorga expectativas en el presente. Con ello, se otorga una definición tentativa de *historia* del mundo, en tanto que es el escenario historificado de la revelación, que se orienta al futuro de lo prometido por la *historia de promesa* recordada, narrada y transmitida por personas históricas.

En tercer lugar, en base de una relación de vigencia y renovación del Antiguo Testamento (*epangelia*) con el Nuevo (*euangelion*), se identifica la resurrección de Cristo como *promesa de su propio futuro*, señalando que, por un lado, su resurrección es la presencia *oculta e inconclusa* del futuro venidero y, por otro lado, se recuerdan dos principios fundamentales enraizados en el Antiguo Testamento: el reconocimiento de YHVH como el Dios que resucitó a Jesús y el reconocimiento de Jesús como judío situado en su contexto y conflicto con la historia de la promesa. A partir de ello, la conexión entre *evangelio* y *promesa* se cataloga como continuidad discontinua de la promesa, puesta escatológicamente en vigor. Esta identificación tiene implicancias antropológicas, en la medida que el *homo absconditus* queda identificado como lo que es y diferenciado como lo que será por la promesa de su futuro, el cual está integrado en el *Futuro de Cristo*.

Estas tres ideas coligen en el punto central del *apocalipsis del futuro prometido* como pre-condición teológica, que aparece como *murmullo ontológico* en *Teología de la Esperanza* y, a su vez, como nuevo paradigma de trascendencia, a saber, el futuro como modo de ser de Dios, en la medida que refiere al actuar de Dios en la historia desde el futuro que Él ha prometido. Ello conlleva, por un lado, una comprensión temporal vista desde el futuro, en que el presente se orienta hacia lo cualitativamente nuevo y transformador de la acción de Dios, y el pasado puede suscitar esperanza frente a lo no-cumplido y no-redimido en el mismo. Por otro lado, se refuerza el fundamento trinitario implícito del Dios de la promesa, el cual es ligado íntimamente con la historia, evitando una comprensión trinitaria desde las categorías ontológicas griegas. Finalmente, se indican las implicancias directas de este punto central a la noción *Futuro de Cristo*, que permiten entenderla como parte del *futuro de Dios* inaugurado escatológicamente por la resurrección de Cristo y encarnado históricamente por su crucifixión.

Tal como se ha visto en el presente capítulo, el esclarecimiento del horizonte de la promesa como pre-condición necesaria para la concepción de un *Futuro de Cristo* ha permitido vislumbrar, por medio del método contrastivo de Moltmann, una precondición manifiesta como supuesto en la praxis de la fe cristiana, como también en la elaboración científica de sus discursos teológicos: esta es la *epifanía del eterno presente*. Es cierto que la distinción entre eternidad y tiempo, ser e historia, estático y dinámico, con el fin de mostrar el contraste entre la experiencia de Israel y las religiones epifánicas –como también la filosofía griega– pueda ser objetivamente superficial desde perspectivas exegéticas, arqueológicas y/o historiográficas, debido a las complejidades y variaciones de la historia de Israel y su experiencia religiosa⁴⁰⁴. Incluso, la reducción de las lecturas teológicas presentadas en *Teología de la Esperanza* a un único denominador común puede ser un tanto forzosa, respecto al modo de ligar las comprensiones y supuestos filosóficos-teológicos –propios del siglo XIX y XX– de los ejemplos ocupados con un arquetipo proveniente de los filósofos presocráticos. No obstante, el producto de ese paradigma contrastivo, usado por Moltmann en su argumentación, ha sido significativo tanto para la praxis de la fe cristiana, como para la elaboración de la teología cristiana en el siglo XX, ya que la perspectiva escatológica ha encontrado, fuera de los tradicionales *novísimos*, una centralidad y transversalidad. Esto es el reconocimiento del futuro como categoría teológica fundamental que explica el modo de ser de Dios, otorgándole con ello

⁴⁰⁴ Así, por ejemplo, señala Taranzano, *El futuro trinitario...*, 103, nota 66.

una *historia*, en el sentido de ser incluido, con su trascendencia irrevocable, en la dinámica de la inmanencia dinámica, concreta y móvil. El ejercicio especulativo de este contraste moltmanniano, al dar un paso desde un Dios estático, eterno e inmutable, a un Dios dinámico, histórico, que propone un camino y llama desde el futuro, desde *adelante*, permite un modo nuevo de concebir la fe cristiana y su praxis, no ajena a las vicisitudes y tensiones de la historia, sino haciéndose parte en tanto que es *histórica* por su carácter transformador y liberador. Más aún, esa fe cristiana no sólo pervive y se mantiene en las ocupaciones de la historia, sino que es orientada hacia el futuro de lo prometido, incitando una esperanza activa y creativa que otorga una mirada crítica de la realidad presente. A su vez, esa *orientación hacia el futuro (Zukunftsorientierung)*, al enraizarse en las promesas narradas, transmitidas e interpretadas del Antiguo Testamento, estimula a la imaginación escatológica del discurso teológico, la cual permite nuevas narraciones y actuales interpretaciones de la experiencia religiosa del Dios de la promesa. Estas surgen a partir de las anticipaciones dadas en la historia veterotestamentaria hacia las posibilidades y expectativas del nuevo ser o *nueva creación*, las cuales han sido garantizadas en el acontecimiento de Cristo en su cruz y su resurrección. Esta esperanza en la *nueva creación* incluye, por lo demás, la restauración universal de todas las cosas y la resurrección de los muertos.

El *Futuro de Cristo* o parusía, en definitiva, adquiere del ejercicio teológico-especulativo de Moltmann no sólo una recuperación de otra forma de traducir el término desde la tradición protestante (*Zukunft Christi*). También adquiere una historización del acontecimiento de Cristo, basada en el horizonte de la promesa veterotestamentaria y, por ello, de una historización de la realidad divina, que no sólo le brinda un futuro que se extiende posterior a la resurrección del Crucificado y se universaliza radicalmente con toda la creación, sino también lo convierte en la misma presencia escatológica de ese futuro venidero de Dios. Comprender la parusía no sólo como un desvelamiento de lo ya acontecido, sino como una expectativa creatural hacia lo nuevo, que permite una comprensión de la fe cristiana cimentada y orientada hacia ese futuro de Jesucristo, desabsolutiza cualquier intento de *presentismo* y *estatismo* de la conciencia y estructuras históricas en la fe cristiana. Y, en consecuencia, se concibe una *presencia* activa y creativa del Espíritu de Jesucristo en la historia y, específicamente, en su Iglesia, determinada por el futuro (*adventus*), que empujaría, por ejemplo, a sus estructuras institucionales hacia los cambios dinámicos y novedosos (*futurum*), en resistencia crítica a la situación presente de estas, que son ajenas y contradictorias al futuro prometido.

El capítulo anterior explicó el *qué* del objeto de estudio, la noción del *Futuro de Cristo*, y el presente capítulo pretendió desarrollar el *por qué* del objeto de estudio, a saber, el trasfondo teológico de la noción *Futuro de Cristo*, con sus pre-condiciones e ideas subyacentes fundamentales, que han permitido complementar y delimitar el modo de comprender ese *futuro* en el acontecimiento de Cristo: desde la categoría de *promesa*. En el capítulo siguiente, se pretende mostrar el *para qué* del objeto de estudio, a saber, las implicancias de dicha noción *Futuro de Cristo*, cargada de este horizonte de promesa, en la teología cristiana, justificando con ello la relevancia de esta orientación escatológica hacia el futuro.

CAPÍTULO III:
**EL INFLUJO DE LA NOCIÓN *FUTURO DE CRISTO* EN LA TEOLOGÍA
CRISTIANA**

1. Introducción

En los anteriores capítulos de la presente tesis, se ha enunciado el pensamiento de Moltmann respecto a la centralidad de la noción *Futuro de Cristo*, su significado conceptual-promisorio y su fundamento cristológico, enfocado en la interpretación dialéctica de la cruz y la resurrección. También se ha desarrollado el horizonte de la promesa como pre-condición teológica de dicha noción, en que el tubingués arraiga el acontecimiento de Cristo a la promesa veterotestamentaria mediante un ejercicio teológico-especulativo. A partir de su análisis, la noción *Futuro de Cristo* otorga, por un lado, una *desabsolutización* del presente –o, dicho de otra manera, *presentismo*– que la fe cristiana y sus discursos teológicos han adquirido de la *epifanía del eterno presente* como precondición teológica ilegítima para la revelación judeo-cristiana. Y, por otro lado, a partir del ejercicio teológico-especulativo original del tubingués, la mencionada noción entrega una valoración del *futuro*, no desde el progreso ni la planificación en primera instancia, sino más bien desde una perspectiva histórico-escatológica presente en el canon bíblico de la promesa, identificando con ello el *apocalipsis del futuro prometido* como pre-condición teológica legítima de la revelación judeo-cristiana. Esto permite, hasta el momento, releer el Misterio Pascual de Cristo como *garantía* de la vigencia escatológica de la promesa veterotestamentaria, otorgándole al Crucificado-Resucitado un reconocimiento como el *Venidero* y no como el *Eternizado*. De esta manera, una cristología en perspectiva escatológica comprende una conducción de la humanidad y del mundo hacia su meta, el *eschaton*, incluso del mismo Jesucristo –en su identidad dialéctica por la cruz y la resurrección– quien es situado en el camino hacia su síntesis superadora, la *parusía*. En otras palabras, durante los capítulos anteriores, se ha pretendido esclarecer el *qué* y el *por qué* del objeto de estudio, a partir de la obra *Teología de la Esperanza* y otros escritos circundantes a ella.

En este último capítulo, se intentará responder al *para qué* del objeto de estudio, justificando el influjo de la noción *Futuro de Cristo* como horizonte hermenéutico, de carácter histórico-escatológico, para la teología cristiana. Este capítulo se dividirá en dos apartados. En primer lugar, se determinará la influencia principal de la mencionada

noción en cuanto *horizonte hermenéutico*, esclareciendo este calificativo señalado, desarrollando su relevancia metódica a partir de los principios metodológicos de la teología de Moltmann y mostrando, según el tubingués, la influencia de la noción en la praxis cristiana, lo cual incluye la comprensión de Iglesia y su misión en medio de la sociedad moderna e industrial. En segundo lugar, en calidad de apropiación de la teología escatológica temprana de Moltmann respecto a la noción *Futuro de Cristo*, presentes en su *Teología de la Esperanza* y en los escritos circundantes a ella, se realizará un acercamiento teológico a la crisis de abusos en la Iglesia Católica chilena. Este intento de apropiación considera, desde la influencia de la noción *Futuro de Cristo*, la pertinencia de la escatología cristiana dentro del análisis de la dimensión teológica del abuso y, a modo de ejemplo, una significación teológica de la *resiliencia* como uno de los conceptos claves para la prevención de abusos y promoción de ambientes sanos/sanadores. Finalmente, el capítulo cerrará con algunas consideraciones finales respecto a lo planteado anteriormente.

2. El *Futuro de Cristo* como horizonte hermenéutico para una teología cristiana en perspectiva histórico-escatológica

La noción *Futuro de Cristo*, en la teología escatológica temprana de Moltmann, no sólo se posiciona como una idea central y directriz teológica para su *Teología de la Esperanza*, sino que también, a mi parecer, se vislumbra un influjo teológico crucial para el modo de hacer teología, en la medida que dicha noción se constituye como *horizonte hermenéutico*, cuyo carácter es histórico-escatológico. En efecto, si se ha dicho que el *Futuro de Cristo* corresponde a la síntesis superadora de la identidad dialéctica de Jesús, como también que su trasfondo teológico radica en el horizonte de las promesas del Antiguo Testamento, renovadas y puestas en vigencia escatológicamente en el Nuevo, entonces es posible afirmar que dicha noción tiene un papel central en la comprensión de la fe cristiana y su participación en el ámbito social, a partir de una esperanza activa y creativa centrada en la expectativa bíblica de la venida futura de Cristo crucificado-resucitado (*parusía*).

2.1. El sentido de *horizonte hermenéutico* aplicado a la noción *Futuro de Cristo*

Surge la interrogante sobre si es apropiado calificar la noción *Futuro de Cristo* como *horizonte hermenéutico*. Durante la renovación de la escatología cristiana entre los siglos XIX y XX, el concepto que se aplicó a Cristo en su relación con el contenido de la escatología fue *principio* o *criterio* hermenéutico, en la medida que *las cosas últimas* de la esperanza cristiana son interpretadas y entendidas desde el acontecimiento de Cristo, en especial desde el evento de su resurrección. Karl Rahner (†1984), en la misma década de la elaboración y publicación de *Teología de la Esperanza*, afirmó en un artículo de 1960⁴⁰⁵ que Cristo es el *principio hermenéutico* de las afirmaciones escatológicas (*das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen*), las cuales no pueden ser sino entendidas desde Él, desde *dentro* de la experiencia presente de salvación acontecida en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo⁴⁰⁶. Un poco antes de la publicación de este artículo, en el siglo XIX, hubo un cambio importante de la escatología, respecto a considerar el *eschaton*, comprendido como unidad radical de los tradicionales *eschata* desde Friedrich Schleiermacher (†1834)⁴⁰⁷, ahora ya no como un acontecimiento neutro y último, sino como la misma persona de Jesucristo, cuyas aportaciones ejemplares a la reflexión escatológica fueron las de Isaak Dorner (†1884) y Martin Kähler (†1912)⁴⁰⁸. Este cambio gradual en la escatología contemporánea ahora es un consenso entre los teólogos, quienes consideran a Dios como futuro del ser humano y de toda la creación,

⁴⁰⁵ Cf. Karl Rahner, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik Eschatologischer Aussagen», *Zeitschrift für katholische Theologie* 82, n.º 2 (1960): 137-158. 150. La referencia bibliográfica de la traducción española es: Karl Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de Teología*, vol. IV, 4.ª ed., trad. por J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual y E. Lator (Madrid: Cristiandad, 2002), 389: La traducción española tiene un pequeño error en el sujeto de la oración aludida: no se trata de la *teología bíblica* (ya que el sujeto no es *Biblische theologie*), sino más bien de la *escatología bíblica* (*Biblische Eschatologie*).

⁴⁰⁶ Cf. Rahner, «Principios teológicos...», 395. Aquí se recuerda que dicho principio hermenéutico de Rahner no se entiende desde el método de la *anticipación* del futuro de Dios, sino más bien desde la *trasposición* del presente cristológico hacia el futuro escatológico, la cual ha sido criticada por Moltmann. Del mismo modo que K. Rahner, Edward Schillebeckx († 2009) afirma que «el presente, entendido como relación actual con Dios y experimentado históricamente como preocupación de Dios por el hombre, es no sólo el *principio hermenéutico* para la interpretación de las expectativas religiosas del futuro, sino también el principio que liga el futuro de esta tierra al *ésaton* trascendente». Cf. Edward Schillebeckx, «Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología», *Concilium* 41 (1969): 54-55.

⁴⁰⁷ Cf. Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana. Expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, trad. por Constantino Ruíz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 2013), 737: «Estas imágenes aisladas [correspondientes a la resurrección de la carne como imagen de la supervivencia personal y, al juicio final y la bienaventuranza eterna como imágenes de la consumación de la Iglesia] conforman una única representación imaginativa, y por esta razón esa nueva forma de existencia está condicionada por el *retorno de Cristo*, con el cual ha de relacionarse todo lo que tiene que ver con la consumación de su obra».

⁴⁰⁸ Cf. Inzulza, «The Parousia: A suitable Symbol...», 26, nota 24. Las obras correspondientes a los teólogos mencionados son Isaak Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ (1870-1874)*, 5 vols. (New York: Cornell University Library, 2009); Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1964).

cuyo horizonte escatológico se manifiesta por la presencia de Dios en la persona de Jesucristo⁴⁰⁹.

Ahora bien, la aplicación del concepto *principio* o *criterio* hermenéutico no correspondería a lo que Moltmann señalaría sobre la comprensión de las afirmaciones (*Aussagen*) escatológicas, a partir de la extrapolación o trasposición de la vida terrena y el evento de la resurrección de Cristo crucificado hacia el *eschaton*. Más bien –a mi juicio– es preciso hablar de *horizonte hermenéutico* para indicar lo correspondiente a las afirmaciones (*Einsagen*) escatológicas, conocidas como anticipaciones y expectativas de lo nuevo que trae el *Futuro de Cristo*, el cual se integra dentro del horizonte amplio de la promesa del Dios venidero⁴¹⁰. En efecto, si el concepto *horizonte* es entendido como aquello que se desplaza con el ser humano y que invita a entrar en él, cuyas raíces son las experiencias de Israel en su campo de tensión de las peregrinaciones nómadas⁴¹¹, entonces este calificativo para el *Futuro de Cristo* comprende aquella esperanza, surgida de las promesas de Dios y confirmadas en la resurrección de Cristo, que otorga una *provisionalidad* y *orientación* escatológicas a los conceptos y discursos de la teología cristiana, abriendo la imaginación teórico-práctica del creyente en la historia. Por ende, la calificación de la noción *Futuro de Cristo* como *horizonte hermenéutico* permite no sólo comprender las afirmaciones escatológicas que aparecen como provisionales frente al *eschaton*, sino también determinar histórico-escatológicamente los enunciados de la teología cristiana en vistas al futuro de la promesa.

Es una inversión que pasa desde el *principio* al *horizonte*, la cual no necesariamente es contradictoria. En efecto, al considerar la diferencia subordinada entre *futurum* y *adventus*⁴¹², es posible afirmar que el *horizonte hermenéutico* de la teología, cuyo carácter es histórico-escatológico, determina el *principio hermenéutico* de la escatología, en cuanto *extrapolación* del mismo *adventus*. En palabras de A. J. Tarazono: «Hablar de extrapolación a partir de la cristología con Berkhof es tan legítimo como

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 26.

⁴¹⁰ Esta distinción entre los términos alemanes *Aussagen* y *Einsagen* son propias de Moltmann. Dichas afirmaciones sobre la escatología tienen como base la contraposición entre escatología y lo que Rahner entiende por *apocalíptica*, la que a Moltmann le parece errónea desde el punto de vista de la historia de las religiones y la perspectiva teológica, ya que el fundamento experiencial de la apocalíptica radica en la promulgación de la Torá y en la experiencia del sufrimiento de Israel, no en una proyección gnóstica de un futuro existente en el misterio inascible de Dios y que realiza en sí mismo un *Dasein* supratemporal. Desde ahí, Rahner confunde el fundamento gnoseológico (la experiencia salvífica presente) con el fundamento real (el futuro escatológico prometido por Dios). Cf. Moltmann, «Métodos...», 65; Herbert Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980), 87-88.

⁴¹¹ Hago referencia al concepto *horizonte* de H.-G. Gadamer, indicado en la nota 191.

⁴¹² Remito al apartado 2.1. del capítulo I.

hablar con Moltmann de tendencias y latencias a partir del evento de la resurrección»⁴¹³, siempre y cuando dicha extrapolación tenga –como pre-condición teológica– el horizonte de la promesa, cuyo futuro se ha encarnado y anticipado en Jesucristo, haciendo de Él el garante escatológico de la vigencia de la promesa divina. De otro modo, a mi parecer, no es posible una correlación legítima. Con ello, ubica dicho *principio* o *criterio* en un *horizonte* transversal que lo sostiene y orienta escatológicamente hacia el futuro, otorgándole una dinamicidad y provisionalidad a la teología cristiana desde la centralidad de la expectación de la parusía, por medio de la noción *Futuro de Cristo*.

Si es más apropiado calificar como *horizonte hermenéutico* al *Futuro de Cristo* en cuanto expectación de la parusía, entonces será necesario aludir a otro concepto fundamental de la primera obra magna, la esperanza, con el fin de comprender el modo en que la noción actúa como *horizonte hermenéutico*. La parusía –o *Futuro de Cristo*– no corresponde sólo al futuro de las promesas (*eschaton*), las cuales han sido garantizadas y vigentes escatológicamente por la resurrección de Cristo crucificado⁴¹⁴. También es ese futuro prometido que inaugura, a partir del acontecimiento de Cristo, una esperanza activa y creativa, que actúa como «el fundamento y el resorte del pensar teológico en general»⁴¹⁵. Esto significa que la esperanza, al abrir la fe al futuro amplísimo de Cristo, el cual abarca el futuro de la humanidad y del mundo, introduce la perspectiva escatológica en los enunciados teológicos que derivan de la misma experiencia de la fe⁴¹⁶. Tiene razón, en esta línea, Juan José Tamayo-Acosta cuando se refiere a la esperanza en Moltmann como *horizonte* de la teología cristiana y no sólo una parte o un tema más de la misma⁴¹⁷, porque la esperanza es la que muestra anticipadamente y, a la vez, anhela el *futuro* del Crucificado-Resucitado, impulsando al creyente hacia el *eschaton* prometido, mediante la reflexión y la acción transformadora en el mundo. El *Futuro de Cristo* y, en consecuencia, el futuro de la humanidad y del mundo, se vuelve no sólo un tema relevante para la teología cristiana, sino que, al ser su *horizonte*, adquiere un carácter omniabarcante

⁴¹³ Cf. Tarazono, *El futuro trinitario...*, 351, nota 165.

⁴¹⁴ Cf. *ThH*, 77; *TE*, 112.

⁴¹⁵ *ThH*, 15: «[...] das Fundament und als Triebfeder des theologismen Denkens überhaupt»; *TE*, 24.

⁴¹⁶ Cf. *ThH*, 15; *TE*, 24-25. Moltmann, al hablar de los enunciados de la teología, se refiere en específico a la revelación de Dios, la resurrección de Cristo, la misión de la fe y la historia. En otras palabras, a los temas fundamentales de toda teología cristiana, lo cual sitúa dicha introducción de la perspectiva teológica no sólo a los temas de la llamada *teología fundamental*, sino que, de manera amplia, a todos los demás temas que surgen de ella.

⁴¹⁷ Cf. Juan José Tamayo-Acosta, «Horizonte utópico: principio-esperanza y rehabilitación teológica de la utopía», en *Nuevo Paradigma Teológico*, 2.^a ed. (Madrid: Trotta, 2004), 143.

que lo convierte, para el tubingués, en *su auténtico problema*⁴¹⁸. Con ello, la noción *Zukunft Christi* que aborda esta *expectatio creaturae* –a saber, la parusia– proporciona un estímulo para una forma de pensamiento teológico enraizado en la esperanza cristiana y orientado por ella⁴¹⁹.

Junto con señalar que el *Futuro de Cristo*, en cuanto esperanza, es el *horizonte* de la teología cristiana, también dicho horizonte es *hermenéutico*, cuyo enfoque es histórico en Moltmann⁴²⁰. En efecto, cuando se habla de *hermenéutica*, el tubingués no sólo la entiende como «el arte de comprender las manifestaciones de vida fijadas en un escrito»⁴²¹ –como así lo ha definido Wilhelm Dilthey (†1911)–, ni tampoco –en contraste con la perspectiva existencialista– como una comprensión de la totalidad de los sucesos históricos a partir de la posibilidad histórica del ser-total de la existencia humana⁴²². Más bien, apoyado en la unidad hegeliana-marxista entre teoría y práctica⁴²³, la *hermenéutica* se refiere a «la experiencia comprensiva y a la praxis de la historia presente»⁴²⁴, que son discernidas desde la lectura de la Escritura⁴²⁵. Según Moltmann, «no sólo

⁴¹⁸ Cf. *ThH*, 12; *TE*, 20-21: «Por ello sólo existe un auténtico problema de la teología cristiana, un problema que su propio objeto le plantea a ella y que, mediante ella, se plantea a la humanidad y al pensar humano: el problema del futuro. Pues todo lo que en los testamentos bíblicos de la esperanza se nos aparece como lo otro, como aquello que nosotros no alcanzamos y a pensar y a imaginarnos basándonos en el mundo actual y en nuestras experiencias hechas con él, todo eso, decimos, se nos presenta como promesa de algo nuevo y como esperanza en un futuro asentado en Dios. El Dios de quien aquí se habla no es un Dios intramundano o extramundano, sino el “Dios de la esperanza” (Rom 15, 13); un Dios que tiene “el futuro como carácter constitutivo” (E. Bloch), un Dios tal como le conocemos por el Éxodo y por las profecías de Israel, un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan sólo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no lo podemos tampoco “tener”, sino sólo aguardar en una esperanza activa».

⁴¹⁹ Cf. *ThH*, 28; *TE*, 41. De ahí que se entienda la reformulación que hace Moltmann sobre el principio de San Anselmo de Canterbury, ahora en un sentido escatológico: *spes quaerens intellectum – spero ut intelligam* (la esperanza en busca de inteligencia – espero para entender). El principio de San Anselmo de Canterbury correspondiente es *fides quaerens intellectum – credo ut intelligam*.

