

FUNDAMENTACION Y CREDIBILIDAD DE LA REVELACION EN JÜRGEN MOLTSMANN

I. INTRODUCCIÓN: PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO MOLTMANNIANO

1. *La tradición reformada*

Representa en Moltmann una referencia fundamental que influirá decisivamente en el modo de exponer su pensamiento, poniendo de manifiesto, como afirma Aranguren, que las religiones no sólo se distinguen entre sí objetivamente, sino que también el lado subjetivo, a saber, la estructura psíquico estructural de aquellos que las profesan permite su diversidad¹.

Moltmann pretende recuperar la tradición histórico escatológica de la Biblia y aunque su manera de proceder pueda parecer original y nueva, que también lo es, se integra en la más genuina tradición reformada. Ya desde sus primeros trabajos de investigación su interés se decantará por la llamada «izquierda reformada», por aquellos teólogos federales y pensadores que representan un esfuerzo por salir del

¹ Cf. J. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1980) 29s.

encasillamiento de la escolástica aristotélica de la ortodoxia calvinista, interesados en la historia del mundo que, a través de sus sistemas de alianzas y cálculos sobre la historia de la salvación, hacen surgir una conciencia histórica dinámica y progresiva ya dentro de nuestra edad moderna².

De la doctrina calvinista a Moltmann le interesa la escatología incluida en la doctrina de la *Perseverantia sanctorum*. En su obra *Predestinación y perseverancia*³, que es la preparación de *Teología de la esperanza*⁴, trata el autor de solucionar la problemática que se plantea ante la experiencia actual de la historia como continuo suceder; y el problema del existencialismo y del idealismo en la comprensión de la fe que desemboca en una pérdida de la escatología y de la historia⁵. Moltmann se acerca a la doctrina calvinista de la perseverancia para hallar apertura y horizonte a través del carácter histórico escatológico que tal doctrina presenta: a) la certeza de la esperanza se basa únicamente en la fidelidad de Dios que promete y cumple su palabra. La revelación es así palabra de promesa y ésta tiene como garantía la fidelidad de Dios. La fe es, por tanto, confianza en las promesas de Dios y, por ello, b) la fe cristiana es esperanza porque la esperanza es la que acoge la fidelidad histórica de Dios y confiere así certeza y constancia a la fe. La perseverancia no puede ser comprendida, por tanto, en términos de *habitus* sobrenaturales, sino en términos histórico escatológicos de alianza, vocación y justificación.

² J. Moltmann, 'Prädestination und Heilsgeschichte bei Moysen Amyraut. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 4. Folge, 65 (1953/54) 270-303 (extracto de su tesis sin publicar); Id., *Christoph Pezel und der Calvinismus in Bremen* (Bremen 1958); Id., 'Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68 (1957) 295-318; Id., 'Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Coccejus und Theodor Undereyck', *Evangelische Theologie* 19 (1959) 343-361; Id., 'Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der Symbolisch-prophetischen des Johannes Coccejus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71 (1960) 110-129.

³ J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre 'de perseverantia sanctorum'* (Neukirchen 1961).

⁴ J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 5 ed. (Salamanca 1989). (Citado en adelante TE).

⁵ Cf. B. Fernández García, *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann* (Salamanca 1988), 20s.

A partir de aquí Moltmann hará hincapié en la dimensión escatológica que posee toda la revelación cristiana como abierta al futuro en virtud de la promesa que ha sido revalidada en la resurrección de Cristo: porque Cristo tiene todavía futuro lo tienen también la historia y el mundo. Se unen, pues, historia y escatología a través de las promesas de Dios en contra de una visión epifánica del mundo y, concretamente, en contra de la versión trascendentalista de la escatología que, sin romper con el modo griego de pensar, llevó a cabo la deshistorización de la escatología consiguiendo que las dimensiones escatológicas no triunfasen en la dogmática⁶.

Desde esta perspectiva Moltmann ofrecerá una doctrina de la revelación partiendo del horizonte de la promesa, desde el ángulo escatológico. El cristianismo es contemplado en su totalidad como escatología porque la fe cristiana tiene su fundamento en la resurrección de Cristo crucificado dilatándose hacia las promesas del futuro universal de Cristo. La teología es, pues, escatología, su tema es el futuro de Cristo porque su discurso versa acerca del recuerdo de Cristo en el *modus* de la esperanza en su futuro⁷ y, partiendo de este acontecimiento de promesa, llegará a una reflexión propia y nueva sobre la historia y los hombres caracterizada por la movilidad, por la *inadaequatio rei et intellectus* respecto a la realidad dada y presente⁸, y posibilidades futura de toda la realidad. Moltmann modifica la fórmula de san Anselmo «la fe que busca la inteligencia» por la «