⁴²⁰ Para esclarecer este concepto, se hará referencia a un artículo de Jürgen Moltmann, «Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums», *Evangelische Kommentare* 1 (1968): 13-20. En la presente tesis, se utilizará la traducción española: Jürgen Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzue (Salamanca: Sígueme, 1971), 215-244. También, se alude a un fragmento de su escrito posterior sobre metodología y el último de sus nueve obras magnas: Moltmann, *Experiences in Theology...*, 118-133.

⁴²¹ Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 219.

⁴²² Cf. *Ibid.*, 222-223.

⁴²³ Moltmann se apoya en una cita de Jürgen Habermas, «Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Politika 11* (Berlín: Neuwied, 1963), 316. Se utiliza la traducción española de Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 233: «En la unidad de teoría y práctica está la verdad que se trataba de encontrar; esta unidad es también la norma suprema de la razón, en la medida en que, dentro de la enajenación, puedan llamarse ya razonables todos aquellos esfuerzos encaminados a forjar la verdad. La razón es el acceso a la verdad futura».

⁴²⁴ Moltmann, *Experiences in Theology...*, 118. La traducción es mía.

⁴²⁵ Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 102.

“comprendemos” a través de la observación, sino también a través de la participación, y no sólo a través de la participación, sino también a través de nuestra propia acción responsable en la historia»⁴²⁶. En ese sentido, al considerar una *hermenéutica histórica* en la noción *Futuro de Cristo*, su influencia teológica abarca dos aspectos: el pensamiento y la acción del ser humano en la historia. Este tipo de hermenéutica, al concebir esta unidad de teoría y praxis, pretende no sólo interpretar la historia de la promesa, plasmadas en las narraciones bíblicas del pasado –de las cuales se sirve el tubingués para su propuesta teológica–⁴²⁷, sino también pretende orientar al creyente a la transformación de las condiciones del presente, en vista del futuro del Reino prometido de Dios que trae libertad⁴²⁸. En vista de ello, este tipo de hermenéutica tiene un carácter *histórico*, en el sentido de que concibe una unidad entre el pasado y el presente en perspectiva de futuro⁴²⁹. Ahora bien, como también implica una *participación* como acción responsable en la historia, significa a su vez que planea diversas formas en conducir, desde la interpretación de las Escrituras, la vida presente del ser humano a una liberación integral que trae el futuro anticipado de Cristo resucitado, el cual es a su vez el *futuro de la Escritura (Zukunft der Schrift)*⁴³⁰. En ese sentido, esta hermenéutica histórica, reconocible ya en *Teología de la Esperanza*, es a la vez una *hermenéutica política*, la cual es impulsada por la orientación escatológica de la esperanza hacia el futuro⁴³¹.

En suma, la aclaración conceptual de que la noción *Futuro de Cristo* puede ser considerado como *horizonte hermenéutico* ubica la importancia de dicha noción en la imaginación teórico-práctica de la esperanza de la fe cristiana. Aquella esperanza, suscitada por la expectación de la *parusía*, actúa como aquel horizonte que encamina al

⁴²⁶ Moltmann, *Experiences in Theology...*, 118. La traducción es mía. Esta idea ya está presente en *Teología de la Esperanza*, cf. *ThH*, 74; *TE*, 108-109: «Para los teólogos no se trata sólo de *interpretar* de otra manera el mundo, la historia y el ser humano, sino de *modificarlos* en la expectativa de una modificación divina».

⁴²⁷ Me refiero, específicamente, al *canon de la promesa* que C. Coombe ha identificado sagazmente en *Teología de la Esperanza* de Moltmann –como también en toda su teología posterior– y ha dado cuenta de ello en su tesis doctoral. Cf. Coombe, «The Role of Scripture...», 102-105.

⁴²⁸ En ese sentido, coincide el enfoque de Moltmann con E. Schillebeeckx en que la promesa del *mundo nuevo* no sólo empuja al pensamiento, sino también a la acción. Cf. Schillebeeckx, «Algunas ideas...», 55.

⁴²⁹ Cf. Moltmann, *Experiences in Theology...*, 118.

⁴³⁰ Cf. Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 233; *ThH* 260-261; *TE*, 367. Remito también a la nota 53, en que el *futuro de la Escritura*, por su apertura de las Sagradas Escrituras como *testimonio* hacia el cumplimiento futuro de las promesas, se identifica en última instancia con el *Futuro de Cristo*. El futuro que manifiestan las narraciones bíblicas son, en definitiva, el *Futuro de Cristo*.

⁴³¹ La explicitación de una *hermenéutica política* se muestra en sus inmediatos ensayos posteriores a la primera obra magna, sobre todo respecto al diálogo entre el cristianismo y el marxismo de finales de la década de 1960. Cf. Moltmann, *A broad place...*, 119-130. Con todo, cabe señalar que, en el desarrollo de la misión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna según *Teología de la Esperanza*, se encuentran dichos indicios que permiten identificar los cimientos de una *teología política* en Moltmann, en el sentido de que busca un cambio político radical de la sociedad, en vista de la visión marxista de una nueva sociedad de la libertad. Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 157.

creyente en medio de la historia hacia el *eschaton*. Al mismo tiempo, lo impulsa a una transformación del mundo no-redimido desde una *hermenéutica histórica*, puesto que no sólo permite una comprensión teológica del mismo desde las posibilidades de la promesa, sino también motiva a una participación social responsable desde la libertad que brinda el futuro. Por lo tanto, en Moltmann, sería equívoco pensar la esperanza como una de las tres virtudes teologales (que por siglos había sido la virtud teologal más descuidada por la teología cristiana⁴³²); más bien, debe ser entendida desde la nueva determinación de una escatología activa, resistente y transformadora de la realidad presente⁴³³.

2.2. La relevancia metódica de la noción *Futuro de Cristo* en la teología cristiana

Considerando lo anterior, el *Futuro de Cristo* como *horizonte hermenéutico* tendría una relevancia crucial en la *impronta metódica* (*methodischer Ansatz*) de la teología escatológica temprana de Moltmann. Esta *impronta metódica*, de acuerdo a lo presentado principalmente en *Teología de la Esperanza* y complementado con sus escritos circundantes a ella, contiene tres elementos principales de su estructura hermenéutica, que relaciona la fe bíblica con el mundo moderno, a saber, su fundamento bíblico, su centralidad cristológica y su apertura escatológica⁴³⁴, las cuales se comprenden desde la idea del futuro de la promesa. El trasfondo metódico del tubingués respecto al modo de hacer teología es determinado por la noción *Futuro de Cristo* a nivel teórico (una comprensión mediante la observación de la realidad) y práctico (una comprensión mediante la participación activa en el mundo). A la vez, puede determinar el modo de abordar los conceptos y discursos teológicos, desde un método marcado por la provisionalidad y la orientación escatológicas hacia el futuro, posibilitando una reflexión teológica no sólo consciente de la realidad presente en la que se encuentra el teólogo o

⁴³² Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, 254.

⁴³³ Así se corrobora en Moltmann, *A broad place...*, 108. El tubingués contrasta, con ello, la noción de *esperanza* como virtud teologal según Santo Tomás de Aquino y las aportaciones de la teología a ella desde Joaquín de Fiore, señalando que el segundo correspondería a esta nueva determinación de la escatología transformadora de la realidad, en vez de una esperanza sobrenatural e individual. Cf. Moltmann, «Theology as Eschatology», 45-46; Bauckham, *The theology...*, 30.

⁴³⁴ Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 161: «They give Moltmann's theology a relevance to the modern world that is achieved not only without surrendering the central features of biblical and historic Christian faith, but much more positively by probing the theological meaning of these in relation to contemporary realities and concerns. By recovering a Christological center that is both dialectical and eschatological, Moltmann's theology acquired an openness to the world which is not in tension with the Christological center but is actually required by the Christological center, and which is not an accommodation to conservative, liberal, or radical values, but has a critical edge and a consistent solidarity with the most marginalized members of society».

teóloga, sino también activa y creativa en la participación social mediante la misión de la Iglesia en el mundo. Para explicar esta *impronta metódica* en Moltmann, se recurrirá a aquellos principios metodológicos de toda su producción teológica, que el teólogo anglicano inglés Richard Bauckham ha identificado con precisión. La globalidad con la que presenta estos principios metodológicos da a suponer que tales tienen una explicitación *in crescendo* en la producción teológica del tubingüés, cuyo punto de partida es, sin duda alguna, *Teología de la Esperanza*. Por ello, estos principios metodológicos permiten otorgar claves metódicas para una teología cristiana en perspectiva histórico-escolástica a partir de la noción *Futuro de Cristo*.

En primer lugar, la noción *Futuro de Cristo*, cuya realidad se anticipa en la esperanza activa y creativa de la fe cristiana, es aquel horizonte que posibilita una *teología pública* o *teología para el Reino de Dios*⁴³⁵. Esto quiere decir que la orientación escolástica hacia el futuro, que surge de la esperanza cristiana, no es propia de la Iglesia, sino que abarca a todo el mundo más allá de las paredes de la misma Iglesia. Y, en ese sentido, para que dicha esperanza tenga esta dimensión pública, es necesario comprender que, en cuanto *esperanza escolástica*, no se distancia de las llamadas *esperanzas pequeñas (kleinen Hoffnungen)* –aquellas metas conquistables que producen cambios visibles en la historia humana–, sino que aquellas son asumidas y proseguidas por el *Futuro de Cristo (parusía)*, convirtiéndose en movimientos precursores y metas provisionales frente al *novum ultimum*⁴³⁶:

La esperanza cristiana se dirige a un *novum ultimum*, a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo. Abre con ello un amplísimo horizonte de futuro, que abarca también la muerte, un horizonte en el cual puede y debe integrar también, suscitándolas, relativizándolas y orientándolas, las esperanzas limitadas puestas en la renovación de la vida⁴³⁷.

Según lo dicho, la percepción de aquellas planificaciones, utopías o ideales sobre el futuro no se relativizan negativamente ni se distinguen tajantemente del futuro de la promesa como *otro* futuro intramundano. Más bien, desde la provisionalidad y orientación escolásticas de la noción *Futuro de Cristo*, son valoradas desde *lo nuevo*

⁴³⁵ Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 149-150.

⁴³⁶ Cf. *ThH*, 27-30; *TE*, 41-43. En este sentido, a mi parecer, no cabría una distinción marcada entre *esperanza cristiana* y *esperanzas humanas* en Moltmann, al modo de una distinción de *historia sagrada* e *historia mundana* (ver apartado 3.1.2. del capítulo II).

⁴³⁷ *ThH*, 28: «Die christliche Hoffnung richtet sich auf ein novum ultimum, auf Neuschöpfung aller Dinge durch den Gott der Auferstehung Christi. Sie eröffnet damit einen umfassenden, auch den Tod umfassenden Zukunftshorizont, in den hinein sie weckend, relativierend und ausrichtend auch die begrenzten Hoffnungen auf Erneuerung des Lebens nehmen kann und muß»; *TE*, 42.

(*novum*), es decir, desde la apertura de posibilidades y el hallazgo de la libertad, entrando estas *esperanzas pequeñas* en el mismo horizonte de la promesa⁴³⁸. Son verdaderas en la medida que expresan el ser del humano y su finalidad interna, siempre y cuando anquilese la promesa intramundaneamente⁴³⁹. La Iglesia y el mundo entero han sido, son y han de ser orientados escatológicamente hacia el futuro de la promesa, el *Futuro de Cristo*, mediante estas *esperanzas pequeñas*, en que la misma *parusía* se convierte en la primordial *imagen escatológica de la esperanza* (*eschatologische Hoffnungsbild*) que inspira a las esperanzas pequeñas en la construcción de imágenes utópico-escatológicas⁴⁴⁰. En términos de la *hermenéutica política*, la orientación de la Iglesia y el mundo hacia el *Futuro de Cristo* –a saber, la futura libertad del Reino, que es impulsado por la esperanza– corresponde a la *invariable* de dicha hermenéutica. Su relación con la *variable*, a saber, la interpretación y aplicación práctica, permite esta relatividad y provisionalidad de estas esperanzas pequeñas, orientadas al *novum ultimum* de la

⁴³⁸ Cf. Moltmann, «Esperanza y planificación», 424-425. De hecho, como señala acertadamente Felicísimo Martínez Díez, «afirmar que la esperanza teologal y la esperanza humana son una única esperanza no es menguar, empobrecer o secularizar la esperanza cristiana. Es, simplemente, dejar claro que el único sujeto de la esperanza teologal es el ser humano y que la esperanza teologal se encarna y encuentra mediaciones en todas las pequeñas o grandes esperanzas humanas que nos encaminan hacia la plena realización de la humanidad. [...] Para hablar de la esperanza cristiana o de lo teologal de la esperanza es muy importante no deslizarse hacia ningún dualismo que separe lo cristiano de lo humano, lo trascendente de lo immanente». Cf. Felicísimo Martínez Díez, «Lo teologal de la esperanza cristiana. ¿Qué esperanza presenta el cristianismo hoy?», en *Dar razón de la esperanza hoy. XXI Semana de Estudios de Teología Pastoral* (Estella: Instituto Superior de Pastoral – Verbo Divino, 2010), 15-16. Esta idea positiva de las *esperanzas pequeñas* también se vislumbra de manera reticente ya en Karl Rahner, aunque enfatizando la importancia del *futuro absoluto* (Dios) por sobre el *futuro intramundano*, del cual mantiene una guardia frente a cualquier intento de asimilar ambos futuros. Cf. Karl Rahner, «El cristianismo y el “hombre nuevo”. Fe, cristianismo y utopías de futuro intramundanas», en *Escritos de Teología*, vol. V, 2.ª ed., trad. por Jesús Aguirre (Madrid: Cristiandad, 2003), 147-165; Karl Rahner, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en *Escritos de Teología*, vol. VI, 2.ª ed., trad. por Jesús Aguirre (Madrid: Cristiandad, 2007), 71-80; Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, trad. por Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2007), 512-513.

⁴³⁹ Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 258.

⁴⁴⁰ Remito a la tesis de magister de Eugene John David Kramer, «Biblische Hoffnungsbilder und ihre ethischen Auswirkungen in der Eschatologie des späten Jürgen Moltmann» (tesis de magister, Evangelische Hochschule TABOR, 2016), 98-99, 100, <https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/year/2017/docId/1094>, quien identifica las distintas imágenes bíblicas de la esperanza que usa Moltmann en sus obras sobre escatología cristiana, las cuales tienen un efecto determinante y significativo en la ética. Para él, la imagen de la *parusía* relativiza –o provisionaliza– la realidad del mundo, actuando como el punto arquimédico (*den archimedischen Punkt*) del futuro que permite actuar de manera diferente al *status quo* en el presente. No obstante, no comparto con E. J. David Kramer en situar la *parusía* o *Futuro de Cristo* como una más de las imágenes fundamentales de Moltmann, ya que, de acuerdo con la presente tesis, se ha mostrado la centralidad de la misma desde el uso de la noción *Zukunft Christi*, la cual sustenta, interrelaciona y sugiere cualquier otra imagen bíblica e, incluso, utópica de la esperanza. El punto débil de E. J. David Kramer al concebir la *parusía* como una más de las imágenes bíblicas de la esperanza y no como la primordial, desde la perspectiva de la presente tesis, es que no se detiene en las obras tempranas del tubingués, sobre todo *Teología de la Esperanza*, la cual sitúa la centralidad del *Futuro de Cristo* dentro de su teología escatológica temprana. Sólo se detiene en la obra sistemática *El camino de Jesucristo* para indagar en la *parusía* como imagen bíblica de la esperanza en Moltmann.

esperanza escatológica en el *Futuro de Cristo*, «futuro común a todas las épocas de la historia, todas ellas en espera del reino de la libertad que libere al ser humano de su enajenación»⁴⁴¹. Por lo tanto, si la noción mencionada es la que posibilita aquella *publicidad* de la teología –o, en otros términos, una teología orientada al Reino de Dios–, eso quiere decir que esta última no puede encasillarse solamente a narrativas que surjan de la misma elucubración teológica, sino que debe introducirse en la comprensión y dinámica de las expectativas de todas las realidades del mundo, más allá de la Iglesia cristiana. Más aún, la teología cristiana desde su *publicidad* tiene como tarea la construcción de narrativas basadas en la imaginación escatológica de las comunidades eclesiales, las cuales tengan una conexión dialógica y crítica con las *esperanzas pequeñas* que puedan surgir, por ejemplo, de las diversas religiones y espiritualidades, de los movimientos sociales, de la sapiencialidad de los pueblos indígenas, etcétera.

En segundo lugar, la noción *Futuro de Cristo* posibilita la *apertura estructural al diálogo*, otorgando una *provisionalidad* (*Vorläufigkeit*) escatológica para todo trabajo teológico, cuyo contacto tanto con la vida y el pensamiento de las iglesias, como con los sufrimientos y esperanzas de las distintas realidades del mundo, son imprescindibles en la labor del teólogo o teóloga⁴⁴² que reflexiona desde la esperanza: «La esperanza, ampliada cada vez más por la promesa de Dios, es la que pone de manifiesto la orientación escatológica y la provisionalidad escatológica de todo pensamiento en la historia»⁴⁴³. Esto conlleva a una resistencia por parte de Moltmann en crear un *sistema* teológico que otorgue respuestas y conclusiones teológicas cerradas en sí mismas. A su vez, su modo de hacer teología le permite entrar en diálogo con otras disciplinas académicas, como la sociología, la ética, la biomedicina, entre otras. Ahora bien, la provisionalidad del trabajo teológico no pretende señalar un relativismo teológico, sino más bien una relatividad histórica de las afirmaciones teológicas, en vistas al horizonte escatológico del *Futuro de Cristo* (*parusía*), lo cual posibilita un aprendizaje de otras veredas de la realidad para la misma teología cristiana⁴⁴⁴. En ese sentido, incluso los conceptos teológicos, son

⁴⁴¹ Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 239-240. En estos elementos de la hermenéutica política de Moltmann, no hay que olvidar la *constante*, correspondiente a la relación entre el espíritu y la fe, la libertad y la vida en el Crucificado, en que la cruz de Cristo es el criterio central que sustenta la identidad cristiana de la predicación, la Iglesia y la vida misma.

⁴⁴² Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 150.

⁴⁴³ *ThH*, 28: «Durch die von der Verheißung Gottes immer weiter gezogene Hoffnung wird die eschatologische Ausrichtung und die eschatologische Vorläufigkeit alles Denkens in der Geschichte aufgedeckt»; *TE*, 41.

⁴⁴⁴ Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 150.

pensados y propuestos desde esta relatividad histórica en orientación escatológica hacia el futuro:

Los conceptos teológicos no se convierten en juicios que fijan la realidad en aquello que existe, sino en anticipaciones que le ponen al descubierto a la realidad su horizonte y sus posibilidades futuras. Los conceptos teológicos no fijan la realidad, sino que son dilatados por la esperanza y anticipan el ser futuro. No van a la zaga de la realidad, ni tampoco la miran con los ojos nictálopes de la lechuza de Minerva, sino que la iluminan al mostrarle anticipadamente su futuro. Su conocimiento no se basa en la voluntad de dominar, sino en el amor al futuro. "Tantum cognoscitur quantum diligitur" (Agustín). Son, pues, conceptos que se ponen en movimiento y que suscitan movimientos y cambios prácticos⁴⁴⁵.

Esta capacidad de movimiento y cambios prácticos de los conceptos teológicos por la dilatación producida por la esperanza en el futuro, en vez de catalogarse como juicios sobre la realidad, es, a mi entender, un presupuesto para este diálogo con estas veredas múltiples de la realidad. De lo contrario, los conceptos de otras disciplinas científicas, como también de experiencias sapienciales de las culturas, las religiones, los pueblos indígenas y los movimientos sociales, no podrían no sólo entrar en un diálogo con los conceptos teológicos, sino también no sería posible la integración y resignificación de nuevos conceptos y experiencias dentro del ámbito teológico. Pero, a su vez, por la cristología en perspectiva escatológica de su primera obra magna, el tubingués se mantiene fiel a la propia verdad de la teología cristiana en este diálogo con otras disciplinas, permitiendo con ello «cuestionar otros enfoques y entrar en diálogo crítico con ellos»⁴⁴⁶. Estos conceptos de las otras disciplinas científicas y las experiencias sapienciales, por ende, son vistos desde el futuro de la promesa, del cual se produce, en la teología cristiana, el carácter de *pregunta abierta* (*offenen Frage*) o de *cuestionabilidad*

⁴⁴⁵ Cf. *ThH*, 30: «die theologischen Begriffe nicht zu Urteilen werden, die die Wirklichkeit auf das fixieren, was sie ist, sondern zu Vorgriffen, die der Wirklichkeit ihre Aussicht und ihre zukünftigen Möglichkeiten aufdecken. Theologische Begriffe fixieren die Wirklichkeit nicht, sondern sie werden von der Hoffnung expandiert und antizipieren zukünftiges Sein. Sie hinken nicht hinter der Wirklichkeit her und schauen nicht auf sie mit den Nachtaugen der Eule der Minerva, sondern sie erleuchten die Wirklichkeit, indem sie ihr Zukunft vorweisen. Ihr Erkennen ist nicht vom Willen zum Beherrschen, sondern von der Liebe zur Zukunft der Dinge getragen. "Tantum cognoscitur, quantum diligitur" (Augustin). Es sind damit Begriffe, die in Bewegung begriffen werden und praktische Bewegungen und Veränderungen hervorrufen»; *TE*, 44.

⁴⁴⁶ Bauckham, «Jürgen Moltmann», 150: «[...] to question other approaches and enter *critical* dialogue with them». La traducción es mía.

(*Fraglichkeit*) frente a la realidad y sus múltiples esferas, con el fin de relativizarlas y orientarlas escatológicamente al cumplimiento de la promesa⁴⁴⁷.

Finalmente, aunque como atisbos en *Teología de la Esperanza*, desde la parusía, plasmada en la noción moltmanniana *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*), se muestra no sólo una orientación de la teología hacia la praxis, sino también se dirige hacia una *doxología*, cuyo contenido se explicita en sus obras posteriores como *Teología y Alegría* (1971)⁴⁴⁸. Tal como señala R. Bauckham:

La propia praxis se distorsiona en activismo si no hay también disfrute del ser y alabanza a Dios, no sólo por lo que Dios ha hecho sino también por lo que Dios es. Y si la praxis se inspira y exige en la esperanza escatológica de la nueva creación, la contemplación anticipa el objetivo de la nueva creación: el disfrute de Dios y la participación en el placer de Dios en su creación⁴⁴⁹.

A mi parecer, estos atisbos doxológicos se manifiestan de manera inconsciente en las afirmaciones teológicas de *Teología de la Esperanza*, los cuales están íntimamente relacionados con el *Futuro de Cristo* y la venida de Dios. En efecto, el *Futuro de Cristo* como cumplimiento de las promesas divinas remite, en última instancia, a la *glorificación de Dios* (*der Verherrlichung Gottes*)⁴⁵⁰, puesto que, desde el subordinacionismo escatológico de la obra temprana de Moltmann, la parusía de Cristo no implica simplemente la propia glorificación universal del Hijo de Dios, el Mesías, sino más bien subordina su soberanía o dominio a Dios Padre en el *eschaton* para su mayor gloria, en el que Dios ha de ser todo en todos (cf. 1 Co 15, 28)⁴⁵¹. Esta *glorificación de Dios* en el

⁴⁴⁷ En este sentido, el ser humano, que se introduce en la historia de promesa y en la esperanza cristiana, se convierte en una *pregunta abierta*, un *homo absconditus*, que se dirige hacia el cumplimiento de la promesa, hacia el futuro de Dios. Cf. *ThH*, 81; *TE*, 118.

⁴⁴⁸ Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 150. La obra mencionada corresponde a la versión inglesa, *Theology and Joy* (London: SCM Press Ltd, 1973), la cual tiene una introducción extensa de David E. Jenkins. El original alemán de la mencionada obra es *Die Ersten Freigelassenen der Schöpfung* (München: Christian Kaiser Verlag, 1971).

⁴⁴⁹ Bauckham, «Jürgen Moltmann», 150: «Praxis itself is distorted into activism unless there is also enjoyment of being and praise of God, not only for what God has done but also for what God is. And if praxis is inspired and required by the eschatological hope of new creation, contemplation anticipates the goal of new creation: enjoyment of God and participation in God's pleasure in his creation». La traducción es mía.

⁴⁵⁰ En efecto, las promesas de justicia, vida y libertad del Reino de Dios, de las cuales obtiene su contenido la predicación cristiana, no son meramente para la plenitud del ser humano, sino que, en Moltmann, dichas promesas son para la gloria de la soberanía plena de Dios. Cf. *ThH*, 278; *TE*, 391: «La meta hacia la que se adelanta la predicación cristiana en el proceso de la justificación y llamada de los impíos, muestra esto claramente una vez más: no es la historia, finalmente consumada, de lo acreditado y conservado ininterrumpidamente desde antiguo, sino la “resurrección de los muertos” y la victoria de la vida de resurrección sobre la muerte, para gloria del dominio pleno de Dios».

⁴⁵¹ Cf. *ThH*, 182; *TE*, 262-263. Respecto a la distinción entre *dominio divino* y *Reino de Dios*, véase el apartado 2.2.3. del capítulo I. Y, sobre el subordinacionismo escatológico, remito a la nota 398.

cumplimiento de las promesas tiene sus raíces veterotestamentarias en la *Kabod YHVH*, la gloria que muestra la identidad y mismidad de Dios, en su fidelidad histórica a su promesa y su alianza⁴⁵². En Cristo, garante y vigencia de la promesa y fidelidad de Dios YHVH por la resurrección, «se mantiene la expectación veterotestamentaria, profética y apocalíptica de una revelación y glorificación universales de Dios en todas las cosas»⁴⁵³, y con ello el futuro de la promesa determina la vida y acción del receptor de la misma⁴⁵⁴. Por ello, una teología que sea *doxológica*, además de considerar una unidad de teoría-praxis, permite que el teólogo o teóloga goce de Dios en medio de toda la creación, donde el ejercicio teológico sea un modo en que el creyente disfruta anticipadamente al Dios venidero desde una reflexión teórico-práctica inserta en la comunidad eclesial. En ese sentido, a modo de una intuición, hacer teología no se reduciría a un mero trabajo especulativo de la academia, sino también implicaría vivir cotidianamente de acuerdo a la reflexión *especulativa*⁴⁵⁵ que surge del ejercicio teológico, y participar activamente de alegrías y sufrimientos de la Iglesia y el mundo que el mismo *teologar* promueve.

Ahora bien, la relación de la doxología con la praxis en la teología cristiana, según Moltmann, se condensa en los escritos posteriores sobre *hermenéutica política*, al esbozar lo práctico del testimonio cristiano en el mundo moderno. En efecto, la esperanza activa, que recuerda la presencia de Cristo al venir a los pobres, hambrientos y enfermos para señalar lo *indigno* de vivir en la pobreza, el hambre y la enfermedad; como también al venir a los injustos, pecadores y publicanos para señalar lo *indigno* de ser esclavo de la injusticia, no sólo impulsa al compromiso socio-político que posibilite una anticipación de la redención corporal a los cuerpos fatigados, y la instauración de la justicia y libertad de Dios en una sociedad represiva⁴⁵⁶. Más bien, en consonancia con el pastor

⁴⁵² Cf. *ThH*, 104; *TE*, 152. Esta comprensión escatológica del conocimiento veterotestamentario sobre Dios surge de la confrontación entre Walter Zimmerli (†1983), quien sostiene una revelación de Dios en el Antiguo Testamento desde una perspectiva personalista, en que YHVH revela su carácter de yo en su nombre, y Rolf Rendtorff (†2004), quien afirma que la revelación de Dios consiste en la referencia a la historia anterior, realizada por Él, ya conocida por su acontecer. Ambas perspectivas, para Moltmann, son una interpretación bíblica de la revelación en el Antiguo Testamento, que tienden o a una subjetividad transcendental (en W. Zimmerli) o a una identificación con la historia (en R. Rendtorff, en conjunto con los exégetas autores de *Revelación como historia*).

⁴⁵³ *ThH*, 176: «Es bleibt [...] die alttestamentliche, prophetische und apokalyptische Erwartung einer universalen Offenbarung und Verherrlichung Gottes an allen Dingen erhalten»; *ThH*, 254. Continúa en la misma página: «La ascensión y el recuerdo de material de ideas apocalípticas y de expectativas apocalípticas no nivela y aplana en modo alguno la unidad e irrepitibilidad del acontecimiento de Cristo, sino que el escatológico “de una vez para todas” puede ser expresado mediante el recuerdo de lo prometido antes».

⁴⁵⁴ Cf. *ThH*, 133; *TE*, 191.

⁴⁵⁵ Remito el significado moltmanniano del calificativo de *especulativo* a la nota 308.

⁴⁵⁶ Cf. Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 240-242: «El compromiso social y político de los cristianos no tendría sentido si no estuviera alentado por la esperanza en la venida y en la

estadounidense Walter Rauschenbusch (†1918), la esperanza en el Dios venidero es la que trae la verdadera liberación al mundo y, con ello, instaura el reino de la libertad, el Reino de Dios⁴⁵⁷. Esa esperanza escatológica, cuya finalidad última es doxológica, anhela una transformación no sólo socio-política, cuya anticipación es posible desde el compromiso cristiano, sino sobre todo óptica de toda la creación, cuya posibilidad se da por la fidelidad de Dios mismo:

La ambivalencia ontológica por la *creatio ex nihilo* se resuelve en una *participatio in Deo*. La esperanza en la venida de Dios mismo mira, pues, directamente a la nada, el abismo sobre el que pende la existencia del ser. No es en las revoluciones sociales y en la lucha por la libertad donde encontramos la esperanza. El sacramento de esta esperanza está en la Iglesia. La nueva realidad que la Iglesia de Cristo –y nadie más que ella– proclama al mundo, se cifra en estas palabras: “He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres; habitará en medio de ellos y serán su pueblo” (Apoc 21, 3)⁴⁵⁸.

Si es en la Iglesia de Cristo donde se encuentra la esperanza en el Dios venidero y, desde allí, se proclama al mundo, eso quiere decir que el modo de hacer teología cristiana debe partir de esa esperanza que brota de la Iglesia de Cristo. En palabras de R. Bauckham: «La resurrección de Jesús puso en marcha un proceso histórico en el que la promesa afecta ya al mundo y lo mueve en la dirección de su transformación futura. Este proceso es la misión universal de la Iglesia»⁴⁵⁹. Así mismo, ese proceso histórico de la misión universal de la Iglesia abre la posibilidad de *teologar* desde la resurrección del Crucificado, en vistas hacia su futuro, el *Futuro de Cristo* o *parusía*. Con Moltmann, es posible situar el *Futuro de Cristo* no sólo como la línea directriz para el compromiso socio-político de los cristianos, con el que surgen nuevos imaginarios para anticipar el Reino de Dios. También, y más aún, se comprende como la fuente de aquel impulso que orienta al creyente a mirar ese futuro escatológico donde culmina el carácter dialéctico de la realidad histórica presente. El compromiso socio-político y los anhelos utópicos de libertad quedan subordinados, al modo del *futurum*, por la esperanza en el Dios venidero y su presencia transformadora de la realidad al nuevo ser, la nueva creación de todas las

presencia de Dios mismo. La intranquilidad de conciencia social no puede ser el motivo que impulse al cristiano a entregar y sumergir su vida en la actividad política».

⁴⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 243.

⁴⁵⁸ *Ibíd.* Esa ambivalencia de la creación a la que se refiere el tubingués, presentada en términos ontológicos del ser y no-ser de la primera creación (en contraste con la nueva creación de todas las cosas en el *eschaton*), se entiende como una universalización de la dialéctica entre la experiencia y la esperanza, descrita en *Teología de la Esperanza*, ahora en términos cosmológicos que abarca no sólo la historia humana, sino toda la creación.

⁴⁵⁹ Bauckham, «Jürgen Moltmann», 152.

cosas, al modo del *adventus*. Por ende, si se transforma ópticamente todas las cosas y las libera de su ambivalencia en el final –con la venida de Dios y su presencia plena–, entonces, para el tubingués, la comprensión de las promesas bíblicas no remite, en última instancia, a la salvación y libertad humana, sino más bien a la gloria futura de Dios, es decir, una doxología provisional históricamente y auténtica escatológicamente⁴⁶⁰. El quehacer teológico cristiano, cuya perspectiva histórico-escatológica se encuentre sustentada por el contenido promisorio de la noción moltmanniana *Futuro de Cristo*, ha de abordar sus conceptos y discursos considerando esta triada de teoría, praxis y doxología.

2.3. La influencia teológica del *Futuro de Cristo* como horizonte hermenéutico en la praxis cristiana: la misión de la Iglesia y su orientación escatológica hacia el futuro

Si se ha afirmado que la noción *Futuro de Cristo* es considerada como un *horizonte hermenéutico* para la teología cristiana, cuyas implicancias no sólo abordan una comprensión de la realidad mediante la observación, sino también mediante la participación activa y creativa de ella, entonces es preciso explicitar el modo en que, para Moltmann, dicha noción puede influir en la praxis cristiana, a saber, la misión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna e industrial⁴⁶¹. En efecto, la orientación escatológica hacia el futuro –dado por el *Futuro de Cristo*– sitúa el ejercicio teológico dentro de un contexto eclesial en diálogo crítico con la sociedad. Ciertamente, en *Teología de la Esperanza*, no se encuentra un apartado eclesiológico sistemáticamente detallado ni conclusiones ético-sociales concretas que pudiese indicar el modo de observación y acción de la fe cristiana en el mundo⁴⁶². No obstante, se muestran las implicancias de una *crístología en perspectiva escatológica* en la concreción práctica de la fe cristiana, que

⁴⁶⁰ Moltmann, «Historia de la existencia e historia del mundo...», 244.

⁴⁶¹ Sobre la noción de *sociedad moderna* que usa Moltmann, cf. *ThH*, 281; *TE*, 394. Para una profundización del análisis sociológico del tubingués, cf. Moltmann, «La función de la historia...», 260-264.

⁴⁶² Es cierta la crítica de H.-G. Geyer respecto a la ausencia de una ética concreta de la esperanza, que conlleve negaciones determinadas y criterios firmes de la acción cristiana en el ámbito político-social. En efecto, Geyer afirma lo siguiente: «Su intuición fundamental –mientras que el futuro de Jesucristo esté aún por venir, el evangelio de Jesucristo habrá de sembrar y cosechar inevitablemente contradicción [a la realidad presente]– queda anclada de momento en una generalidad programática, tal y como la insinúan los requerimientos abstractos y los optativos de sus argumentaciones acerca de las repercusiones de la esperanza cristiana». Cf. Geyer, «Acotaciones...», 71. Después de 46 años de la publicación de *Teología de la Esperanza*, Moltmann desarrolla su *Ética de la esperanza (Ethik der Hoffnung)*, 2010 que aborda temáticas actuales a nivel socio-político, cultural, médico y ecológico. La perspectiva eclesiológica de Moltmann, paralelamente, se desarrollará de manera contundente en su tercera obra magna, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Para su referencia bibliográfica, ver la nota 68.

permite visibilizar algunos lineamientos primarios de la *tendencia* de la resurrección del Crucificado hacia su futuro en la *misión* cristiana⁴⁶³. Por lo tanto, de acuerdo con los planteamientos del tubingués, se presentará un esbozo inicial de una *praxis cristiana* comprometida activa y creativamente en el mundo, a partir de la orientación escatológica hacia el futuro que otorga la esperanza cristiana.

Moltmann, en su primera obra magna, otorga algunos lineamientos de comprensión de la *Iglesia* en tanto que es una *comunidad en éxodo*⁴⁶⁴, en la medida que la Iglesia se debe al mensaje de la resurrección de Cristo y se encuentra en este horizonte de la expectativa del Reino de Dios⁴⁶⁵. El tubingués, recuperando una expresión de M. Lutero, entiende la Iglesia como *cristiandad (Christenheit)*, la cual se define como una «comunidad de aquellos que, en virtud de la resurrección de Cristo, aguardan el reino de Dios y se hallan definidos en su vida por esta espera»⁴⁶⁶. Esta comunidad, que lleva un proceso histórico de carácter apostólico, tiene este horizonte escatológico de la promesa y la esperanza, el cual no la reduce a una institución basada en estructuras permanentes ni a una comunidad cuya acción libre determina su existencia a través del acontecer de nuevas decisiones⁴⁶⁷. En efecto, la Iglesia no se comprende desde la escisión entre la cosificación y la subjetividad –propia de la modernidad–⁴⁶⁸, en que el ámbito religioso – y, por ende, cristiano– caería dentro de lo segundo por las exigencias de una sociedad industrial. Más bien, se entiende desde la fluidez de la *historia* que asume el proceso escatológico del futuro de la promesa. Por ende, la Iglesia en cuanto *cristiandad* se constituye como administradora de la esperanza mesiánica, cuya función es instrumental dentro de un proceso histórico del apostolado o, en otros términos, dentro de un sentido

⁴⁶³ Así lo indica con precisión Geyer, «Acotaciones...», 63: «La conexión entre la historia de Jesucristo y la historia de la promesa de Israel ha de hacer que se conozca la tendencia de la resurrección de Cristo, y, de este modo, el futuro de Cristo debe posibilitar un conocimiento de la esperanza, que no deberá entroncarse en un sistema conceptual, a modo de epílogo teórico suyo, sino que, al contrario, tendrá su lugar en el marco de la misión histórica, como resolución práctica».

⁴⁶⁴ Esta denominación de la Iglesia como *comunidad en éxodo*, que en definitiva refiere al axioma protestante *Ecclesia semper reformanda*, ya tiene sus antecedentes en Jürgen Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna», en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, trad. por Ricardo Blanco Unzué (Salamanca: Sígueme, 1971), 379-381. Este artículo fue publicado como *Die „Rose im Kreuz der Gegenwart“: Zum Verständnis der Kirche in der modernen Gesellschaft*, en la revista *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 50 (1961): 272-289; por ende, es posible considerarlo como un antecedente del último capítulo de la obra *Teología de la Esperanza*.

⁴⁶⁵ Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 56.

⁴⁶⁶ *ThH*, 301: «[...] die Gemeinschaft derer zu verstehen, die auf Grund der Auferstehung Christi auf das Reim Gottes warten und in ihrem Leben von dieser Erwartung bestimmt sind»; *TE*, 421. Sobre el concepto *cristiandad* en el tubingués, Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 374-375.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 375-376.

⁴⁶⁸ Remito a la página 79-80 del capítulo II, donde dicha escisión es identificada por el joven Hegel. También, Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 373-374.

escatológico de su propia historia⁴⁶⁹. En ese sentido, el concepto de *Iglesia* que el tubingüés señala, en el último capítulo de su primera obra magna, es de carácter histórico-temporal, en vez de geográfico-espacial (a saber, la Iglesia como morada, ámbito, lugar, etcétera), puesto que lo relevante de comprender la *Iglesia* desde esta fluidez histórico-escatológica es el enfoque en la apostolicidad de la misma en movimiento hacia el futuro⁴⁷⁰.

Moltmann ubica su reflexión eclesiológica dentro de las tensiones que producen las exigencias de una sociedad moderna e industrial. El tubingüés parte de un análisis sociológico que afirma que la sociedad moderna se emancipó de un concepto antiguo de *religión*⁴⁷¹, rompiéndose la sinfonía entre Iglesia y sociedad y, en consecuencia, quedando sólo imágenes nostálgicas unidas a una descripción del papel de la Iglesia en medio de la sociedad. Algunas imágenes como *corona de la sociedad* (*Krone der Gesellschaft*), *centro salvador de la sociedad* (*heilende Mitte der Gesellschaft*) y *principio interno de vida de la sociedad* (*inneres Lebensprinzip der Gesellschaft*) son las que Moltmann señala en su obra, haciendo clara alusión a la idea católica de Iglesia, previa al Concilio Vaticano II, con el radiomensaje de Pío XII al 73º Congreso de los católicos alemanes (1949) y la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII (1961)⁴⁷². En vista de ello, apoyado en el análisis de Hegel sobre el origen de la sociedad moderna según su *Filosofía del Derecho* (1821)⁴⁷³, Moltmann señala que la Iglesia cristiana ha perdido su carácter revolucionario y público, convirtiéndose en un *cultus privatus*, en que el culto de lo absoluto es buscado y vivido no dentro de la sociedad, sino solamente en la subjetividad emancipada, individualizada e intimista:

En la medida en que la sociedad hace libre a la religión y la sitúa en la libre elección religiosa del libre desarrollo de la personalidad, la sociedad, como moderna “sociedad de necesidades”, se emancipa de las necesidades religiosas. Esta evolución fue fomentada por muchos movimientos de edificación e interiorización habidos dentro del cristianismo. Se impuso en ella un individualismo piadoso, que, por su parte, se apartaba románticamente de los entretejimientos objetivos de la sociedad. La Iglesia se deslizó así

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 377-378.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 374.

⁴⁷¹ Respecto a la comprensión de *religión* a la que se refiere Moltmann, cf. *ThH*, 282; *TE*, 396. Esta comprensión, según los estudios de Wilhelm Kamlah (†1976) y Richard Nürnberger (†1999), corresponde a la concepción antigua y pre-moderna de la sociedad.

⁴⁷² Cf. *ThH*, 282-283; *TE*, 397. Esta alusión se profundiza en su obra *La Venida de Dios*, cuando identifica esta idea del papel de la Iglesia en la sociedad con un *milenario eclesial* latente en la comprensión de *societas perfecta*. En esta obra, incluye también las encíclicas sociales de León XIII y Pío XI. Cf. Moltmann, *La venida de Dios...*, 241-242.

⁴⁷³ Cf. *ThH*, 283-286; *TE*, 397-401.

hacia el moderno *cultus privatus*, que produjo, tanto en la teología como en la pastoral, una autoconciencia correspondiente, como baluarte de la intimidad y guardiana de la personalidad de una humanidad socialmente cosificada y que, por ello, se sentía alienada a sí misma⁴⁷⁴.

Ahora bien, esto no quiere decir que la religión –y, por ende, Iglesia cristiana– ha sido liquidada de la sociedad moderna industrial. Más bien, el tubingués reconoce tres papeles sociales de la Iglesia, asignados por esta sociedad moderna, para que pueda ejercer funciones dialécticas de exoneración (*dialektische Entlastungsfunktionen*) en el ser humano y que, ciertamente, determinan el modo de hacer teología cristiana⁴⁷⁵.

El primer papel social consiste en la *determinación trascendental de una nueva y liberada subjetividad* (*der transzendentalen Bestimmung der neuen, freigesetzten Subjektivität*), que busca un sentido ultramundano, divino y trascendente, en que una teología cristiana pensada desde esta índole se vuelve trascendente, indemostrable e irrefutable frente a la sociedad, quedando en juego sólo la credibilidad o incredulidad de la fe⁴⁷⁶: «Con ello la teología corre el riesgo de convertirse en la ideología religiosa de la subjetividad romántica, en la religión en el ámbito de la individualidad socialmente exonerada»⁴⁷⁷.

El segundo papel social consiste en la *determinación trascendental de la proximidad como comunidad* (*der transzendenten Bestimmung der Mitmenschlichkeit als Gemeinschaft*), que prioriza la formación de grupos comunitarios, pequeños, informales y populares, idealizados con circunstancias aldeanas de la época pre-moderna, contra el sistema de la sociedad industrial considerado como abstracto, laxo e inhumano⁴⁷⁸. La

⁴⁷⁴ *ThH*, 286: «Indem die Gesellschaft die Religion freistellt und in freier Religionswahl der freien Entfaltung der Persönlichkeit anheimstellt, emanzipiert sie sich als moderne "Bedürfnisgesellschaft" von den religiösen Bedürfnissen. Diese Entwicklung wurde durch viele Erweckungs- und Verinnerlichungsbewegungen innerhalb des Christentums gefördert. Es setzte sich in ihr eine fromme Individualität durch, die sich ihrerseits romantisch aus den sachlichen Verflechtungen der Gesellschaft zurückzog. Die Kirche glitt damit in den neuzeitlichen *cultus privatus* hinüber und produzierte theologisch und seelsorgerlich ein entsprechendes Selbstbewußtsein als Hort der Intimität und Hüter der Personalität einer gesellschaftlich versachlichten und darin sich entfremdet vorkommenden Menschheit»; *TE*, 401.

⁴⁷⁵ Cf. Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 353-354.

⁴⁷⁶ Cf. *ThH*, 287-292; *TE*, 402-408; *Ibid.*, 361-362. En el artículo de 1961, el primer concepto de *religión* como *cultus privatus* se refiere, en *Teología de la Esperanza*, al papel social de la religión como *culto de la nueva subjetividad*. Si bien la característica de *cultus privatus*, en la obra magna, se extiende a los tres papeles sociales, a diferencia que en el artículo de 1961, no obstante dicha característica le otorga concreción al culto de esta nueva subjetividad desde un *cultus privatus*. Con todo, a mi parecer, esta primera característica puede corresponder a un papel social transversal y fundamental tanto para la religión como *comunidad* como para la religión en cuanto *institución*, siendo estas dos formas concretas de comprender el rol de la Iglesia en medio de la sociedad, a partir de modelos sociales determinados.

⁴⁷⁷ *ThH*, 292: «Damit droht diese Theologie zur religiösen Ideologie der romantischen Subjektivität zu werden, zur Religion im Raume der sozial entlasteten Individualität»; *TE*, 408.

⁴⁷⁸ Cf. *ThH*, 292-296; *TE*, 409-415; Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 363-366.

significación de la Iglesia como *comunidad* es concordante con la contraposición de la teología cristiana que hace de la Iglesia estructurada, pública y jurídica, con la Iglesia como una comunidad espiritual, privada y personal. La Iglesia, para este papel social, es «una realidad completamente ajena al mundo [...] Entonces se puede hablar todavía de la responsabilidad de la Iglesia cristiana para “el mundo”, pero ya difícilmente puede hablarse de los oficios de la cristiandad en él»⁴⁷⁹.

Y el tercer papel social se encuentra en la *institución (Institution)* como defensora de las tradiciones, en que lo cristiano se convierte en un elemento social evidente, resaltando la seguridad institucionalizada de la vida y de los peligros de la existencia, con la consecuencia de una pérdida de la pregunta por el sentido y la finalidad⁴⁸⁰.

Estos papeles sociales muestran un malentendido de la sociología respecto a la Iglesia, basado en esta escisión entre la cosificación y la subjetividad, en que sólo vislumbra la exterioridad de la naturaleza de la Iglesia o lo meramente objetivable, válido para un estudio positivista de la sociología de la religión⁴⁸¹. La comprensión de Iglesia, desde este sentido, se entendería como *institución constituida con funciones públicas* que enfatiza la objetividad de las estructuras eclesíásticas o como *comunidad o congregación litúrgica en torno a la palabra y los sacramentos* que resalta la subjetividad interna del creyente⁴⁸², en que ambas formas de comprensión se determinan por la búsqueda de este sentido ultramundano de la fe cristiana, que exonera la subjetividad humana a la objetividad de la sociedad moderna e industrial.

Si bien estos tres papeles sociales otorgan posibilidades de variación a la religión dentro de la sociedad moderna, no obstante, las mismas «son posibilidades del movimiento y del autodesarrollo en el *modus* del aquietamiento general social de lo cristiano como lo religioso»⁴⁸³. En otros términos, los papeles sociales de la Iglesia, fijadas por la expectativa de la misma sociedad moderna e industrial, son una expresión del acomodamiento y la quietud de la fe cristiana, que centra al cristiano en su subjetividad emancipada, proclive a la proximidad y/o cimentada en la seguridad institucional. Ello provoca una acomodación de la Iglesia dentro de su *ghetto*⁴⁸⁴, lo que

⁴⁷⁹ *ThH*, 296: «[...] ist eine schlechthin unweithafte Größe [...]. Es kann dann noch von der Verantwortung der christlichen Kirche für " die Welt" , aber kaum noch von den Berufen der Christenheit in der Welt gesprochen werden»; *TE*, 414.

⁴⁸⁰ Cf. *ThH*, 296-298; *TE*, 415-418; Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 366-370.

⁴⁸¹ Cf. *Ibid.*, 370-373.

⁴⁸² Cf. *ThH*, 280-281; *TE*, 393-394.

⁴⁸³ *ThH*, 286: «sind Möglichkeiten der Selbstbewegung und Selbstentfaltung im modus der allgemeinen gesellschaftlichen Stilllegung des Christlichen als des Religiösen»; *TE*, 402.

⁴⁸⁴ Expresión empleada por Moltmann para plastificar esta acomodación de la Iglesia.

impide la provisionalidad y orientación escatológicas hacia lo nuevo. Es, en última instancia, una concreción del paradigma de la *epifanía del eterno presente* como preconditione teológica que no sólo refleja una imagen estática de Dios y del ser humano, sino también de este aquietamiento de la misión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna.

Sin embargo, la clase de Iglesia a la que se refiere Moltmann es de una Iglesia inquieta permanentemente, y no se acomoda en la experiencia presente de la sociedad en la que está inserta. Si la Iglesia evade estos papeles fijados por la sociedad y se muestra como un grupo socialmente incapaz de acomodarse del todo, se manifiesta un diálogo dialécticamente fecundo con la sociedad: «Sólo allí donde su resistencia la muestra como un grupo no asimilable y no conquistable, puede la cristiandad comunicar a esta sociedad su propia esperanza [puesto que] únicamente la esperanza mantiene la vida –también la vida pública, social– en una laxitud fluyente»⁴⁸⁵. En otras palabras, no es la idea de Iglesia según la sociedad moderna e industrial, ni sus papeles otorgados a ella, la que determina la vida y la existencia de la Iglesia. Más bien, según la teología escatológica temprana de Moltmann, es la *parusía* o *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado como aquel futuro prometido en el que se comprende la vida y existencia de la Iglesia⁴⁸⁶, y que la impulsa – en cuanto *comunidad en éxodo*– hacia la *misión* desde categorías no solo geográfico-espaciales, sino sobre todo histórico-temporales. Por ende, según el tubingués, la Iglesia o *cristiandad* –desde esta perspectiva histórico-escatológica– no encaja con ninguna estructura social, ni tampoco con papeles impuestos por la sociedad, pero a su vez, por el impulso de la esperanza, su vida y existencia realizan una función en medio de la sociedad⁴⁸⁷.

Moltmann, al comprender el papel de la Iglesia en medio de la sociedad, supone que «la conciencia histórica cristiana es conciencia de misión»⁴⁸⁸. Aquella conciencia histórica cristiana (*christliche Geschichtsbewußtsein*), que entiende la historia como *historia de la promesa*, surge del envío de Dios venidero y su futuro al mundo entero⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ *ThH*, 299: «Nur wo ihr Widerstand sie als eine nicht-assimilierbare und nicht-arrivierbare Gruppe zeigt, kann sie dieser Gesellschaft ihre eigene Hoffnung vermitteln [...] Allein die Hoffnung hält das Leben - auch das öffentliche, soziale Leben - in strömender Gelöstheit»; *TE*, 418-419.

⁴⁸⁶ Cf. *ThH*, 299-300; *TE*, 420-421.

⁴⁸⁷ Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 283.

⁴⁸⁸ *ThH*, 205: «Das christliche Geschichtsbewußtsein ist Sendungsbewußtsein»; *TE*, 293. Cf. *ThH*, 79. 177. 183. 231; *TE*, 114. 256. 264. 328.

⁴⁸⁹ Cf. *ThH*, 260; *TE*, 367. En este sentido, tal como se mencionó en el capítulo I, el mundo tiene una connotación positiva para la esperanza cristiana, según la teología escatológica temprana de Moltmann, pero que requiere una mirada crítica en vistas al futuro prometido. Cf. *ThH*, 266; *TE*, 374: «La *praxis* de la misión transformadora necesita de una cierta confianza con el mundo y de una esperanza para el mundo.

y, en consecuencia, se plasma en el recuerdo y narraciones sobre el futuro prometido, los cuales impulsan a la transformación del presente, en orientación hacia el futuro escatológico⁴⁹⁰. Por ello, una *conciencia de misión* (*Sendungsbewußtsein*) sustenta las expectativas de futuro del pueblo de Israel, abriendo nuevas posibilidades para su existencia más allá de las posibilidades históricas reales y orientándolas escatológicamente en la historia *historificada* por la promesa⁴⁹¹. A los discípulos, que tuvieron la experiencia del Resucitado, les afectó la misión de Jesús y su futuro, de tal manera que, a modo de garantía de las promesas, la revelación del Resucitado se convierte en fuente e impulso de percibir aquella *conciencia de misión* propia de la Iglesia cristiana hasta hoy⁴⁹².

En ese sentido, la *misión* de la Iglesia es, en el fondo, una puesta en marcha de un proceso histórico iniciado por la resurrección de Cristo, en que la promesa afecta a todo el mundo y lo direcciona a su transformación futura⁴⁹³. Este proceso histórico que direcciona a todo el mundo hacia el futuro de la promesa, garantizada por el Resucitado, es la *orientación escatológica hacia el futuro* que otorga la *parusía* como el futuro prometido de Cristo resucitado y, por ende, de la humanidad y el mundo:

Sólo cuando es posible articular un horizonte de expectación lleno de sentido, surge para el hombre la posibilidad y la libertad de enajenarse a sí mismo, de objetivarse y entregarse al dolor de lo negativo, sin deplorar que su libre subjetividad quede comprometida y entregada de esta manera. Sólo cuando la realización de la vida está sostenida y, por así decirlo, envuelta por un horizonte de expectación, no es ya la realización –como lo era para la subjetividad romántica– una pérdida de posibilidades y un abandono de la libertad, sino una ganancia de vida⁴⁹⁴.

Busca lo real y objetivamente posible en este mundo, para aprehenderlo y para realizarlo en dirección al futuro prometido de la justicia, de la vida y del reino de Dios. Por esto es el mundo para ella un proceso abierto, en el cual están en juego la salvación y la condenación, la justicia y la aniquilación del mundo. Para la perspectiva de la misión no sólo el hombre está abierto al futuro, sino que también el mundo está lleno de futuro y de posibilidades ilimitadas para el bien y para el mal. La misión se esforzará siempre, en consecuencia, por entender la realidad del mundo como historia, desde el futuro que está prometido».

⁴⁹⁰ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 212.

⁴⁹¹ Moltmann se basa en los relatos de vocación de distintos personajes veterotestamentarios (cf. Ex 3, 11; Is 6, 4; Jer 1, 6), que sustentan su propuesta de antropología teológica. Cf. *ThH*, 262-263; *TE*, 370; también, véase Jürgen Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, trad. por José Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1973), 33-35.

⁴⁹² Cf. *ThH*, 183; *TE*, 264.

⁴⁹³ Cf. Bauckham, «Jürgen Moltmann», 152; *ThH*, 260; *TE*, 367: La misión es el «envío de la cristiandad actual y del futuro universal de Dios al mundo y a todos los hombres».

⁴⁹⁴ *ThH*, 301: «Nur wenn ein sinnvoller Erwartungshorizont artikulierbar wird, entsteht für den Menschen die Möglichkeit und Freiheit, sich selbst zu entäußern, sich zu objektivieren und sich in den Schmerz des Negativen hineinzugeben, ohne seine damit eingesetzte und hingeebene freie Subjektivität zu beklagen. Nur wenn die Verwirklichung des Lebens von einem Erwartungshorizont getragen und gleisam

Moltmann, respondiendo a la escisión entre cosificación y subjetividad de la sociedad moderna, ahora aplicada a la función social de la Iglesia, sitúa el horizonte de expectación del *Futuro de Cristo (parusía)* como contenido de la esperanza cristiana. Este horizonte escatológico permite aquella contradicción entre la experiencia de la realidad presente del mundo y la esperanza surgida por la promesa, que se da en la misión de la *crístiandad*, con el fin de transformar al mundo no-redimido en aquello que se ha prometido⁴⁹⁵. La misión cristiana, con este trasfondo escatológico, tiende tanto al *Shalom* del ser humano, la sociedad y de la creación entera, como a la reconciliación con Dios, al perdón de los pecados y a la eliminación de la impiedad. Pero, a su vez, la misión cristiana conlleva a la Iglesia en cuanto *crístiandad* a aceptar activamente el sufrimiento, en la medida que, por la esperanza cristiana, el sufrimiento impulsa al creyente –y, por ende, a la Iglesia– a la búsqueda de ese futuro prometido de manera impaciente, y asume el sufrimiento del mundo de manera solidaria (*pro-existencia*)⁴⁹⁶. Por ende, la expresión *aceptación del sufrimiento (Annahme des Leidens)* y sus equivalentes en *Teología de la Esperanza* no remiten jamás a la resignación de la vida presente por el consuelo del más allá⁴⁹⁷, sino que remite en última instancia a «la protesta de Dios *contra* el sufrimiento»⁴⁹⁸.

Junto con ello, dicho horizonte mantiene una relación polémica y liberadora en todo creyente con el mundo, de tal manera que toda tendencia de estabilización de una vida institucionalizada quedará insegura, histórica y abierta a la fluidez del futuro que aguarda la esperanza cristiana⁴⁹⁹: «Con la resistencia práctica y con la reconfiguración creadora, la esperanza cristiana pone en tela de juicio lo existente y sirve así a lo venidero»⁵⁰⁰. Con ello, desde la tradición de la Reforma protestante, Moltmann entiende el papel de los *oficios (Berufe)*, en tanto que son históricos, mudables, plurales, temporales y que son configurados por su integración y transformación en la *vocación (Berufung)*, «única, irrevocable e inmutable y tiende escatológicamente a la esperanza, a la cual llama Dios»⁵⁰¹. Esta *vocación* no se comprende desde un sentido subjetivo-

aufgefangen wird, ist Verwirklichung nicht mehr - wie für die romantische Subjektivität- Verwirklichung von Möglichkeiten und Preisgabe der Freiheit, sondern Gewinn von Leben»; *TE*, 422.

⁴⁹⁵ Cf. *ThH*, 301-302; *TE*, 422-423.

⁴⁹⁶ Remito la referencia bibliográfica sobre la palabra *pro-existencia* a la nota 399. Cf. *ThH*, 308; *TE*, 431. También, Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 382-383.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibíd.*, 381.

⁴⁹⁸ *ThH*, 17: «der Protest der Verheißung Gottes gegen das Leiden»; *TE*, 27.

⁴⁹⁹ Cf. *ThH*, 304-305; *TE*, 425-426.

⁵⁰⁰ *ThH*, 305: «Im praktischen Widerstand und in schöpferischer Neugestaltung stellt die christliche Hoffnung das Bestehende in Frage und dient so dem Kommenden»; *TE*, 426.

⁵⁰¹ *ThH*, 307: «einmalig, unwiderruflich und unbeweglich und zielt eschatologisch auf die Hoffnung, zu der Gott beruft»; *TE*, 429.

trascendental, sino más bien desde el sentido histórico de la promesa que orienta escatológicamente hacia el futuro al ser humano hacia su nuevo ser, la *nueva creación*⁵⁰². Los *oficios* son aquellas posibilidades del creyente en medio de la sociedad moderna e industrial que, de acuerdo a las exigencias del presente, permiten la transformación del mundo no-redimido. De esta manera, el seguimiento del creyente, que visibiliza su *vocación* en el horizonte escatológico del *Futuro de Cristo* y entra en la *expectatio creaturae*⁵⁰³, se considera como un *seguimiento creador* (*Schöpferische Nachfolge*), el cual consiste «en la percepción teórica y práctica de que lo que debe ser ordenado, y, por tanto, lo posible y futuro en ello, posee una estructura histórica procesual y sucesiva»⁵⁰⁴. Ello va en contra de las tendencias inmanentes a la estabilización y a la no-problematicidad (*Fraglosigkeit*) de la vida, como también de una tendencia a la estabilización y no-problematicidad de los conceptos y discursos teológicos, que anulan un seguimiento activo y creativo en la esperanza. Por ende, mediante los *oficios* configurados por la *vocación*, la *cristiandad* asume el *espíritu de la sociedad* del momento, de manera razonable, infundiendo aquella fuerza de la esperanza cristiana que lleva a esa misma sociedad a entrar en el proceso de la transformación divina⁵⁰⁵. Ello permite una fluidez del proceso histórico del apostolado y una problematicidad de la vida presente, lo cual impulsa a la teología cristiana a entrar en las problemáticas actuales y

⁵⁰² Cf. *ThH*, 263; *TE*, 370: «En la llamada [*Berufung*] se le deja entrever al hombre un nuevo poder ser. Quién es el hombre, y qué puede ser, lo experimentará en la esperanza confianza de que Dios estará con él. El hombre experimenta su humanidad no desde sí mismo, sino desde el futuro, al que le lleva la misión».

⁵⁰³ Expresión latina de M. Lutero, con la cual postula un pensamiento nuevo en base a la esperanza cristiana. Cf. *ThH*, 30; *TE*, 44: «Por ello, partiendo del horizonte prometido a toda criatura en la resurrección de Cristo, la teología deberá llegar a una reflexión propia y nueva sobre la historia de los hombres y de las cosas».

⁵⁰⁴ *ThH*, 309: «in der theoretischen und praktischen Wahrnehmung der geschichtlichen Vorgangs- und Prozeßstruktur des zu Ordnenen und damit des Möglichen und Zukünftigen an ihm bestehen»; *TE*, 431. Cuando Moltmann se refiere a lo *ordenado*, el *orden*, no lo piensa desde la búsqueda de un fundamento intemporal-eterno, abstracto o arquetípico en medio del devenir de la historia y sus diversos acontecimientos históricos. Más bien, piensa lo *ordenado* desde la meta misma y del fin de la historia, del cual proviene la continuidad de la misma. Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 274: «[...] lo importante no es tratar de encontrar el fundamento eterno de las instituciones y organizaciones tradicionales, sino su término escatológico y su orientación hacia el futuro marcado por la promesa de Dios».

⁵⁰⁵ Cf. Moltmann, «Hacia una comprensión de la Iglesia...», 383-386. Para referirse a ello, el tubingués usa una expresión hegeliana, presente en su *Filosofía del Derecho*, que afirma que se debe reconocer en la razón la *rosa en la cruz de la hora presente*, en la medida que coger la *rosa* significa la comprensión del *espíritu de la sociedad* y la cruz de la hora presente refiere al *momento actual vivo y palpitante*. Esta expresión, según K. Löwith, lo recoge del escudo de armas de M. Lutero y su inscripción *Der Christen Herz auf Rosen gehet, wenn 's mitten uterm Kreuze stehet*.

asumirlas en su hondura teórico-práctica, en vistas al futuro de la humanidad y del mundo, el *Futuro de Cristo* y el reino venidero de Dios⁵⁰⁶.

De todo lo dicho, Moltmann sintetiza tres acciones de la esperanza cristiana de las cuales la *praxis cristiana* es entendida en perspectiva histórico-escatológica, en medio de una sociedad moderna e industrial⁵⁰⁷. La primera es la *proclamación misionera*, en que el evangelio trae anticipadamente el futuro de Dios a la miseria del ser humano, a saber, la salvación a toda la humanidad, «creando un derecho para quienes no lo poseen, suscitando fe donde domina la impiedad, y encendiendo esperanza donde la resignación paraliza»⁵⁰⁸. De ello, se recapitula la ética cristiana desde el apostolado de la comunidad cristiana, en la medida que ésta se enmarca en el *Futuro de Cristo (parusía)*, horizonte escatológico que renueva el mundo presente. La segunda es la *congregación de la comunidad cristiana*, la cual se constituye de miembros diversos entre sí, orientándose a la paz de Dios que instauro la fraternidad entre los seres humanos y los reconcilia frente a todo aquel orden que los puede separar (ej.: la religión, la formación, la raza, la clase social, etcétera). Esta comunidad cristiana o *Iglesia* es una anticipación del *nuevo pueblo de Dios* escatológico en medio de la historia, convirtiéndola en «signo y sacramento de la esperanza del hombre en el hombre»⁵⁰⁹. Y la tercera es la *obediencia productiva dentro de la historia de la sociedad*, que refiere a la existencia del creyente en condición de extranjero, cuya meta es el futuro prometido. Esta obediencia histórica refiere a la salvación del cuerpo, de la humanidad y de la tierra, como contrapeso a la escisión entre la cosificación y la subjetividad en el ser humano, en la sociedad y en el mundo: «Obediencia corporal es anticipación de la salvación del cuerpo bajo las condiciones de la muerte. Obediencia en la sociedad es anticipación de la nueva humanidad que está al venir. Obediencia terrena es anticipación de la renovación de la tierra, de la liberación de toda criatura frente al anatema de caducidad»⁵¹⁰. Todas estas acciones son, en el fondo, expresiones de la *anticipación* de la venida futura de la Gloria de Dios y su Reino, del *Futuro de Cristo (parusía)*, en que el futuro de la promesa se hace *presente*, en el Espíritu, como la palabra, en la comunidad y en la acción social para la transformación del mundo-

⁵⁰⁶ Se recuerda la conexión intrínseca entre la influencia de la revelación escatológica y el ser humano en todas sus dimensiones según Moltmann: «El hombre determinado por la revelación escatológica no vive en la epifanía de lo intemporal-eterno, sino en la apocalipsis de lo temporal-futuro». Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 255.

⁵⁰⁷ Cf. Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 213-217.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 214.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 216.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 217.

no redimido. Ello mueve a la Iglesia en medio de la sociedad desde la esperanza, que crea una *inquietud escatológica* con la que su vida y existencia se inquieta desde la provisionalidad escatológica de la historia, actuando como *línea directriz constante* que abre a la sociedad posibilidades y expectativas de lo escatológicamente nuevo, incluso para revitalizar la vida de las mismas instituciones sociales⁵¹¹.

Si estos son los lineamientos primarios de la *praxis cristiana* en *Teología de la Esperanza*, entonces una teología cristiana que se ubique dentro de este panorama teórico-práctico –pese a que sean incipientes las conclusiones en esta primera etapa del pensamiento del tubingüés⁵¹²– debe concebirse desde el horizonte de la expectación escatológica, a saber, el *Futuro de Cristo (parusía)*. La participación activa en la sociedad como creyentes, desde una *cristiandad* en cuanto *comunidad en éxodo* en términos de Moltmann, se vuelve fundamental en el ejercicio teológico, en sus discursos y conceptos, al concretizarse el modo de comprender la realidad escatológicamente desde la provisionalidad de la historia y el contexto social, cuya meta es el *eschaton* que se ha anticipado en la resurrección de Cristo. A su vez, este vínculo de la teología con la fluidez de la sociedad es determinada por la *parusía*, horizonte escatológico que denota la noción moltmanniana, consolidando con ello el impulso teológico del creyente y su comunidad eclesial en medio de la historia presente. Por ende, si la *praxis cristiana* es concebida desde el horizonte escatológico del *Futuro de Cristo*, determinando el modo de comprensión y acción de la Iglesia en cuanto *cristiandad*, entonces «una teología auténtica debiera ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro»⁵¹³. El ejercicio teológico, de esta forma, tiene como sustento e impulso fundamental la esperanza en la resurrección de Cristo y su futuro. Ese *Futuro de Cristo (parusía)* es la *meta* que determina la orientación de la teología cristiana –y, sin duda, de la fe cristiana– hacia el futuro escatológico, desde las narrativas pasadas que *recuerdan* las promesas de Dios al pueblo de Israel hasta las *experiencias* actuales de la historia presente y contradictoria.

A modo de síntesis, la noción *Futuro de Cristo* como *horizonte hermenéutico* permite elaborar una teología cristiana con perspectiva histórico-escatológica, en que, por

⁵¹¹ Cf. Moltmann, «La función de la historia...», 284.

⁵¹² Pese a la crítica mencionada anteriormente, Geyer indica que «la imprecisión teórico quizás no sea sino una deficiencia transitoria, que pueda irse solventando a base de más exactos análisis de la realidad político-social. Pero es también posible que esté conexas con un especial problema teológico, que, en uno de sus aspectos, se presenta como la cuestión acerca de las relaciones entre la actividad social de la cristiandad en el proceso histórico de su misión y la subjetividad soberana de Dios en el cumplimiento de su promesa al final de aquella historia de misión». Cf. Geyer, «Acotaciones...», 75; Moltmann, «Respuesta a la crítica...», 213.

⁵¹³ *ThH*, 12: «Eine rechte Theologie müßte darum von ihrem Zukunftsziel her bedacht werden»; *TE*, 21.

un lado, sitúa al teólogo o teóloga en un ejercicio teológico-especulativo, a saber, en una elaboración de reflexiones que surgen del querer conocer a Dios en el acontecer histórico de la vida integralmente, y estimulan e inspiran la mutua relación entre observación y la acción social del creyente en una orientación escatológica hacia el futuro. Este ejercicio teológico-especulativo, en Moltmann, direcciona el modo de comprender la *misión* de la Iglesia en el mundo, como también otorga algunos lineamientos primarios para la *praxis cristiana* en medio de una sociedad moderna e industrial desde el futuro prometido. Del mismo modo, el teólogo o teóloga desde su *Sitz im Leben*, a partir de la mencionada noción, puede encontrar una posibilidad de (re)comprender la misión de la Iglesia y (re)encontrar formas de acción social que el ejercicio teológico-especulativo abre como posibilidades y expectativas coincidentes con la *anticipación escatológica* de la promesa garantizada en el Resucitado. Y, por otro lado, la noción *Futuro de Cristo* otorga una aportación metódica, que posibilita una elaboración de una teología *pública* abierta a las esperanzas pequeñas del mundo; *dialógica* con otras disciplinas científicas y sapiencialidades de pueblos, culturas y movimientos sociales; y *doxológica*, en la medida que la teoría y praxis de la teología cristiana se orienten a la contemplación del *eschaton* y, por ende, permitan un gozo y placer de la Gloria de Dios en el momento de *teologar*. En este sentido, desde la relevancia de la noción *Futuro de Cristo*, no sólo el teólogo o teóloga son llevados a *ejercer* su quehacer teórico-práctico-doxológico desde la esperanza que fomenta anticipadamente el futuro escatológico. También la misma teología, en tanto que el Dios venidero es lo que da que pensar respecto a la realidad histórica del presente, *adquiere* su preocupación primordial en el futuro anticipado en la historia, integrándose de manera vital para el teólogo o teóloga el futuro como *problema teológico* (el cual no sólo observa, sino también participa de las alegrías y sufrimientos del mundo). Además, la teología queda determinada por la publicidad, la apertura al diálogo y la doxología, que otorga las posibilidades y expectativas del futuro de la promesa.

3. El *Futuro de Cristo* y teología cristiana hoy: Un intento de apropiación especulativa a partir de la crisis de abusos en la Iglesia católica chilena

Si la noción *Futuro de Cristo* tiene su relevancia como *horizonte hermenéutico* para la teología cristiana, al posibilitar un quehacer teológico de carácter especulativo desde la *esperanza* en el futuro venidero, entonces es posible determinar un discurso teológico y un modo de hacer teología orientado escatológicamente hacia el futuro. Incluso es posible

apropiarse de la vigencia de esta *impronta metódica*, considerando el contexto diferente de *Teología de la Esperanza* y los otros escritos circundantes a ella, para una reflexión teológica que se enfoque en las problemáticas actuales⁵¹⁴. En esta oportunidad, se abordará la crisis de abusos dentro de la Iglesia católica chilena para escudriñar el modo en que dicha noción, frente a las complejidades de la situación eclesial, podría contribuir a una teología cristiana con una orientación escatológica hacia el futuro capaz de hacerse cargo de la dimensión teológica del abuso. Ciertamente, este intento de apropiación no abordará con exhaustividad la compleja situación de la Iglesia chilena expuesta desde principios de siglo, puesto que el objetivo de este ejercicio de apropiación es realizar una justificación de la influencia de la noción *Futuro de Cristo* en la teología cristiana, no sólo en la obra moltmanniana, sino también desde problemáticas contextualizadas y actuales.

La situación crítica de la Iglesia católica chilena, marcada por los abusos cometidos al interior de la misma (ya sea de índole sexual, espiritual, de conciencia y/o de poder), en que su punto simbólico y detonante del desvelamiento de este fenómeno estuvo durante el 2010-2011 con el caso Karadima⁵¹⁵, ha exigido un nuevo cambio de paradigma eclesial, enfocado en una cultura del cuidado de las personas y del buen trato⁵¹⁶. Asimismo, poco a poco, la teología cristiana es exigida para dar algún acercamiento y reflexión respecto al fenómeno del abuso, en la medida que los discursos y conceptos teológicos no sólo refieran a palabras de esperanza y reparación para las víctimas/sobrevivientes del abuso, sino también que se embullan en esta lógica del buen

⁵¹⁴ Junto con *Ethik der Hoffnung* (2010), como uno de los libros menores del tubingüés, después de 55 años Moltmann ha publicado una colección de ensayos, titulado *The Spirit of Hope: Theology for a World in Peril* (UK) o *Hope in These Troubled Times* (USA), que recoge el espíritu de *Teología de la Esperanza* y lo actualiza de acuerdo a las problemáticas actuales. Del siglo XXI, las obras *Im Ende – der Anfang* (2003), *Sein Name ist Gerechtigkeit: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre* (2009) y *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens* (2014) son tres escritos que retoman su enfoque escatológico ya latente desde su primera obra magna.

⁵¹⁵ Cf. Camilo Barrionuevo Durán, *Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2021), 36-37. Ciertamente, como afirma C. Barrionuevo, hubieron denuncias anteriores que visibilizaron públicamente los abusos sexuales cometidos por miembros del clero y religiosos en Chile, como por ejemplo el caso de José Aguirre, el “cura Tato”, en el año 2002.

⁵¹⁶ Cf. María Josefina Martínez Bernal, «Capítulo III. Creando climas de buen trato», en *Salud Escolar*, ed. por María Sylvia Campos Serrano (Santiago de Chile: UC, 2013), 48: «El buen trato en las relaciones interpersonales no se define exclusivamente por la “ausencia” de maltrato o violencia, ni equivale a pasividad. Por sobre todo, el buen trato designa una manera de ser y actuar basada en un profundo respeto y consideración por los demás e implica establecer relaciones que reconocen a quien tenemos al frente como a “un legítimo otro”, a un semejante. Ello supone el desarrollo de la empatía, es decir, de la capacidad de ponerse en el lugar de otra persona y de sintonizar afectivamente con ella».

trato⁵¹⁷. Esto último se refiere, en concreto, a la capacidad de los discursos teológicos en *facilitar* u *obstaculizar* una cultura de abuso y encubrimiento. Por lo tanto, una teología cristiana que se involucre con propiedad en la crisis de abusos es una teología no simplemente observante de la realidad, sino también participativa en las problemáticas eclesiales-sociales de manera responsable.

Hablar de una dimensión *teológica* del abuso no es extraño. Tanto en los informes internacionales⁵¹⁸ como en ensayos teológicos⁵¹⁹, se identifica una influencia sistémica de los discursos teológicos que, considerando la complejidad dada por el entramado de causalidades –es decir, que una idea teológica no es en sí misma causa de los abusos, sino que hay otras causas vistas desde otras disciplinas–, han facilitado para fomentar una cultura de abusos dentro de la Iglesia. Se han identificado algunas áreas teológicas ejemplares sobre esto: por un lado, una teología de la creación, donde el mundo y la naturaleza humana son vistos negativamente o de manera contraria a Dios; por otro lado, una antropología pesimista que subraye la corrupción del ser humano por el pecado, que no valore la razón, la voluntad ni la libertad humanas y, por ende, el ser humano no es más que un medio; y finalmente una eclesiología –y, con ello, una teología del sacerdocio– que identifique o, al menos, relacione íntimamente el ministro con Dios y/o

⁵¹⁷ Cf. Massimo Faggioli y Mary Catherine O'Reilly-Gindhart, «A new wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018-2020», *Theological Studies* 82, n.º 1 (2021): 157: «The Catholic community still needs to make the transition from a perception of the crisis shaped by epidemiological and legal investigations to a perception informed by theological reflection». Ya en el Informe australiano de 2017, se identifican algunos temas teológicos problemáticos, como la eclesiología, la teología del sacerdocio, la teología de la sexualidad, una teología del pecado y el perdón, y la teología sacramental. Cf. Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y Vida* 60, n.º 1 (2019): 24. También, no sólo un tipo de eclesiología puede facilitar el abuso de conciencia, sino también una teología de la creación dualista y una antropología teológica pesimista. Cf. Samuel Fernández, «Reconocer las señales de alarma del abuso de conciencia» (manuscrito inédito, 29 de junio de 2022), archivo PDF; Samuel Fernández, «Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting», *Gregorianum* 102, n.º 3 (2021): 569-570.

⁵¹⁸ Por ejemplo, Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Volume 16. Religious institutions. Book 2* (Commonwealth of Australia, 2017), https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_volume_16_religious_institutions_book_2.pdf; Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église, *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020. Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église* (2017), <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Rapport-5-octobre-2021-Les-violences-sexuelles-dans-l-Eglise-catholique-France-1950-2020.pdf>

⁵¹⁹ Destaco, entre otras, las siguientes referencias bibliográficas: Massimo Faggioli, «The Catholic Sexual Abuse Crisis as a Theological Crisis: Emerging Issues», *Theological Studies* 80, n.º 3 (2019): 572-589; Doris Reisinger, «Machtmissbrauch und sexuelle Gewalt in der Kirche – was hat Theologie damit zu tun?», en *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, ed. por Matthias Remenyi y Thomas Schärfl (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2019), 52-90; Schickendantz, «Fracaso institucional...», 9-40; Daniel Portillo Trevizo (ed.), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2020).

su voluntad⁵²⁰, que crea que la Iglesia es un fin en sí misma y cuya concepción de la mediación eclesial de la gracia es exclusiva del clero. En estas áreas se ha enfocado el análisis sobre la dimensión teológica del abuso, en tanto que son temáticas teológicas problemáticas, presentes, de manera explícita o implícita, en los testimonios de víctimas/sobrevivientes del abuso⁵²¹. De la misma manera, estas áreas teológicas mencionadas (al igual que la teología moral y la espiritualidad) son mayormente abordadas al momento de promover ambientes sanos/sanadores, en la medida que se esclarezca e, incluso, se renueven las perspectivas en base a una cultura del cuidado y del buen trato.

Ahora bien, llama la atención que otras áreas teológicas no hayan sido tomadas en cuenta para la reflexión sobre dimensión teológica del abuso, su prevención y la promoción de ambientes sanos/sanadores, sobre todo por su contribución e integración real en el núcleo del problema. De manera particular, la escatología –como una de las áreas fundamentales de la teología cristiana– no se encuentre presente dentro de la reflexión teológica sobre la crisis de abusos, pese a que, en reiteradas ocasiones, se alude a la esperanza en un futuro nuevo, liberador y reparador del daño cometido a las víctimas/sobrevivientes de abusos⁵²². Si la escatología es pensada desde la perspectiva

⁵²⁰ Sobre este punto, el informe francés recoge algunas cuestiones de la teología del sacerdocio, como la idea de sacerdote como *alter Christus*, el carácter indeleble del sacerdocio y el hecho de estar abierta esta posibilidad solo a varones, que E. Schillebeeckx las aborda años atrás de manera crítica. Cf. Edward Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, trad. por J. M. Díaz (Madrid: Cristiandad, 1980), 101-121. 123-136 ; Edward Schillebeeckx, «Reflexiones teológicas sobre la “contestación” y la crisis actual del sacerdote», en *La misión de la Iglesia*, trad. por Alfonso Ortiz García (Salamanca: Sígueme, 1971), 465-521.

⁵²¹ Cf. Samuel Fernández, «Líneas y acentuaciones en la formación teológica que son funcionales al abuso, a nivel antropológico, eclesiológico, pastoral y de espiritualidad» (clase virtual, Facultad de Teología UC, Chile, 10 de octubre de 2021), <https://youtu.be/1-RKe3vpJ2k>.

⁵²² Así concluye las líneas generales del documento *Cuidado y Esperanza* de la Conferencia Episcopal de Chile: «Convencidos de la importancia de la presencia de niños y jóvenes en la vida de la Iglesia, más aún, la identificación de Jesús con ellos, es que estas Líneas Guía de la Conferencia Episcopal de Chile para tratar los casos de abusos sexuales de menores de edad, las hemos escrito con corazón de pastores, *de cara al futuro*, con la *esperanza* de que nos ayuden a todos, pastores y fieles, a hacer de nuestras comunidades (parroquiales, educativas y otras) verdaderas escuelas de fe y confianza, de comunión y libertad, de pureza y santidad». Cf. Conferencia Episcopal de Chile, *Cuidado y Esperanza. Líneas Guía de la Conferencia Episcopal de Chile para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad* (Santiago de Chile: CECh, 2015), 75. El subrayado es mío. En este documento, solo 2 veces se menciona el término *esperanza* (n.º 20. 135) y solo 2 veces el término *futuro* (n.º 10. 135). Años más tarde, en el Informe de Resultados de la Comisión Pastoral de Obispos de la CECh, se nota un aumento de la presencia de las palabras *esperanza* y *esperanzadora*, aplicadas a la Iglesia chilena en general, a las comunidades eclesiales y, en específico, a las víctimas, como también de la palabra *futuro*, marcándose una incipiente relevancia de la escatología en términos moltmannianos. Cf. Comisión Pastoral de Obispos de la Conferencia Episcopal de Chile, *Sistematización. Discernimiento eclesial 2019. Informe de resultados* (Santiago de Chile: La Revista Católica-Conferencia Episcopal de Chile, 2021), 16. 17. 27. 28. 46. 79. 81. 82. 87. 88. 89. 93. 96. 97. 102; Consejo Nacional de Prevención de Abusos y Acompañamiento a Víctimas, *Hacia caminos de reparación. Orientaciones para autoridades eclesiales* (Santiago de Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 2021), 9. 10. 15. 16. 28. 33. 34. 52.

moltmanniana, en específico desde la esperanza en el *Futuro de Cristo* crucificado y resucitado, entonces sin duda alguna resulta apremiante algún acercamiento que, por un lado, ayude a reconocer aquellas narrativas y/o discursos teológicos que faciliten una cultura del abuso y, por otro lado, ayude a construir aquellas que podrían promover ambientes sanos/sanadores. La dimensión teológica del abuso, en ese sentido, requiere de un acercamiento desde la escatología cristiana, que –en esta ocasión– tenga como punto de partida las aportaciones de la noción *Futuro de Cristo* de la teología escatológica temprana de Moltmann y su orientación escatológica hacia el futuro. A partir de ello, es posible vislumbrar no solo una dimensión teológica del abuso, sino también una dimensión *escatológica* de la prevención de abusos y la promoción de ambientes sanos/sanadores.

Desde los capítulos anteriores, se ha afirmado que el paso de un cristianismo con expectativas apocalípticas a un cristianismo helénico, visto específicamente en la comunidad corintia, ha influido en facilitar un *entusiasmo de cumplimiento* (*Erfüllungsenthusiasmus*) de lo eterno en el mundo, cuyas implicancias eclesiológicas-sacramentales tienen como centro la forma del *Kyrios* cultural muerto y resucitado. En efecto, el tubingués señala lo siguiente al respecto:

Al ser el hombre bautizado en la muerte y la resurrección de Cristo, se ha alcanzado ya la meta de la redención, pues en el bautismo la eternidad es presente sacramental. El que, en la fe, participa de esto es sacado del reino y trasladado al reino eterno-presente de la libertad, de la vida celestial y de la resurrección. Ese hombre no tiene que hacer ya otra cosa que representar en la tierra su nuevo ser, su ser celeste en libertad. En el presente sacramental y pneumático de Cristo se les ha otorgado ya, a los que reciben al sacramento, la resurrección de entre los muertos, la cual es para ellos presente eterno. El cuerpo terreno y las circunstancias mundanas se desvanecen para ellos, convirtiéndose en una apariencia inesencial; la libertad celestial hay que demostrarla no prestando atención a esa apariencia⁵²³.

Este *entusiasmo de cumplimiento* tiene su trasfondo teológico en la *epifanía del eterno presente*, que enfoca el pensamiento y la vida del ser humano desde la

⁵²³ Cf. *ThH*, 141: «Mit der Taufe in das Sterben und Auferstehen Christi ist dann das Erlösungsziel bereits erreicht, denn in ihr ist die Ewigkeit sakramentale Gegenwart. Der gläubige Teilhaber ist aus dem Reich des Todes, der Mächte und des alten Äon der Vergänglichkeit in das ewig-gegenwärtige Reich der Freiheit, des himmlischen Lebens und der Auferstehung versetzt. Er hat auf Erden nur noch sein neues, himmlisches Wesen in Freiheit zu repräsentieren. In der sakramentalen und pneumatischen Gegenwart Christi ist den Empfängern Auferstehung von den Toten schon zuteil geworden und ist ihnen ewige Gegenwart. Der irdische Leib und die weltlichen Verhältnisse versinken ihm zu einem wesenlosen Schein, in dessen Unbeachtlichkeit die himmlische Freiheit zu beweisen ist»; *TE*, 202-203.

manifestación o aparición de la eternidad, cuya interpretación de Dios y del ser humano radica en la valoración de lo eterno, uno, inmutable, inamovible y pleno que desdibuja, reduce e, incluso, niega el devenir, el pasar y el cambio constante de la realidad en cuanto *historia*. Al igual que el *apocalipsis del futuro prometido*, el paradigma de la *epifanía del eterno presente* como precondition teológica influye en el modo de comprender y participar en la realidad, marcando los discursos teológicos por la inmutabilidad, el aquietamiento, la plenitud y la unicidad del eterno presente. Este trasfondo teológico ilegítimo de la revelación cristiana suprime las categorías escatológicas de expectación, a nivel personal y comunitario, reemplazando la orientación histórico-escatológica hacia el futuro venidero por la manifestación eclesial-sacramental del dominio divino de Cristo en cuanto *Kyrios* cultural, presente y eterno. Más aún, esta supresión de la dimensión escatológica de la fe cristiana tiene, como efecto colateral de la *epifanía del eterno presente*, la minusvaloración de lo corporal, histórico y creatural/terrenal desde una perspectiva subjetivo-trascendental, enfatizando una espiritualidad a-histórica de lo inmutable, lo inamovible, lo pleno y lo eterno⁵²⁴. En efecto, el tubingués ubica la *corporalidad (Leiblichkeit)* –concebida también como *socialidad (Sozialität)* y *mundanidad (Weltlichkeit)*– dentro de la vida escatológica de la resurrección, indicando su necesidad como punto de apoyo para la solidaridad creyente con la creación entera, sometida a la nulidad y que tiende a la esperanza de salvación⁵²⁵.

Si la supresión de las categorías escatológicas y la minusvaloración de la corporalidad personal, social y creatural son reemplazados por un énfasis en la

⁵²⁴ Una teología cristiana como la de K. Barth y R. Bultmann, cuya influencia de la *epifanía del eterno presente* persiste en sus discursos teológicos marcados por la subjetividad trascendental (ya sea de Dios, ya sea del ser humano), son claros ejemplos de esto. En ese sentido, remito a las páginas 80-85 de la presente tesis.

⁵²⁵ Cf. *ThH*, 194-196; *TE*, 278-280. En la nota 82 (nota 67 en la versión alemana), Moltmann concibe la corporalidad no sólo como humana, sino que ampliamente creatural, abarcando toda la realidad del mundo. Y, por ende, la redención del cuerpo y la redención de toda criatura son una misma cosa. La esperanza de redención de la corporalidad conlleva la percepción de las contradicciones del cuerpo, a saber, el carácter mortal de la muerte y la dominación de los poderes impíos en el mundo frente a la esperanza escatológica de la vida. Con ello, el teólogo tubingués otorga las primeras bases de su comprensión teológica de la *nova creatio*, su expectación y preludeo anticipatorio. En ese sentido, como crítica a la interpretación bultmanniana de $\sigma\omega\mu\alpha$ y de la corporalidad, Moltmann sostiene, en base de los planteamientos de Max Scheler (†1928) y en concordancia con E. Käsemann, una dualidad del existir creatural. El *cuerpo* no refiere solamente a la relación del ser humano consigo mismo, en su subjetividad existencial (=el humano *es* cuerpo), sino que también implica una relación con su entorno, con el cual se diferencia objetivamente consigo mismo (=el humano *tiene* cuerpo). Este punto tiene consecuencias desde la promesa de la justificación, en el sentido de que la reconciliación no puede ser simplemente consigo mismo como existencia, sino que tiene que significar una redención de su corporalidad y con lo que ello implica: la socialidad y la mundanidad. Dicha redención remite a la sumisión del cuerpo a la muerte, como también de la sociedad y el mundo sometido a los poderes impíos. Remito este punto a lo dicho en el apartado 2.2.2. del capítulo I.

espiritualidad subjetivista, a-histórica y trascendental, situada en un contexto eclesial-sacramental de entusiasmo por el cumplimiento de la redención marcado por el culto de lo absoluto, del *Kyrios* muerto y resucitado en cuanto *Eternizado*, entonces la diferencia que determina la presencia o ausencia de una orientación escatológica hacia el futuro, tanto de la vivencia de la fe cristiana dentro de la Iglesia como del modo de hacer teología, es abismal e, incluso, apremiante de considerar en el marco de la dimensión teológica del abuso. Más aún, si los discursos teológicos tienen como trasfondo este tipo de espiritualidad, de una teología que observa contraria o negativamente al mundo y la naturaleza humana (teología de la creación); que conciba al ser humano como corrupto por el pecado y, sin un real uso de su razón, voluntad ni libertad por el mismo, simplemente sea un medio que requiere una dirección que discierna por él y tome sus decisiones (antropología); que comprenda la Iglesia como un fin en sí misma, donde sus ministros ordinarios son identificados o íntimamente relacionados con Dios y su voluntad, los cuales median exclusivamente la gracia (eclesiología y teología del sacerdocio); entonces, a mi parecer, no sólo son comprensiones que carecen de una perspectiva histórico-escatológica por la falta de una *orientación hacia el futuro*, sino que también esta carencia ha propiciado discursos teológicos facilitadores de una cultura del abuso y encubrimiento.

La afirmación de que una *orientación escatológica hacia el futuro*, de acuerdo con la perspectiva moltmanniana, determina radicalmente la vivencia de la fe cristiana en el mundo y, por ende, el modo de hacer teología es alarmante, puesto que puede incluso afectar al modo en que los discursos teológicos son usados para facilitar el abuso de poder, de conciencia, espiritual y, en consecuencia, sexual por parte de miembros de la Iglesia. Si con Moltmann se afirma que, en la Iglesia de Cristo entendida como *comunidad en éxodo*, se encuentra la esperanza en el Dios venidero, cuyo futuro prometido anticipa la justicia, la vida y la libertad del Reino de Dios en el Crucificado-Resucitado, entonces una Iglesia dominada por la *cultura de abuso y encubrimiento*⁵²⁶ es teológica y estructuralmente contraria a la esperanza en el *Futuro de Cristo (parusía)* y al reino venidero de Dios. No sólo se convierte en un problema estructural de gobernanza y de las estructuras eclesiales mantenidas ideológicamente hasta hoy, sino que, también y por

⁵²⁶ El concepto *cultura de abuso y encubrimiento* es presentada por el Papa Francisco en su carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile. Cf. «Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile», La Santa Sede, última modificación el 31 de mayo de 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html

ello, es un problema teológico sobre el futuro de la Iglesia, que requiere de un análisis teológico serio⁵²⁷. En ese sentido, una Iglesia marcada por la cultura de abuso y encubrimiento estaría en rotunda oposición al *Futuro de Cristo (parusía)*, el futuro de la promesa, porque el aquietamiento frente a las exigencias de reconocimiento y de corresponsabilidad por los menores abusados sexualmente, como también por diferentes víctimas/sobrevivientes de las comunidades eclesiales, afectados por el abuso de poder, de conciencia y espiritual, es un obstáculo para la manifestación anticipada de la justicia, de vida y de libertad del Reino de Dios⁵²⁸. Ese aquietamiento es, de acuerdo al pensamiento del tubingués, fruto del olvido de una orientación escatológica hacia el futuro, de una historia de la promesa y de un futuro esperanzador para la humanidad y el mundo, garantizado por la venida futura de Cristo. De manera similar se aplica al modo de hacer teología: si se fomenta una teología cristiana sin una orientación escatológica hacia el futuro, no sólo se desvincula de las problemáticas sociales, sino que se desencarna de la historia y los sufrimientos de las víctimas/sobrevivientes de abusos al interior de la Iglesia. Los discursos teológicos que de ella surjan, por el *Sitz im Leben* del teólogo o teóloga, no realizarán ninguna aportación desde la propia disciplina a la crisis de abusos ni entregará narrativas teológicas que promuevan y sustenten ambientes sanos/sanadores.

⁵²⁷ Cf. Hans Küng, *¿Tiene salvación la Iglesia?*, trad. por José Manuel Lozano-Gotor (Madrid: Trotta, 2013), 9-15. En la página 9 de su breve libro, el teólogo suizo Hans Küng (†2021) señala que «sólo con la revelación de los innumerables casos de abusos a menores por parte del clero católico, que durante décadas fueron encubiertos por Roma y los obispos, se ha hecho visible para el mundo entero esta crisis como una *crisis sistémica* que requiere una respuesta teológica bien fundada». Más adelante, en la página 11, indica el núcleo de su diagnóstico: «La *Iglesia católica*, esta gran comunidad de fe, se encuentra gravemente *enferma: padece bajo el sistema de dominación romano* que, contra toda resistencia, se consolidó durante el siglo XX y perdura hasta la fecha». También, cf. Edward Schillebeeckx, «The Magisterium and Ideology», en *Authority in the Church and the Schillebeeckx Case*, ed. por Leonard Swidler y Piet F. Fransen (New York: Crossroad, 1982), 5-17. El caso de E. Schillebeeckx es un ejemplo de la *crisis sistémica* que Küng señalaba en su libro, aplicado aquí al magisterio oficial de la Iglesia Católica Romana y a su relación con la enseñanza de los teólogos y teólogas católicos, puesto que el mismo teólogo belga percibe un *abuso ideológico* en el magisterio, abordando algunos problemas como el dogmatismo autoritario vs el diálogo abierto, la jerarquización de la Iglesia vs la autoridad/liderazgo, y una teología desde la base de la misión canónica vs una teología desde la base del bautismo en cuanto miembros del Pueblo de Dios creyente y pensante.

⁵²⁸ En este sentido, habría que considerar las reflexiones posteriores de Moltmann, en su obra *La venida de Dios* (1995), respecto a un *milenarismo eclesial (kirchlicher Chiliasmus)* como herencia del *milenarismo político (politischer Millenarismus)*, producto de la acogida del cristianismo como *religión oficial* del Imperio Romano, en cuanto primer cumplimiento –de naturaleza política– de la esperanza mesiánica. Ambos corresponden a *milenarismos de presente*, es decir, que dicho momento histórico era ya el *reino milenarismo de Cristo*, según la interpretación de un Imperio Romano cristianizado y de una Iglesia que hereda el poder político después de la caída de Roma en el 410 d.C. a manos de los visigodos. La importancia de tener en cuenta una idea de *milenarismo eclesial*, según Moltmann, es que se divisan algunos antecedentes del sistema de dominación romana de la Iglesia, como reemplazo de las comunidades eclesiales marcados con la esperanza apocalíptica frente a la persecución, que pueden facilitar la construcción de una cultura de abuso y encubrimiento. Cf. Moltmann, *La venida de Dios...*, 213-223. 237-244. Estas observaciones de Moltmann se encuentran en estrecha consonancia con lo dicho por los teólogos H. Küng y E. Schillebeeckx en la nota 527.

Por ello, una Iglesia en cuanto *comunidad en éxodo* podría ser el modo en que la misma Iglesia Católica chilena fomente una cultura del buen trato y del cuidado de las personas, en la medida que esta se nutra de la perspectiva de un futuro prometido y esperanzador. Ello implicaría, por ende, que las comunidades eclesiales vayan descubriendo esta orientación escatológica hacia el *Futuro de Cristo (parusía)*, que les permita no sólo la comprensión de una esperanza cristiana transformadora, que busca la justicia, la vida y la libertad del Reino de Dios, sino también que los lleve a buscar y crear lineamientos prácticos marcados por dicha esperanza. La construcción de estructuras preventivas a nivel nacional y diocesano, el diseño de protocolos para la prevención, la formación recurrente de las normativas civiles y canónicas, la elaboración de una pastoral de prevención y reparación, y el discernimiento comunitario sobre las imágenes de Dios y del ser humano que promueven ambientes sanos, son algunos lineamientos prácticos que fomenta una perspectiva de un futuro en las comunidades eclesiales. Del mismo modo, el quehacer teológico –marcado por la *publicidad* en vistas al Reino, la *apertura al diálogo* con las diversas disciplinas científicas y las experiencias sapienciales, y la *doxología*– debe trabajar por discursos y narrativas teológicas que no sólo aporten elementos clarificadores para fomentar una imagen histórica y esperanzadora de Dios y del ser humano, en contra de presupuestos teológicos que faciliten el abuso. También debe trabajar por la integración de conceptos y perspectivas interdisciplinarias que otorguen herramientas a la teología cristiana, con el fin de que el teólogo o teóloga pueda colaborar, desde su disciplina, con las mismas comunidades eclesiales para una cultura del buen trato y del cuidado de las personas. De esa manera, la esperanza cristiana manifestará concretamente la *anticipación* del futuro prometido de justicia, vida y libertad que trae el *Futuro de Cristo (parusía)*.

Un ejemplo concreto de aportación de la teología cristiana puede ser el descubrimiento de una significación teológica, de talante histórico-escatológica, del concepto *resiliencia*. En la búsqueda por una teología cristiana que aborde en su profundidad la crisis de abusos, a mi parecer, parece oportuno indicar que, entre los conceptos claves de la prevención de abusos y la promoción de ambientes sanos/sanadores, la *resiliencia* adquiere un significado teológico desde las implicancias de la noción *Futuro de Cristo*. Esto sólo en la medida que amplía su horizonte interdisciplinario al discurso teológico, marcado por la reparación del sufrimiento pasado, aún latente en el presente, y la esperanza en un futuro nuevo y prometido por la venida de Dios para las víctimas/sobrevivientes de abusos.

El concepto *resiliencia*, originario de la psicología positiva y hoy usado por las ciencias humanas, refiere a «la capacidad de una persona o de un grupo para desarrollarse bien, para seguir proyectándose en el futuro a pesar de acontecimientos desestabilizadores, de condiciones de vida difíciles y de traumas a veces graves»⁵²⁹. Por ende, no es la capacidad de resolución de problemas puntuales y concretos, ni se asocia a personas que alcanzan el éxito, la felicidad y el bienestar para siempre –de manera imperturbable–, ni mucho menos se alcanza por el esfuerzo personal o por fuerza de voluntad. Más bien, es un cambio de mirada, es un proceso complejo que conlleva a mirar las situaciones desde otras miradas y, a su vez, es una conexión con el dolor, puesto que otorga una significación a las heridas, cuyo proceso de designificación del dolor es personal y comunitario, trayendo con ello aprendizaje y crecimiento. Si bien la investigación sobre la *resiliencia* es reciente, a saber, desde la década de 1970 con las observaciones clínicas de *niños de alto riesgo* para determinar sus vulnerabilidades, sus inmunidades y sus defensas frente a situaciones de riesgos afrontados y de sobrevivencia psicológica, no obstante, su realidad es tan antigua como la humanidad⁵³⁰, y que se ha plasmado en diversas construcciones narrativas a partir de la observación del acontecer de la vida⁵³¹.

De las tres grandes escuelas de pensamiento sobre la resiliencia –la anglosajona, la europea y la latinoamericana–⁵³², considerando que las tres se complementan entre sí, el acercamiento fundamental para el descubrimiento de un significado teológico desde los aportes que otorga la noción moltmanniana *Futuro de Cristo* proviene del enfoque de la escuela europea. En efecto, el foco se encuentra en la resistencia al trauma, cuyo proceso de *resiliar* es dinámico, dándose como resultado una nueva visión de futuro. Uno de los autores representantes de esta escuela es el sociólogo argentino Stefan Vanistendael, quien –basándose en el psicólogo forense y criminólogo alemán Friedrich Lösel– relaciona íntimamente la *resiliencia* con la esperanza. La resiliencia ofrece un profundo arraigo en la vida, en la medida que se reconoce la existencia de los

⁵²⁹ Michael Manciaux et al., «La resiliencia: estado de la cuestión», en *La resiliencia: resistir y rehacerse*, ed. por Michael Manciaux (Barcelona: Gedisa, 2003), 22.

⁵³⁰ Cf. Amandine Theis, «La resiliencia en la literatura científica», en *La resiliencia: resistir y rehacerse*, ed. por Michael Manciaux (Barcelona: Gedisa, 2003), 45-46.

⁵³¹ Cf. Michael Manciaux, «La resiliencia: ¿mito o realidad?», en *La resiliencia: resistir y rehacerse*, ed. por Michael Manciaux (Barcelona: Gedisa, 2003), 13-14.

⁵³² Respecto a las escuelas de pensamiento sobre la *resiliencia*, cf. Verónica Hurtubia y Álvaro Sepúlveda, «Resiliencia. Fortaleciendo los factores de protección y amortiguando los efectos de los factores de riesgo» (clase virtual, Facultad de Teología UC, Chile, 05 de enero de 2022), <https://youtu.be/ACIJJ4Km7xc>; Michael Manciaux et al., «La resiliencia: estado de la cuestión», 17-21.

sufrimientos, pero que, desde esa situación, se busca el sentido y la construcción de la vida. En otras palabras, se toma en cuenta el pasado para tratar de construir un futuro que hace re-descubrir una esperanza realista⁵³³. Él afirma lo siguiente:

La resiliencia nos devuelve una esperanza realista. Normalmente no utilizamos juntas estas dos palabras, pero deberíamos hacerlo. Deberíamos siempre intentar unir la esperanza y el realismo, y evitar tanto el cinismo que es realismo sin esperanza como las ilusiones que son esperanza sin realismo⁵³⁴.

La *esperanza realista* de la que habla S. Vanistendael, al ser fruto de este proceso de resiliencia, a mi parecer forma parte de esta esperanza *escatológica* que, desde una perspectiva moltmanniana, brota de la promesa de justicia, de vida y de libertad del Reino de Dios. En efecto, no es extraño en Vanistendael un acercamiento de la resiliencia a la espiritualidad cristiana en tanto que es un «realismo profundo sobre la vida»⁵³⁵, es decir, que dice una palabra acerca de la vida real y no es mera ilusión, opinión y/o elección. Ese realismo implica, fundamentalmente, la aceptación del otro como persona, en cuanto acto de liberación, en la medida que el *resiliente* no sólo acepte a otro, sino también se acepta a uno mismo tal como es y ser aceptados por otro, con el fin de conducir la vida hacia un crecimiento que abre posibilidades nuevas y de sentido⁵³⁶, sin determinismos del pasado⁵³⁷. Este procedimiento, según el sociólogo argentino, es típico de Jesús por apelar sorprendentemente a las personas en su camino, mostrando –con ejemplo las escenas bíblicas de la mujer adúltera y el joven rico– a Jesús desde la imagen de un Dios que sufre con los que sufren, que es vulnerable y permanece presente en medio de su creación sufriendo (cf. Rm 8, 18-22)⁵³⁸. Pero también, quien realiza el proceso de resiliencia, entra en la dinámica del perdón, que no significa negación, olvido o forzar sentimientos para edulcorar lo vivido, sino que es un desbloqueo posibilitador de una nueva marcha de la vida, que sale del círculo de odio y violencia⁵³⁹. En este aspecto, Vanistendael insiste que el acto de Jesús y la imagen de Dios, transmitida por Él, manifiestan un *perdón definitivo de Dios* que toma en cuenta el daño y restablece positivamente los vínculos entre las vidas heridas (las víctimas), las vidas hirientes (los victimarios) y las vidas que están en los

⁵³³ Cf. Stefan Vanistendael, *Resiliencia y espiritualidad. El realismo de la fe* (Ginebra: BICE, 2003), 5.

⁵³⁴ Stefan Vanistendael, «La resiliencia: Desde una inspiración hacia cambios prácticos» (conferencia, Madrid, 11 y 12 de noviembre de 2005), 13, <https://docer.com.ar/doc/nss1x88>

⁵³⁵ Vanistendael, *Resiliencia y espiritualidad...*, 7.

⁵³⁶ Sobre el *sentido* en esta esperanza realista, cf. *Ibíd.*, 30-31.

⁵³⁷ Cf. *Ibíd.*, 24-25.

⁵³⁸ Cf. *Ibíd.*, 25-26.

⁵³⁹ Cf. *Ibíd.*, 28-29.

alrededores (los terceros)⁵⁴⁰. Y, en un ámbito netamente teológico, el sociólogo argentino relaciona la realidad de la resiliencia con la realidad misteriosa de la *resurrección*, en la medida que «la resiliencia aparece como un presentimiento en la experiencia humana de la posibilidad de la Resurrección»⁵⁴¹. El Jesús resucitado no es un Jesús que retrocede de los acontecimientos de la cruz ni de un acto mágico de perfección, sino que, de acuerdo a los relatos bíblicos, lleva todas las heridas inflingidas antes de su muerte (cf. Lc 24, 36-43; Jn 20, 24-29).

Esta idea es similar a lo expuesto por el teólogo dominico mexicano Carlos Mendoza-Álvarez, quien lo enfoca desde la resignificación de las fosas clandestinas como pozos de indignación, resiliencia y esperanza. Desde las comunidades sobrevivientes, indignadas por la muerte de inocentes en manos de mafias criminales mexicanas y de otras latitudes de Latinoamérica, C. Mendoza-Álvarez reconoce que, en su duelo *imposible* de cerrar (por ser una herida que jamás sanará), se vive su intersubjetivación de la ausencia como praxis social, política, cultural y simbólica mediante narrativas que eviten olvidar a sus muertos y permitan vivir en paz con ellos⁵⁴². De las comunidades indignadas por las víctimas aniquiladas y de sus sobrevivientes, surge aquella *resiliencia* como «un modo de sobrevivir, no solamente atados a un pasado lacerante, en medio de un presente incierto, sino con un destello apenas entrevisto de futuro»⁵⁴³, es decir, con esperanza de hacer justicia por los daños cometidos a los sobrevivientes y por sus muertos, encontrar sus restos cadavéricos y darles una sepultura que mantenga la comunión entre vivos y muertos⁵⁴⁴. Esa esperanza, para el teólogo dominico mexicano, tiene carácter *escatológico* en clave mesiánica y kairológica, en la medida que es aquella fuerza interior de la comunidad de Jesús que vivió el duelo de la tumba vacía, mirando en retrospectiva al *Mesías crucificado*, quien, perdonando a sus ejecutores, inició un nuevo *eón*, el tiempo escatológico⁵⁴⁵.

⁵⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 29-30.

⁵⁴¹ *Ibíd.*, 41.

⁵⁴² Cf. Carlos Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020), 347-348.

⁵⁴³ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica...*, 348.

⁵⁴⁴ Cf. Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica...*, 349. En la misma página, describe a la esperanza que brota de la resiliencia como una *sobria esperanza teologal*, la cual es gosoza, pero no alegre; optimista, pero no ingenua, que va más allá de la espera de la acción vindicativa de un Dios justiciero según 2 Mac 7, 29.

⁵⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 349. 339: «La *anticipación* mesiánica es, por ello, presencia de redención que hace posible la resiliencia para vivir con esperanza en medio del horror. El *novum* del mesianismo es, por tanto, no la promesa de un futuro reconciliado como sociedad sin clases en el mundo intra-histórico. Tampoco se reduce al triunfo de las víctimas sobre los verdugos en un futuro meta-histórico de retribución, bajo el signo del resentimiento y la venganza. La novedad mesiánica radica en la vivencia de la temporalidad *escatológica*

Ahora bien, desde las aportaciones de la noción moltmanniana *Futuro de Cristo*, es posible ampliar la significación teológica de la *resiliencia* al horizonte de la promesa y sus contenidos promisorios, vistos desde una cristología en perspectiva escatológica. En primer lugar, si se atisba una similitud entre la esperanza realista que surge del proceso de resiliencia y la esperanza escatológica que brota del Crucificado que ha sido resucitado, tanto en Vanistendael como en Mendoza-Álvarez, entonces es posible determinar un fundamento teológico desde una cristología en perspectiva escatológica. Ambos pensadores, desde sus diferentes disciplinas, enfocan teológicamente la resiliencia con la esperanza de la resurrección del Crucificado, mostrando con claridad esta interpretación dialéctica (o a modo de oxímoron) entre la cruz (el pasado sufriente) y la resurrección (el futuro esperanzador), aplicada en este caso a las víctimas y sobrevivientes de guerras, de violencia intrafamiliar, de mafias criminales y, en este sentido, de los diversos tipos de abusos cometidos en la Iglesia católica chilena. Si esto es así, significa que la *resiliencia*, en cuanto capacidad humana, también adquiere una fuerza divina desde una perspectiva creyente, la cual impulsa a entrar en un proceso de reparación que incluye la aceptación de otro, como de uno mismo, del perdón y de la esperanza de una nueva vida puesta en marcha. Mas aún, esa fuerza divina tiene como imagen por excelencia al Crucificado que ha sido resucitado, que de Él mismo brota el Espíritu que conduce a las víctimas y sobrevivientes al amor incondicional del Padre. En ese sentido, se conforma una comunidad *intratrinitaria*, manifestada en las comunidades eclesiales y en acompañantes especializados de contextos terapéuticos seguros y confiables⁵⁴⁶, que impulsan a un proceso de reparación, sanando al herido y reconciliando los vínculos relacionales con las personas a su alrededor: con su agresor, en la medida que la víctima lo perdona y con ello poder seguir adelante; con su familia y su comunidad eclesial como *terceros* en medio de las dinámicas de abusos.

A la inversa, la *resiliencia* también esclarece un aspecto del acontecimiento cristológico, en específico, el Misterio Pascual de Cristo. No sólo el concepto *resiliencia* adquiere su dimensión *teológica* desde el reconocimiento de una fuerza divina

—y solo en ese sentido trans-histórica, porque adelanta algo totalmente nuevo ya desde el “más acá” — que lleva a su plenitud el final de los tiempos, en medio de la fragmentación y la precariedad de la historia, por medio del amor de donación, como llegada del “tiempo del fin”».

⁵⁴⁶ Una sistematización útil que considera las implicancias terapéuticas de las etapas de un proceso de reparación, las características de un contexto terapéutico y cuatro focos terapéuticos interrelacionados flexiblemente según las características y necesidades de cada paciente, cf. María Teresa Llanos y Caroline Sinclair, «Terapia de reparación en víctimas de abuso sexual. Aspectos fundamentales», *PSYKHE* 10, n.º 2 (2001): 53-60.

intratrinitaria-ecclesial que impulsa el proceso de resiliencia, sino también –y, sobre todo– porque la *resiliencia* es parte de la justificación de Dios a Jesús crucificado y muerto, el cual, al ser resucitado, forma parte de este proceso de resiliencia como víctima por excelencia⁵⁴⁷. Después un final cruento de su vida en la cruz –marcado por el daño corporal, el sufrimiento de abandono y traición, como también por la ambición de poder producto de intereses políticos-religiosos⁵⁴⁸–, Jesús es justificado por Dios y, con ello, entra en un proceso *pascual* desde la verdadera muerte a la verdadera vida como resucitado. Al ser resucitado, es reconocido como aquel que murió en la cruz por sus heridas, y comienza una nueva vida con la resurrección, impulsando a sus discípulos y discípulas a la misión, que tiene como base un seguimiento solidario con los pobres, los oprimidos, los olvidados, los silenciados y los que han padecido el abuso⁵⁴⁹. La comunidad cristiana, desde ese acontecimiento, empieza a comprenderse como el *Cuerpo de Cristo*, imagen ecclesial en que los creyentes, en el bautismo y en la eucaristía, son parte del Crucificado en sus sufrimientos del presente y gozan de la esperanza del futuro del Resucitado (cf. Rm 12, 4-5; 1 Co 12, 27; Ef 4, 4; Col 1; 24)⁵⁵⁰. Jesús resucitado no sólo es identificado como el crucificado, sino que *continúa siendo* el crucificado en el trascurso de la historia en la cual camina la Iglesia, *comunidad en éxodo*, aún después de haber sido resucitado por YHVH⁵⁵¹.

En términos de la resiliencia, Jesús es reconocido como *resiliente* en la resurrección, después de su crucifixión y muerte, en que su pasado lacerante no es anulado ni olvidado, sino que es parte de su identidad dialéctica, manifestadas en su *cuerpo espiritual* (cf. 1 Co 15, 44). Su resurrección, al igual que el proceso de *resiliar*, no ha sido realizado por sí mismo, sino por un *otro*, que es YHVH Dios, el Padre en el Espíritu de justicia que no sólo reconoce la inocencia frente a la injusticia y el triunfo de la vida frente a la muerte, sino también el daño recibido como víctima por causa de sus agresores. La resurrección se convierte en signo de vida nueva y transformada por su resignificación desde la aceptación y el perdón para el *resiliente*, porque el mismo que ha resucitado es un *resiliente* que vuelve a la vida desde su experiencia dramática como víctima que

⁵⁴⁷ Cf. Jorge Costadoat, «El grito de Jesús, solidario con las víctimas», en *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica*, ed. por Carolina del Río M. (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2020), 74.

⁵⁴⁸ Cf. Rafael Aguirre, «La mirada de Jesús sobre el poder», *Teología y Vida* 55, n.º 1 (2014): 86: «La cruz de Jesús es la reacción del poder (el romano y el judío subordinado), que se vio amenazado»; Costadoat, «El grito de Jesús...», 76-78.

⁵⁴⁹ Cf. Costadoat, «El grito de Jesús...», 85.

⁵⁵⁰ Cf. *ThH*, 145-146; *TE*, 209. También, cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), Constitución dogmática sobre la Iglesia, en *AAS* 57 (1965), 7.

⁵⁵¹ Remito a la página 56 de la presente tesis.

clamó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Su resurrección es signo de esperanza para todas las víctimas, un signo de *resiliencia*⁵⁵². Más aún, si el Resucitado –que a su vez es el Viviente– *continúa siendo* el Crucificado, entonces no sólo es un signo de *resiliencia* por reconocer en Él una víctima que asume el pasado sufriente y cruento, y por el proceso de resiliencia de parte de la justicia de Dios vuelve a ponerse en marcha su vida. Como un sobreviviente por excelencia, y considerando las implicancias soteriológicas universales (comunitarias, sociales, cósmicas) de la misma resurrección, Jesús acompaña en el presente a otras víctimas sometidas al dolor, la manipulación y el abuso de manera solidaria como un *resiliente*⁵⁵³, y se resiste frente a la realidad injusta, opresora, abusiva y encubridora, por medio de las comunidades eclesiales comprometidas por una cultura del cuidado de las personas y del buen trato.

En segundo lugar, si la esperanza *realista* surge del proceso dinámico de la resiliencia y, a su vez, es un presentimiento experiencial de la posibilidad de la resurrección de acuerdo con Vanistendael, entonces dicha esperanza correspondería al *futurum*, a las posibilidades que surgen de la experiencia de reparación de las heridas y nueva marcha de la vida, del pasado sufriente que ha sido aceptado y que por ello, a modo de *extrapolación*, se comprende –en su justa medida– la experiencia de la resurrección. Pero, desde la noción moltmanniana, se configura ese *futurum* de la esperanza realista a la promesa *realista*, a la que realiza Dios como el *otro* que asume el sufrimiento y la vulnerabilidad de toda la humanidad y la creación entera, abriendo en consecuencia una *historia* llena de posibilidades y expectativas prometidas, como también de tensiones con la experiencia presente. Es, en el fondo, el *adventus* que sustentaría esta esperanza realista con un horizonte de promesa.

El que espera, desde la teología moltmanniana, no espera cualquier futuro, un abanico de posibilidades del mundo en general, sino que espera un futuro prometido, el *Futuro de Cristo* crucificado y resucitado. Por ende, desde la prevención de abusos y promoción de ambientes sanos/sanadores, las víctimas y sobrevivientes no solo esperan

⁵⁵² Cf. Costadoat, «El grito de Jesús...», 84.

⁵⁵³ El proceso dinámico de la *resiliencia* nunca es absoluta a lo largo del tiempo, por lo que Cristo resucitado, al identificarse con el Crucificado, sigue siendo un *resiliente*, sigue sufriendo por aquellos que sufren hasta culminar su camino en la meta escatológico, porque el sufrimiento de toda la creación se vuelve su propio sufrimiento, al modo de la aceptación de la cruz. Cf. Rosa Mateu Pérez et al., «¿Qué es la resiliencia? Hacia un modelo integrador», *Fòrum de recerca* 15 (2010): 234: «Dicha capacidad se construye y alimenta toda la vida, pero con altibajos y de formas concretas que pueden transformarse en el tiempo. La resiliencia al ser un proceso dinámico entre la persona y el entorno, no procede exclusivamente del entorno ni es algo exclusivamente innato. Ésta nunca es absoluta ni terminantemente estable por lo que “se está resiliente” más que “se es resiliente”». A propósito del sufrimiento de Cristo, cf. Moltmann, *El camino de Jesucristo...*, 218-221.

una reparación de sus heridas y vivir una nueva marcha de vida a nivel personal y comunitario como *vivientes*⁵⁵⁴, marcada por la (auto)aceptación, el perdón y la reparación de los vínculos relacionales. También pueden esperar aquella justicia que reconcilia y ordena aquel daño irreparable e imposible de sanar humanamente (promesa de la justicia), como también pueden esperar aquella vida nueva, que transforma el daño de los cuerpos utilizados contra la voluntad en el abuso sexual y de conciencia, a modo de una nueva creación desde la muerte (promesa de la vida). Y, finalmente, es posible esperar la libertad del Reino de Dios, en que para las víctimas y los sobrevivientes se traduce en un *extrañamiento* (*Entäußerung*) de su experiencia presente, otorgándoles para los primeros –desde el acompañamiento de terceros– una fuerza de resistencia y oposición a la situación presente de abusos impuestos por su(s) agresor(es), y para los segundos aquella posición crítica que refuerza su oposición frente al sufrimiento de otros miembros de la Iglesia que sufren distintos tipos de abusos al interior de ella. Esta identificación de la esperanza realista de la resiliencia como el *futurum* permite, desde la noción moltmanniana *Futuro de Cristo*, que el mismo concepto *resiliencia* tenga un trasfondo teológico marcado por el horizonte de la promesa. Desde ese aspecto, no es simplemente otorgarle una significación teológica desde la semejanza entre la experiencia del Crucificado que resucitó y las víctimas/sobrevivientes que, por el proceso dinámico de la resiliencia, emprenden una nueva puesta en marcha de la vida, asumiendo su pasado lacerante en un presente incierto, pero en vistas a un futuro nuevo y esperanzador. Es, sobre todo, situar la experiencia de *resiliar* como un proceso propiamente teológico, principalmente en un contexto eclesial, en que los sufrimientos y adversidades son resignificados desde la aceptación, del perdón y de la esperanza brindadas por la acción histórica de YHVH, el Dios de Jesucristo, un Dios que escucha el clamor de las víctimas,

⁵⁵⁴ De esa manera, las víctimas y sobrevivientes dejarán de identificarse como tales, a saber, con su pasado y con su presente. La *víctima*, si bien en un primer momento es fundamental reconocerse como tal, sin embargo conlleva a una autopercepción de persona dañada, limitada en sus recursos e incompetente para dirigir su propia vida, lo cual podría posibilitar a la persona una interpretación de sus problemas como consecuencia del abuso en lugar de ser dificultades de la vida susceptibles de ser superadas. El *sobreviviente*, por otro lado, puede implicar una autopercepción definida por la lógica del abuso, lo cual continúa siendo una perspectiva estrecha en cuanto a las propias alternativas vitales. Es por ello que, desde los planteamientos del neuropsiquiatra y psicoterapeuta chileno Jorge Barudy, las víctimas y los sobrevivientes deben transitar a una tercera etapa en que es posible celebrar la vida como *vivientes*, los cuales recuperan la sensación de control sobre la propia vida y la posibilidad de desarrollarla en forma constructiva y satisfactoria. Las personas logran independizarse del abuso y puede dar sentido a su vida en concordancia con sus propias opciones. Reconocerse como *viviente*, en términos teológicos, es reconocerse en el *Viviente*, en el Venidero, en que la persona queda abierta al futuro de su nueva marcha de vida. Cf. Llanos y Sinclair, «Terapia de reparación...», 54.

sufre con ellas, que las libera de los abusos y restaura tanto los vínculos relacionales como el daño irreparable de los cuerpos.

Finalmente, la *resiliencia* como concepto teológico, nutrido por el horizonte de la promesa, amplía su comprensión desde el *eschaton*. Si la resiliencia es posibilidad de experimentar la resurrección del Crucificado en las propias vidas de las víctimas y sobrevivientes, entonces también es un concepto *anticipatorio* de la *restauración de todas las cosas* y la *nueva creación* que trae el *Futuro de Cristo (parusía)*. Los sobrevivientes de abusos sexuales, como espirituales, de conciencia y de poder, no sólo se sobreponen y resignifican su sufrimiento corporal, psicológico y emocional de la agresión recibida, sino también vuelven a vivir con esperanza en un futuro nuevo y reparador, en que la venida escatológica de Dios restaure aquel daño irreparable del pasado. Sólo la acción escatológica de Dios puede restaurar aquel daño del pasado que, en la historia, las víctimas han sufrido y los sobrevivientes han resignificado por la resiliencia para seguir caminando con la frente en alto, puesto que Dios mismo ha anticipado un cambio sociológico (por el compromiso cristiano) y óntico (por la fidelidad de Dios a su promesa) para toda la creación⁵⁵⁵. Por ende, el acto de *resiliar* es, *mutatis mutandis*, una anticipación de la *restauración de todas las cosas*, del daño de las víctimas y sobrevivientes cometido a nivel personal y comunitario, y de la *nueva creación*, de una nueva vida gozosa y plena, que ha surgido por la transformación de la vida que ha sido humillada, abusada y torturada. Si se construyen narrativas teológicas de prevención de abusos y promoción de ambientes sanos/sanadores, cuyo enfoque sea escatológico, entonces las mismas han de abordar la *restauración de todas las cosas* y la *nueva creación* como promesas que se han anticipado en el proceso dinámico de la resiliencia, como también en el acompañamiento psico-espiritual y en los diversos procesos terapéuticos

⁵⁵⁵ Una idea similar se encuentra en Johann Baptist Metz, «¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?», en *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, trad. por José Manuel Lozano Gotor (Maliaño: Sal Terrae, 2007), 96: «En medio de los procesos de ilustración y secularización, el cristianismo intenta formular en forma de recuerdo peligroso la pregunta –implícita en la fe en la resurrección de los muertos y en el juicio final– por la justicia para quienes sufren injustamente, para las víctimas y los vencidos no desagraviados de la historia. Considera el recuerdo del sufrimiento pasado una categoría de la redención del ser humano. Pues allí donde los sufrimientos pasados desaparecen en el abismo de una evolución anónima, también nosotros nos lanzamos, en último término, sobre las olas de dicha evolución como seres desprovistos de la condición de sujeto, como juego superficial. Cuando no se da tal recuerdo, entonces acontece –ora dulcemente, ora de forma dramática– la muerte del ser humano y el desmantelamiento de su historia, de los que aquí no estamos ocupando. Sin dicha rememoración, el futuro se vuelve, en cualquier caso, más y más incierto. De ahí que el cristianismo plantee una y otra vez a la conciencia pública esta pregunta por la redención del sufrimiento irrevocablemente padecido –por mor de la salvación de los vivos y de su sentido para la justicia y la liberación».

de reparación, y que se cumplirán en el *eschaton*, con la venida futura de Cristo y la instauración del Reino de Dios.

4. Consideraciones finales

Para terminar este capítulo final, el influjo de la noción *Futuro de Cristo* en la teología cristiana impacta con la orientación escatológica hacia el futuro, tanto en el modo de hacer teología como en el acercamiento teológico de la realidad. En este caso, el quehacer teológico se concibe desde una comunidad eclesial y en diálogo constante con el mundo contemporáneo, cuyos discursos teológicos siempre serán provisionales y relativizados en vistas al cumplimiento escatológico de la promesa.

Ciertamente, la forma de abordar el influjo de la mencionada noción tiene algunos límites ya mencionados al centrarse en los aspectos que *Teología de la Esperanza* y los escritos circundantes a ella ofrecen, a saber, una comprensión escatológica de la Iglesia desde un contexto diferente (epocal, geográfico, confesional, etcétera), que amerita una mayor claridad respecto a la relación entre misión cristiana y ética social. También, siguiendo el límite anterior, carece de una profundización de la vida terrena de Jesús, con el fin de explicitar el modo en que Moltmann concibe el *seguimiento creador* de manera concreta. Y, en referencia al límite que tenga el intento de apropiación, no sólo es complejo abordar la crisis de abusos de la Iglesia católica chilena en toda su hondura, sino también la falta de referencias bibliográficas teológicas que elaboren, incluyan o, al menos, reconozcan una participación de la escatología en la labor que ha tenido la teología cristiana en facilitar u obstaculizar una cultura de abusos y encubrimientos. En el espacio de una presente tesis, simplemente era posible esclarecer, a modo de esbozos, la posibilidad de una dimensión escatológica de la prevención de abusos y promoción de ambientes sanos/sanadores, y de manera concreta presentar un aporte concreto de la significación teológica para el concepto *resiliencia*, el cual tiene una relación directa y explícita con la esperanza. Un concepto interdisciplinario como el que se ha usado exige, de una u otra manera, lineamientos prácticos. En este caso, una significación teológica del concepto *resiliencia* hubiera aportado también a lineamientos no sólo terapéuticos para el acompañamiento de creyentes, situados en una comunidad eclesial, sino también lineamientos para la praxis cristiana, en que las mismas comunidades eclesiales pudiesen trabajar la *resiliencia* como aspecto fundamental de una fe en medio de la crisis. Incluso, queda abierta la posibilidad de elaborar una teología cristiana, en perspectiva histórico-

escatológica, que esté determinada por conceptos, discursos teóricos y lineamientos prácticos para una prevención de abusos y promoción de ambientes sanos/sanadores.

Con todo, el esclarecimiento primario de la participación de una perspectiva escatológica en la crisis de abusos y la significación teológica del concepto *resiliencia* a modo de propuesta, a partir de la influencia metódica y teórico-práctica de la noción moltmanniana *Futuro de Cristo*, es una forma de impulsar la imaginación escatológica de la esperanza para la teología cristiana. Ahora bien, hay que considerar que Moltmann siempre habla de *teología cristiana* y no de *teologías cristianas* en esta etapa seminal de su pensamiento, lo cual adquiere un aspecto favorable y, a la vez, criticable al momento de afirmar que la noción *Futuro de Cristo* sea un *horizonte hermenéutico*. Por un lado, aporta universalmente dicho horizonte a cualquier teología cristiana, lo cual muestra una consolidación de la escatología como el horizonte de esperanza de la fe cristiana desde el siglo XX. *El cristianismo es escatología*, afirma el tubingüés en las primeras páginas de *Teología de la Esperanza*, en que el contenido nuclear de la escatología cristiana es el *futuro de Cristo crucificado-resucitado* como futuro de la humanidad y del mundo, situando al *futuro* como el *auténtico problema teológico* para el tubingüés. En ese sentido, la noción trae como desafío la inclusión de la expectación de la parusía, en cuanto *Futuro de Cristo*, en los discursos teológicos, sus perspectivas y metodologías, convirtiendo dicha expectación en el horizonte hermenéutico para toda teología cristiana. Pero, por otro lado, resulta dificultoso pensar en una pluralidad de teologías donde un mismo horizonte hermenéutico sea aplicable con los mismos parámetros entregados por la teología escatológica temprana de Moltmann. Dicha noción parte con la pre-condición teológica de la promesa, el *apocalipsis del futuro prometido*, lo cual significaría una integración –al menos suficiente– del canon bíblico de la promesa en cada enfoque de las diversas teologías. ¿Es posible integrar, tan a fondo, la noción *Futuro de Cristo*? A mi parecer, no es posible completamente debido a que cada enfoque y perspectiva responde a una problemática actual que el teólogo o teóloga percibe e intenta abordar desde su *Sitz im Leben*. Sin embargo, es posible no sólo un reconocimiento de una orientación escatológica hacia el futuro, sino también una integración somera, pero decidora, de esta orientación al momento de hacer teología. La producción de C. Mendoza-Álvarez, pese a no considerar explícitamente a Moltmann, es un ejemplo de la aplicación actualizada de una orientación escatológica hacia el futuro en la teología cristiana, en términos similares al tubingüés.

Finalmente, el ejercicio de apropiación realizado en el presente capítulo merece una mención de la vigencia que la noción *Futuro de Cristo* (*Zukunft Christi*) otorga a la obra *Teología de la Esperanza*. En efecto, el influjo de dicha noción a la teología, aún en el acercamiento a las problemáticas actuales –como la crisis de abusos, la prevención de estos y la promoción de ambientes sanos/sanadores–, mantiene viva aquella *esperanza que surge de la promesa* y, a su vez, permite comprender el *Futuro de Cristo* una *línea directriz* para la transformación del mundo no-redimido, recordando constantemente que «donde el futuro se vuelve desesperanzador, el presente se vuelve despiadado»⁵⁵⁶. La expectación de la parusía, que florece de la noción *Futuro de Cristo*, recuerda que donde aún exista esperanza en un futuro nuevo, se anhela una transformación socio-política y óptica por la venida de Dios al mundo; los pobres, oprimidos, silenciados y abusados tendrán su lugar y reparación; los muertos, las víctimas y sobrevivientes reconciliarán su pasado sufriente y vivirán nuevamente como resucitados; y el mundo en que vivimos hoy todas las criaturas encuentren su descanso sabático después de la explotación mundial de todos los recursos y medios ambientes. Sólo donde aún exista esa esperanza en ese futuro nuevo, entonces el presente se vuelve bondadoso y aún tiene posibilidades de transformación de un mundo no-redimido.

⁵⁵⁶ Cf. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power...*, 61. 60-61. G. Müller-Fahrenholz, desde su perspectiva, reconoce la vigencia de la obra *Teología de la Esperanza* en estos términos: «Should we therefore draw the conclusion that Moltmann's book on hope is out of date and therefore obsolete? On the contrary, precisely because it seems to be out of date, because it runs contrary to what seems to be the mood and spirit of our era, the demand and the provocation of this 'programmatic writing' for church and theology, for politics and society, remain in force undiminished. To mention just a few points: what Moltmann has described as 'Babylonian exile' in terms of the churches in Germany, i.e. their social marginalization, their niche existence in the private cult of inwardness or their neutralization in the cult of co-humanity, but also their conceptual and practical helplessness in the face of an ever more heedless disorder in the world economy, all this has increased further by comparison with the 1960s. We are aware today, in a way which could not yet have been foreseen in the 1960s, of the urgent need to fight for the future of history. That is particularly true of the ecological danger to the planet. Moreover the great hopes of the decades of development have given place to an almost paralysing sobering up. Today the doom of great regions of the earth seems sealed. What once was called the 'Third World' has meanwhile become the 'underworld' of the rich world. The world is dividing into the 'winners', whose number is getting smaller and smaller, and the 'losers', who are becoming ever more numerous».

CONCLUSIONES

En el transcurso de la presente tesis, se ha pretendido responder a la pregunta metódica planteada en la introducción, a saber, *¿Qué relevancia teológica otorga la noción Futuro de Cristo, presente en la obra Teología de la Esperanza de Jürgen Moltmann, a la teología cristiana?*, mediante el desarrollo exhaustivo y sistemático de los objetivos planteados, cuya consecución se ha desplegado desde tres breves preguntas: el *qué* u objeto de estudio, el *por qué* o motivo por el cual se sustenta el contenido del objeto de estudio y el *para qué* o la finalidad que posee el objeto de estudio. En el espíritu de las investigaciones de Moltmann, esta tesis no pretende finalizar la indagación de la relevancia teológica que pueda otorgar la noción *Futuro de Cristo (Zukunft Christi)* en la teología cristiana. Al contrario, se ha ofrecido una contribución para comprender el trasfondo de las preocupaciones teológicas del tubingüés y, con ello, evaluar su vigencia para la teología cristiana, mediante un somero acercamiento teológico a la crisis de abusos de la Iglesia Católica chilena.

De acuerdo a lo visto en los tres capítulos, es posible afirmar que la relevancia de la noción *Futuro de Cristo*, en cuanto *horizonte hermenéutico*, es ser garante de una orientación escatológica hacia el futuro en la teología cristiana, en la medida que dicha orientación se determina por el horizonte de la promesa que encamina a la humanidad y al mundo hacia el futuro venidero de Dios. Dicha noción remite a la expectación de la parusía, cuyo enfoque otorgado por Moltmann sitúa la *venida futura de Cristo* como contenido nuclear de la esperanza cristiana, la cual impulsa no sólo a una transformación del mundo no-redimido, desde la praxis cristiana y en diálogo con la sociedad, sino también otorga pistas para un modo de hacer teología desde la orientación escatológica hacia el futuro. En los capítulos anteriores, se ha ofrecido un estudio que ha desarrollado esta afirmación planteada y, al final de cada uno, se ha otorgado una síntesis de lo expuesto, como también algunas consideraciones finales en el caso del capítulo final. Por ende, remito al lector o lectora de la presente tesis a estos cierres más amplios para comprender la argumentación de esta afirmación. Serán repasados brevemente aquí para ofrecer un esquema de la investigación.

En el *capítulo I*, se ha enunciado el contenido del *Futuro de Cristo* como noción central para la teología escatológica temprana de Moltmann, la cual remite a la resurrección del Crucificado en tanto que es su fundamento cristológico. Ello sitúa al

objeto de estudio como un concepto que otorga una perspectiva histórico-escatológica al Misterio Pascual, en la medida que la resurrección del Crucificado es garantía y vigencia de las promesas veterotestamentarias de justicia, de vida y del Reino de Dios. En efecto, la identidad dialéctica de Jesús, posible por la muerte en cruz y la resurrección como justificación de Dios, no encuentra su síntesis superadora sino en la parusía, la *venida futura* de Cristo, otorgándole un camino e, incluso, una meta a Jesús incluso después de la resurrección en el marco de un horizonte de promesa. Él mismo no sería considerado como el *Eternizado* en la experiencia de los discípulos y discípulas, sino más bien como el *Venidero*, el que vive y, a su vez, el que ha de venir. Incluso el acontecimiento de la cruz, leído escatológicamente, determina el modo en que la Iglesia acoge la misión del Resucitado: no con un *entusiasmo de cumplimiento* dado en el presente, sino más bien con una espera apocalíptica hacia un futuro nuevo, que no desoye los sufrimientos del pasado ni del presente. A su vez, ha sido imprescindible entrar en el significado de la noción *Futuro de Cristo*, traducción alemana de M. Lutero al vocablo griego *parusía*, y su diferencia conceptual determinada por dos vocablos latinos: *futurum*, como aquello que ha de ser y dejará de ser en el pasado, y *adventus*, como lo que ha de venir y determina tanto el pasado como el presente. Dicha distinción ha sido fundamental en el transcurso de la presente tesis, puesto que la comprensión teológica de varias afirmaciones de Moltmann, en su *Teología de la Esperanza*, se determinan por el método de la *anticipación* y no de la *extrapolación*. Más aún, a mi juicio, se manifiesta una subordinación del *futurum* respecto al *adventus* –y, en ese sentido, de la *extrapolación* respecto a la *anticipación*–, en que el segundo relativiza y conduce las planificaciones y proyecciones desde el advenimiento de Dios. Con ello, se consolida no sólo la terminología principal de Moltmann en vista al enfoque de la presente tesis, sino también el escenario central que ocupa la noción *Futuro de Cristo* dentro de las ideas planteadas en la primera obra magna. No es sólo la cruz y la resurrección lo central en los postulados del tubingués, sino que esta interpretación dialéctica es complementada y orientada por su síntesis superadora, la parusía.

En el *capítulo II*, se ha desarrollado el horizonte de promesa de la noción *Futuro de Cristo* como trasfondo teológico en contraste con la *epifanía del eterno presente*, a partir de la argumentación presentada por el ejercicio teológico-especulativo de Moltmann. Se ha reconocido que dicho trasfondo es una pre-condición teológica, la cual sustenta el contenido de la noción *Futuro de Cristo* enunciada como promesa de la justicia, de la vida y del Reino de Dios en el capítulo I. Comprender la *parusía* como

promesa significa que su contenido tiene una condición teológica previa, basada en la experiencia histórica del pueblo de Israel sobre la promesa realizada por YHVH. Pero, a su vez, Moltmann identifica la *epifanía del eterno presente* como una precondition teológica ilegítima a dicha experiencia histórica, que determina la imagen de Dios como un ser eterno, inmutable, uno, que santifica los lugares y eterniza el tiempo con su aparición. Ciertamente, dicha imagen de Dios determina la imagen del ser humano a partir de categorías similares. Esta precondition tiene su fundamento en la filosofía helénica, cuyo arquetipo del anti-historicismo griego del ser se encuentra en el pensamiento de Parménides, y las religiones epifánicas del Mediterráneo, del Norte de África y del Medio Oriente. La importancia que le otorga al tubingués es que su influencia ha persistido hasta la teología cristiana (tomando como ejemplos a K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg), y la crítica histórica moderna, en que tanto la revelación judeocristiana como la comprensión de la historia se sustentan en categorías ontológicas a-históricas.

En vista de ello, a modo de *contraste*, se sistematiza la propuesta moltmanniana que se sustenta en el *apocalipsis del futuro prometido*, pre-condición teológica legítima de la noción *Futuro de Cristo*. Se identificaron tres ideas fundamentales que actúan como el trasfondo teológico de dicha noción: la revelación de Dios como *promesa de un futuro venidero* y no como aparición de lo eterno; la experiencia de la realidad como *historia* y no como el eterno retorno; y la resurrección de Cristo como *promesa de su futuro oculto e inconcluso* (el *Venidero*), posible por una relación de vigencia y renovación de los dos Testamentos bíblicos, y no como la manifestación de lo eterno en su persona (el *Eternizado*). Tales ideas coligen en la idea del futuro como un modo de *ser de Dios* o, dicho de otro modo, de acción de Dios en la historia, la cual permite señalar algunos *murmillos ontológicos* en la primera obra magna de Moltmann. Con ello, no sólo se esclarece el trasfondo teológico de la noción *Futuro de Cristo*, a partir de la pre-condición teológica del *apocalipsis del futuro prometido*, en que su contenido promisorio adquiere una relevancia fundamental para la comprensión de la *parusía*. También, desde el ejercicio teológico-especulativo, se asientan las bases de una teología cristiana con una perspectiva histórico-escatológica, a partir de la consideración central de la *parusía* como *el futuro prometido y anticipado* en la historia por la resurrección de Cristo crucificado. No es sólo la noción *Futuro de Cristo*, en cuanto noción que denota a la *parusía*, la que orienta escatológicamente a la teología cristiana desde sus fundamentos, sino que es también la vigencia y renovación de las promesas veterotestamentarias lo que nutre a la teología cristiana en dicha orientación escatológica hacia el futuro.

Finalmente, en el *capítulo III*, se ha justificado el influjo de la noción *Futuro de Cristo* como horizonte hermenéutico –de carácter histórico-escatológico– para la teología cristiana, con un acercamiento teológico a la crisis de abusos en la Iglesia Católica chilena, en cuanto que es un intento de apropiación de la perspectiva moltmanniana. Al determinar el calificativo *horizonte hermenéutico* de la noción *Futuro de Cristo* como la esperanza que brota del futuro prometido e impulsa a una comprensión teórico-práctica del creyente, no sólo se deriva la *impronta metódica* de Moltmann en su primera obra magna, sino también algunas claves metódicas esclarecidas por medio de los principios metodológicos identificados por R. Bauckham. Estos principios –una *publicidad* de la teología, una *apertura estructural al diálogo* y una *doxología*–, vistos desde el *Futuro de Cristo (parusía)*, exigen a la teología cristiana los siguientes desafíos: (a) una introducción a las expectativas de todas las realidades del mundo y una construcción de narrativas teológicas, basadas en la imaginación escatológica, en diálogo crítico con las *esperanzas pequeñas*; (b) una capacidad de movimiento y cambios prácticos de los conceptos teológicos que posibiliten la integración crítica de nuevos conceptos de otras disciplinas científicas y de experiencias sapienciales diversas a la esfera teológica, como también su relativización y orientación escatológicas al cumplimiento de la promesa; y (c) un método que promueva el goce de Dios en el acto de *teologar* del teólogo o teóloga, motivándolo a vivir cotidianamente de acuerdo a su reflexión especulativa, y a participar activamente de alegrías y sufrimientos de tanto la Iglesia como del mundo.

A su vez, desde la propuesta moltmanniana, se vislumbró el modo en que el *Futuro de Cristo (parusía)* determina la comprensión de la misión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna e industrial, no desde los papeles sociales que esta impone a la Iglesia, sino desde un proceso histórico del apostolado (*misión*), abierto por la resurrección del Crucificado y orientado por su *futuro*. Ello conlleva a determinar una clase de Iglesia inquieta permanentemente, que no se acomoda en la experiencia presente de la sociedad, sino que –por la misión– entra en la contradicción entre la experiencia de la realidad presente y la esperanza surgida por el futuro prometido, en búsqueda de la transformación del mundo no-redimido. En ese sentido, la *praxis cristiana* de la Iglesia consiste, según Moltmann, en la *anticipación* de la venida futura de Dios y su Reino, manifestada por la proclamación misionera que recapitula la ética cristiana desde el apostolado, por la congregación de la comunidad cristiana como nuevo pueblo de Dios, y por la obediencia productiva dentro de la historia de la sociedad, cuya condición del creyente es ser extranjero en el presente. Del mismo modo, una teología cristiana con

perspectiva histórico-escatológica se sitúa dentro de este tipo de Iglesia, la cual se enfoca en el futuro prometido como *auténtico problema teológico*.

En vista de lo anterior, como un intento de apropiación de la perspectiva moltmanniana que brota de la noción *Futuro de Cristo*, se realizó un acercamiento teológico somero a la crisis de abusos de la Iglesia Católica chilena. En primer lugar, se reconoce una participación relevante y apremiante de la perspectiva escatológica en la dimensión teológica del abuso, en la medida que ofrece una mirada crítica del aquietamiento eclesial –cuyo sustento teológico es el *entusiasmo de cumplimiento* y, en última instancia, la *epifanía del eterno presente*– frente a las exigencias de reconocimiento y corresponsabilidad de la Iglesia por los abusos de distinta índole. A partir de los planteamientos de Moltmann, es posible afirmar que una Iglesia marcada por la cultura de abuso y encubrimiento es rotundamente contraria a la esperanza en el *Futuro de Cristo* crucificado-resucitado, propia de la Iglesia y su misión. Del mismo modo, una teología cristiana marcada por dicha cultura no puede realizar alguna aportación disciplinaria ni narrativas teológicas que prevengan el abuso y promuevan ambientes sanos/sanadores. En segundo lugar, de acuerdo a lo dicho anteriormente, se propuso una significación teológica del concepto *resiliencia* desde el enfoque de la esperanza cristiana en términos moltmannianos. Después de una breve presentación del concepto y su relación con una esperanza realista (S. Vanistendael), al igual que un acercamiento teológico de la *resiliencia* visto desde las fosas clandestinas (C. Mendoza-Álvarez), se dieron pistas de una fundamentación teológica de la *resiliencia*, vista desde una cristología en perspectiva escatológica, en que se reconoce el acto de *resiliar* como una acción *teológica* en el acontecimiento del Misterio Pascual de Cristo. Jesús crucificado-resucitado ha sido la víctima por excelencia y entra en el proceso de resiliencia con la resurrección, acompañando en la historia a todos quienes han sido víctimas y sobrevivientes de los abusos dentro de la Iglesia (como también a víctimas/sobrevivientes de otras experiencias atroces), convirtiéndose para ellos en una esperanza que, pese al pasado lacerante y al presente incierto, abre un futuro de una nueva marcha de vida. Además, dicha esperanza se ubica en un horizonte de promesa, marcado por la *restauración de todas las cosas* y la *nueva creación*, en que el daño irreparable cometido a las víctimas –en su presente desesperanzador– y sobrevivientes –en su pasado lacerante– ha de ser reparado por la fidelidad de Dios en el *eschaton*.

De todo lo dicho, la noción *Futuro de Cristo* como garante de la orientación escatológica hacia el futuro para la teología cristiana se consolida en tres aspectos que se

proceden de la argumentación de la presente tesis. En primer lugar, se reconoce la centralidad de la expectación de la *parusía* para la esperanza cristiana, en la medida que no es simplemente uno de los *novísimos*, ni tampoco uno de los símbolos del credo que remiten a un futuro que aún no ha sido. Más bien –desde la propuesta moltmanniana– se convierte en un *horizonte hermenéutico* determinante para la comprensión de la teología cristiana. Incluso su centralidad entra en el núcleo de la fe cristiana, el Misterio Pascual de Cristo, en que la dialéctica entre la cruz y la resurrección tienen su directriz y dinamicidad con la *parusía*. Con ello, los conceptos y discursos teológicos, incluso los más fundamentales de la fe cristiana, adquieren no sólo una provisionalidad escatológica que los relativiza y orienta hacia el futuro prometido, sino también posicionan metódicamente a la escatología cristiana como área fundamental para toda la teología.

En segundo lugar, dicha noción permite una valoración nueva del *futuro* desde una perspectiva judeocristiana, que permita redescubrir las posibilidades y expectativas no sólo dentro de la Iglesia, sino también en otras esferas del mundo, como en las disciplinas científicas, los movimientos sociales, la sapiencialidad de los pueblos originarios, etcétera. Ciertamente, la lectura escatológica de Moltmann relativiza y orienta dichas posibilidades y expectativas hacia el futuro prometido del Reino de Dios, pero, como se ha visto en la presente tesis, ello no quita la riqueza y particularidades de las mismas, sino que las enriquece en un diálogo crítico marcado por la provisionalidad escatológica. Pero también, al valorar nuevamente el *futuro*, permite una desabsolutización del presente o *presentismo* de la historia, que influye incluso en las comprensiones teológicas de la fe cristiana, cuyo origen –según el tubingüés– se encuentra en la *epifanía del eterno presente*. Si la noción *Futuro de Cristo* es un *horizonte hermenéutico* para la teología cristiana, entonces la valoración del *futuro* implica una mirada crítica tanto a los conceptos y discursos teológicos marcados por categorías ontológicas a-históricas, como también a las pretensiones de aquietamiento eclesial en la praxis cristiana, a tal punto de ponerlas en jaque frente a las posibilidades y expectativas abiertas por la promesa divina. En la presente tesis, ello se ha visto tanto en el modo de comprender la revelación judeocristiana y el acontecimiento de la resurrección de Cristo crucificado, como en la sustracción de las categorías escatológicas y la minusvaloración de la corporalidad personal, social y creatural en medio de una Iglesia Católica chilena marcada por la cultura de abuso y encubrimiento.

Finalmente, redescubrir la noción *Futuro de Cristo* en la teología temprana de Moltmann permite, por un lado, una lectura atenta de la obra *Teología de la Esperanza*,

en que el foco de atención no es simplemente la resurrección de Cristo –como algunos comentaristas han querido enfatizar–, sino también *su* futuro, la parusía, que determina decisivamente el modo de comprender la argumentación en la primera obra magna. Por otro lado, en concordancia con lo anterior, permite descubrir la influencia del contenido de *Teología de la Esperanza* para los escritos posteriores del tubingüés –sobre todo en esta orientación escatológica hacia el futuro que otorga la esperanza cristiana– y los numerosos estudios sobre el pensamiento de Moltmann, vislumbrando tanto la vigencia teológica de una obra incluso hasta hoy, como también la relevancia del espíritu de la esperanza en tiempos críticos. A mi parecer, una relectura de *Teología de la Esperanza* – desde la noción mencionada– en el siglo XXI, época marcada por diversas crisis que acongojan al ser humano contemporáneo (tales como la crisis socio-ambiental, crisis nacionales e internacionales, crisis sobre la identidad, etcétera), permite una mirada crítica, pero esperanzadora del presente hacia el futuro. Sin un futuro, es imposible esperar y mucho menos actuar con prospectiva. Pero con un futuro que adviene, el *Futuro de Cristo*, la humanidad, su historia y el mundo entero no quedan a la deriva de la resignación, la desesperación e, incluso, de la aniquilación, sino que son orientados hacia la restauración de todas las cosas, la resurrección de los muertos y la nueva creación. Es un futuro que motiva a la imaginación teológica y es una esperanza que impulsa a la transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía principal

1.1. Bibliografía de Jürgen Moltmann

Señalo la bibliografía de Jürgen Moltmann utilizada para esta tesis, que comprende su primera obra magna y otros escritos circundantes a ella, compuestos por varios estudios de los años 1960 y principios del 1970 sobre la temática de la tesis. Pero también se indican otras obras de Moltmann, muy posteriores a los años indicados, que complementan, profundizan y corrigen aspectos de su pensamiento teológico temprano. Se presenta principalmente la traducción española de la bibliografía selecta, pero también se señala el original en alemán de la obra principal de la presente tesis y unos pocos artículos. Además, se indica la versión inglesa de algunos escritos del tubingués, los cuales no tienen traducción al español.

- Moltmann, Jürgen. *A broad place. An autobiography*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- . «Die Zukunft Christi. Kommt Jesus Wieder?». *Radius 1* (1966): 6-13.
- . *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Traducción de Víctor Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1987.
- . «Dios y la resurrección». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 67-83. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*. 2.^a ed. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1993.
- . *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. 3.^a ed. Traducción de Severiano Tavalero Tovar. Salamanca: Sígueme, 2009.
- . «El fin de la historia». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 387-418. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «El futuro, nuevo paradigma de la trascendencia». En *El futuro de la creación*. Traducción de Jesús Rey Marcos. 11-29. Salamanca: Sígueme, 1979.

- . *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Traducción de José Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1973.
- . «Esperanza y planificación». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 419-448. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «Exégesis y escatología de la historia». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 101-156. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . *Experiences in Theology. Ways and Forms of christian theology*. Traducción de Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- . *Experiencias de Dios*. Traducción de Faustino Martínez Goñi. Salamanca: Sígueme, 1983.
- . «Hacia una comprensión de la Iglesia en medio de la sociedad moderna». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 353-386. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 215-244. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*. Traducción de John Bowden. London: SCM Press, 1991.
- . «Introducción a la “Teología de la esperanza”». En *El experimento esperanza. Introducciones*. Traducción de Santiago Vidal García y Rafael Velasco Beteta. Salamanca: Sígueme, 1976.
- . «Justificación y nueva creación». En *El futuro de la creación*. Traducción de Jesús Rey Marcos. 183-207. Salamanca: Sígueme, 1979.
- . «La categoría “novum” en la teología cristiana». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 287-311. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «La función de la historia en la ética social cristiana». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 247-286. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una ecclesiólogía mesiánica*. Traducción de Emilio Saura. Salamanca: Sígueme, 1977.

- ». «La predicación como problema de exégesis». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 191-214. Salamanca: Sígueme, 1971.
- ». «La reconciliación en la libertad». En *Conversión al futuro*. Traducción de Carlos de la Sierra. 131-139. Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974.
- ». «La revelación divina y el problema de su verdad». En *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Traducción de Ricardo Blanco Unzue. 31-65. Salamanca: Sígueme, 1971.
- ». *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2004.
- ». «Métodos de la escatología». En *El futuro de la creación*. Traducción de Jesús Rey Marcos. 61-69. Salamanca: Sígueme, 1979.
- ». «Orientaciones de la escatología». En *El futuro de la creación*. Traducción de Jesús Rey Marcos. 31-59. Salamanca: Sígueme, 1979.
- ». «Pascua: La Resurrección del Cristo crucificado». En *Conversión al futuro*. Traducción de Carlos de la Sierra. 97-107. Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974.
- ». «Richtungen der Eschatologie». *Verkündigung und Forschung* 2 (1966): 100-124.
- ». «Reflexión personal sobre la última década». En *Conversión al futuro*. Traducción de Carlos de la Sierra. 17-26. Barcelona-Madrid: Fontanella-Maroya, 1974.
- ». «Respuesta a la crítica de “Teología de la Esperanza”». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. 183-220. Salamanca: Sígueme, 1972.
- ». *Teología de la Esperanza*. 7.^a ed. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Salamanca: Sígueme, 2006.
- ». *The Living God and the Fullness of Life*. Traducción de Margaret Kohl. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2015.
- ». *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- ». «Theology as Eschatology». En *The Future of Hope: Theology as Eschatology*. Edición de Frederick Herzog. 1-50. New York: Herder and Herder, 1970.

1.2. Bibliografía sobre la teología de Jürgen Moltmann

En este apartado, presento los libros, artículos y tesis sobre la teología de Moltmann que han sido leídos y utilizados para la confección de esta tesis, en función de esclarecer los planteamientos del autor, como también que explicitar los nudos problemáticos del pensamiento de la época de *Teología de la Esperanza*.

Andersen, Wilhelm. «Spes quaerens intellectum». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. 171-176. Salamanca: Sígueme, 1972.

Bauckham, Richard. «Jürgen Moltmann». En *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*. 3.^a ed. Edición de David F. Ford y Rachel Muers. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Bauckham, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*. Londres: T&T Clark, 1995.

Berkhof, Hendrikus. «Sobre el método de la escatología». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. 147-159. Salamanca: Sígueme, 1972.

Berkhof, Hendrikus. «Teología de la esperanza». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. 161-163. Salamanca: Sígueme, 1972.

Coombe, Cameron. «The Role of Scripture in the Theology of Jürgen Moltmann». Tesis doctoral. University of Otago, 2019. <https://ourarchive.otago.ac.nz/handle/10523/9987>

David Kramer, Eugene John. «Biblische Hoffnungsbilder und ihre ethischen Auswirkungen in der Eschatologie des späten Jürgen Moltmann». Tesis de magister. Evangelische Hochschule TABOR, 2016. <https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/year/2017/docId/1094>

Fernández García, Bonifacio. «Cristo de Esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann». Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.

Geyer, Hans-Georg. «Acotaciones a la “Teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1972.

Hinz, Christoph. «“Fuego y nube en el éxodo”. Anotaciones crítico-subsidiarias a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann». En *Discusión sobre teología de la*

- esperanza*. Traducción de José María Mauleón. 103-140. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Law, Jeremy Thomson. «The Future of Jesus Christ: A constructive analysis of the development of the eschatological structure of Jürgen Moltmann's theology: 1964-1996». Tesis doctoral. Universidad of Oxford, 1998.
- Marsch, Wolf-Dieter. «Para introducir: ¿A dónde? Hacia más allá de las alternativas». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Traducción de José María Mauleón. 9-20. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Meeks, M. Douglas. Prefacio a *Jürgen Moltmann and the work of hope: the future of Christian theology*, ix-xii. Edición de M. Douglas Meeks. Lanham, MA: Lexington Books-Fortress Academic, 2018.
- Morse, Christopher. *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*. Philadelphia, PA: Fortress, 1979.
- Munteanu, Daniel. *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitri Stăniloae*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2003.
- Müller-Fahrenholz, Geiko. *The Kingdom and the Power. The theology of Jürgen Moltmann*. Traducción de John Bowden. Londres: SCM Press, 2000.
- Sicouly, Pablo Carlos. *Schöpfung und Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*. Paderborn: Bonifatius Verlag, 2007.
- Smolik, Josef. «Teología de la esperanza». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Edición de Wolf-Dieter Marsch. Traducción de José María Mauleón. 177-178. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Taranzano, Adrián Jorge. *El futuro trinitario de la promesa. En diálogo con la escatología de J. Moltmann*. Salamanca: Secretario Trinitario, 2016.

2. Bibliografía complementaria

Indico una lista de bibliografía complementaria que aporta a la construcción de la tesis, ya sea comentando el pensamiento de Moltmann desde una valoración crítica, ya sea como fuente bibliográfica relevante para el desarrollo argumentativo de la temática de la presente tesis.

- Aguirre, Rafael. «La mirada de Jesús sobre el poder». *Teología y Vida* 55, n.º 1 (2014): 83-104.
- Augé, Marc. *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?*. Traducción de Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.
- Barrionuevo Durán, Camilo. *Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2021.
- Barth, Karl. *Carta a los Romanos*. Con la introducción de Manuel Gesteira Garza. Traducción de Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: BAC, 1998.
- Bauman, Zygmunt. «La utopía en la época de la incertidumbre». En *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Traducción de Carmen Corral Santos. 133-155. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets, 2017.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. 3.ª ed. Madrid: Alianza, 2008.
- Bloch, Ernst. *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*. Traducción de José Antonio Gimbernat. Madrid: Trotta, 2019.
- . *El Principio Esperanza*. Vol. 1. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2007.
- . *El Principio Esperanza*. Vol. 2. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2006.
- . *El Principio Esperanza*. Vol. 3. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2007.
- Bloch, Ernst, Emil L. Fackenheim, Jürgen Moltmann y Walter Capps. «Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima?». En *El Futuro de la Esperanza*. Traducción de Luis Bittini y Ángel García Fluixá. 127-134. Salamanca: Sígueme, 1972.

- Bultmann, Rudolf. «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament». En *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Vol. III. 1-34. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- . *Geschichte und eschatology*. 2.^a ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- . «La teología liberal y el reciente movimiento teológico». En *Creer y comprender*. Vol. I. 6.^a ed. Traducción de D. Eloy Requena. 7-26. Madrid: Studium, 1974.
- . «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?». En *Creer y comprender*. Vol. I. 6.^a ed. Traducción de D. Eloy Requena. 27-37. Madrid: Studium, 1974.
- Comisión Pastoral de Obispos de la Conferencia Episcopal de Chile. *Sistematización. Discernimiento eclesial 2019. Informe de resultados*. Santiago de Chile: La Revista Católica-Conferencia Episcopal de Chile, 2021.
- Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église. *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020. Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église*. 2017. <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Rapport-5-octobre-2021-Les-violences-sexuelles-dans-l-Eglise-catholique-France-1950-2020.pdf>
- Concilio Ecuménico Vaticano II. *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), Constitución dogmática sobre la Iglesia. En *AAS* 57 (1965), 5-75.
- Conferencia Episcopal de Chile. *Cuidado y Esperanza. Líneas Guía de la Conferencia Episcopal de Chile para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad*. Santiago de Chile: CECH, 2015.
- Consejo Nacional de Prevención de Abusos y Acompañamiento a Víctimas. *Hacia caminos de reparación. Orientaciones para autoridades eclesíásticas*. Santiago de Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 2021.
- Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Traducción de Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Costadoat, Jorge. «El grito de Jesús, solidario con las víctimas». En *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica*. Edición de Carolina del Río M. 73-93. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2020.
- De la Maza, Luis Mariano. Prólogo a *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*, 13-21. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011.

- Diels, Hermann. *Parmenides. Lehrgedicht*. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1897.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Traducción de Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé Editores, 2001.
- . *Patterns in Comparative Religion*. Traducción de Rosemary Sheed. London: Sheed and Ward, 1958.
- Faggioli, Massimo. «The Catholic Sexual Abuse Crisis as a Theological Crisis: Emerging Issues». *Theological Studies* 80, n.º 3 (2019): 572-589.
- Faggioli, Massimo y Mary Catherine O'Reilly-Gindhart. «A new wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018-2020». *Theological Studies* 82, n.º 1 (2021): 156-185.
- Fernández, Samuel. *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.* 5.ª ed. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
- . «Líneas y acentuaciones en la formación teológica que son funcionales al abuso, a nivel antropológico, eclesiológico, pastoral y de espiritualidad». Clase virtual realizada en el *Diplomado en Prevención de Abusos y Promoción de Ambientes Sanos en Contextos Eclesiales*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 10 de octubre de 2021. <https://youtu.be/1-RKe3vpJ2k>.
- . «Reconocer las señales de alarma del abuso de conciencia». Manuscrito inédito, 29 de junio de 2022. Archivo PDF.
- . «Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting». *Gregorianum* 102, n.º 3 (2021): 557-574.
- Gadamer, Hans-Georg. «Sobre el círculo de la comprensión (1959)». En *Verdad y Método II*. 7.ª ed. Traducción de Manuel Olasagasti. 63-70. Salamanca: Sígueme, 1992.
- . *Verdad y Método*. 12.ª ed. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 18.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Crear y Saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma S.A., 1994.

- Henrici, Peter. «Promesa escatológica y futuro humano». *Concilium* 80, n.º 3 (1980): 211-219.
- Hölscher, Lucian. *El descubrimiento del futuro*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2014.
- Hurtubia, Verónica y Álvaro Sepúlveda. «Resiliencia. Fortaleciendo los factores de protección y amortiguando los efectos de los factores de riesgo». Clase virtual realizada en el *Diplomado en Prevención de Abusos y Promoción de Ambientes Sanos en Contextos Eclesiales*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 05 de enero de 2022. <https://youtu.be/ACIJ4Km7xc>
- Inzulza, Mario. «The Parousia: A suitable Symbol for a Renewed Eschatological, Cosmic Narrative». Tesis doctoral. Universidad Boston College, 2018. <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir%3A108262/datastream/PDF/view>
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Dulce María Granja Castro y Peter Storandt. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- . *Crítica de la razón pura*. 9.º ed. Traducción de Pedro Ribas. Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara: Buenos Aires-México, D.F., 1978.
- . «El fin de todas las cosas». En *Filosofía de la Historia. Qué es la ilustración*. Traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. 137-149. La Plata: Terramar, 2004.
- Kasper, Walter. «Futuro desde la fe». En *Dios, creador y consumidor*. Edición de George Augustin y Klaus Krämer. Traducción de José Manuel Lozano y Gotor Perona. 551-576. Cantabria: Sal Terrae, 2021.
- Käsemann, Ernst. «La justicia de Dios en Pablo». En *Ensayos Exegéticos*. Traducción de Ramón Fernández. 263-277. Salamanca: Sígueme, 1977.
- . «Pablo y el precatolicismo». En *Ensayos Exegéticos*. Traducción de Ramón Fernández. 279-295. Salamanca: Sígueme, 1977.
- . «Problemas neotestamentarios actuales». En *Ensayos Exegéticos*. Traducción de Ramón Fernández. 135-157. Salamanca: Sígueme, 1977.
- . «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva». En *Ensayos Exegéticos*. Traducción de Ramón Fernández. 217-246. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Küng, Hans. *¿Tiene salvación la Iglesia?*. Traducción de José Manuel Lozano-Gotor (Madrid: Trotta, 2013).

- La Santa Sede. «Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile». Última modificación el 31 de mayo de 2018. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html
- Lara, Emilio. «Candente informe: ONU alerta caída anticipada de esfuerzos para contener catástrofe climática». *Fundación Forecos*. Publicado el 09 de agosto de 2021. <https://forecos.cl/2021/08/candente-informe-onu-alerta-caida-anticipada-de-esfuerzos-para-contener-catastrofe-climatica/>
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Traducción de Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Llanos, María Teresa y Caroline Sinclair. «Terapia de reparación en víctimas de abuso sexual. Aspectos fundamentales». *PSYKHE* 10, n.º 2 (2001): 53-60.
- Maag, Victor. «Malkût Jhwh». En *Supplements to Vetus Testamentum*. Vol. 7. Edición de G. W. Anderson et al. 129-153. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Manciaux, Michael. «La resiliencia: ¿mito o realidad?». En *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Edición de Michael Manciaux. 13-14. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Manciaux, Michael, Stefan Vanistendael, Jacques Lecomte y Boris Cyrulnik. «La resiliencia: estado de la cuestión». En *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Edición de Michael Manciaux 17-27. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Martínez Bernal, María Josefina. «Capítulo III. Creando climas de buen trato». En *Salud Escolar*. Edición de María Sylvia Campos Serrano. 45-60. Santiago de Chile: UC, 2013.
- Martínez Díez, Felicísimo. «Lo teológico de la esperanza cristiana. ¿Qué esperanza presenta el cristianismo hoy?». En *Dar razón de la esperanza hoy. XXI Semana de Estudios de Teología Pastoral*. 13-54. Estella: Instituto Superior de Pastoral – Verbo Divino, 2010.
- McDermott, John. «Historia universal e historia de salvación». En *Diccionario de Teología Fundamental*. 3.ª ed. Edición de René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot. Traducción de A. Ortiz, E. Requena y J. M.ª Martínez Manero. 569-583. Madrid: San Pablo, 1992.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020.

- Metz, Johann Baptist. «¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?». En *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Traducción de José Manuel Lozano Gotor. 87-98. Maliaño: Sal Terrae, 2007.
- Molteni, Agostino. «Pensamiento de Cristo e idealismo griego: para una relectura de Laberthonnière». *Veritas* 35 (2016): 187-215.
- Noemi, Juan. «El futuro como don de la libertad». En *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*. 39-51. Santiago de Chile: Paulinas, 1990.
- . *El mundo, creación y promesa de Dios*. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.
- . *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*. Santiago de Chile: UC, 2005.
- . «Historia y libertad». En *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*. 73-102. Santiago de Chile: Paulinas, 1990.
- Oepke, Albrecht. «παρουσία, πάρεμι». En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. V, *Ε-ΙΙα*. Edición de Gerhard Friedrich Kittel y Geoffrey W. Bromiley. 858-871. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1967.
- Pannenberg, Wolfhart. *Basic Questions in Theology*. Vol. 1. Traducción de George H. Kehm. Philadelphia: Fortress, 1970.
- . Epílogo a la segunda edición de *La revelación como historia*, de Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens y Trutz Rendtorff. 169-188. Traducción de Antonio Caparrós. Salamanca: Sígueme, 1977.
- . Introducción a *La revelación como historia*, de Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens y Trutz Rendtorff. 11-27. Traducción de Antonio Caparrós. Salamanca: Sígueme, 1977.
- . *Teología Sistemática*. Vol. 2. Traducción de Gilberto Canal Marcos. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- . *Teología Sistemática*. Vol. 3. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2007.
- . «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación». En *La revelación como historia*. Traducción de Antonio Caparrós. 117-146. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Parra Carrasco, Fredy. *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*. Con un prólogo de Luis Mariano de la Maza. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011.
- Pax, Wolfgang Elpidius. *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ: ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*. Munich: Karl Zink, 1955.

- Pena Búa, Pilar. «La revelación según Jürgen Moltmann *versus* K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg». *Diálogo Ecu­ménico* 33, n.º 105 (1998): 7-33.
- Pérez, Rosa Mateu, Mónica García Renedo, José Manuel Gil Beltrán y Antonio Caballer Miedes. «¿Qué es la resiliencia? Hacia un modelo integrador». *Fòrum de recerca* 15 (2010): 232-247.
- Picht, George. *Die Erfahrung der Geschichte*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1958.
- Pokorny, Petr. «Teología de la esperanza. Descubrimiento del futuro en la teología». En *Discusión sobre teología de la esperanza*. Traducción de José María Mauleón. 141-146. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Pons Garcés, Sergio. «Materia y utopía. El ser humano como posibilidad en Ernst Bloch». Tesis de magister. Universidad Zaragoza, 2012.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2007.
- , «El cristianismo y el “hombre nuevo”. Fe, cristianismo y utopías de futuro intramundanas». En *Escritos de Teología*. Vol. V. 2.ª ed. Traducción de Jesús Aguirre. 147-165. Madrid: Cristiandad, 2003.
- , «Historia del mundo e historia de la salvación». En *Escritos de Teología*. Vol. V. 2.ª ed. Traducción de Jesús Aguirre. 109-126. Madrid: Cristiandad, 2003.
- , «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas». En *Escritos de Teología*. Vol. IV. 4.ª ed. Traducción de J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual y E. Lator. 373-399. Madrid: Cristiandad, 2002.
- , «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre». En *Escritos de Teología*, vol. VI. 2.ª ed. Traducción de Jesús Aguirre. 71-80. Madrid: Cristiandad, 2007.
- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. *Final Report. Volume 16. Religious institutions. Book 2*. Commonwealth of Australia, 2017. https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_volume_16_religious_institutions_book_2.pdf
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación. Escatología*. Sapientia Fidei 16. 2.ª ed. Madrid: BAC, 2000.
- Schickendantz, Carlos. «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos». *Teología y Vida* 60, n.º 1 (2019): 9-40.
- Schillebeckx, Edward. «Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología». *Concilium* 41 (1969): 43-58.

- . *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*. Traducción de J. M. Díaz. Madrid: Cristiandad, 1980.
- . «Reflexiones teológicas sobre la “contestación” y la crisis actual del sacerdote». En *La misión de la Iglesia*. Traducción de Alfonso Ortiz García. 465-521. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «The Magisterium and Ideology». En *Authority in the Church and the Schillebeeckx Case*. Edición de Leonard Swidler y Piet F. Fransen. 5-17. New York: Crossroad, 1982.
- Schleiermacher, Friedrich. *La fe cristiana. Expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*. Traducción de Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Silva, Sergio. «Por qué se preocupa la teología del futuro». *Teología y Vida* 23 (1982): 5-9.
- . «Romano Guardini, un teólogo espiritual». En *Grandes Teólogos del Siglo XX*. 173-197. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.
- . *Teología Fundamental. Apuntes de Clase, 2005*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.
- Scholem, Gershom. «La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala». En *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 4.^a ed. Traducción de José Luis Barbero. 11-45. Madrid: Trotta, 2018.
- Schulte, Hannelis. *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*. Beiträge zur evangelischen Theologie 13. Munich: Kaiser, 1949.
- Schütz, Paul. *Parusia. Hoffnung und Prophetie*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1960.
- Tamayo-Acosta, Juan José. «Horizonte utópico: principio-esperanza y rehabilitación teológica de la utopía». En *Nuevo Paradigma Teológico*. 2.^a ed. 139-153. Madrid: Trotta, 2004.
- Theis, Amandine. «La resiliencia en la literatura científica». En *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Edición de Michael Manciaux. 45-59. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Thomas, Günter. *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das «Leben in der zukünftigen Welt»*. Neukirchen-Vluyn: Vanderhoeck & Ruprecht Verlag, 2009.

- Vanistendael, Stefan. «La resiliencia: Desde una inspiración hacia cambios prácticos». Conferencia realizada en el 2º Congreso Internacional de los Trastornos del Comportamiento en Niños y Adolescentes, Madrid, 11 y 12 de noviembre de 2005. <https://docer.com.ar/doc/nss1x88>
- . *Resiliencia y espiritualidad. El realismo de la fe*. Ginebra: BICE, 2003.
- Villegas, Beltrán. «Rudolf Bultmann». En *Grandes Teólogos del Siglo XX*. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*. 7.ª ed. Edición de Luis Alonso Schökel. Traducción de Victorino Martín Sánchez. Salamanca: Sígueme, 1969.
- . *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. 3.ª ed. Edición de Luis Alonso Schökel. Traducción de Fernando Carlos Vevia Romero. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Vorgrimler, Herbert. *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980.
- Waissbluth, Mario. «Orígenes y evolución del Estallido Social en Chile». Manuscrito inédito, última modificación el 31 de enero de 2020. Archivo de PDF. https://www.mariowaissbluth.com/descargas/mario_waissbluth_el_estallido_social_en_chile_v1_feb1.pdf
- Wright, Nicholas Thomas. *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía y Ana y Beatriz Millán Risco. Estella: Verbo Divino, 2008.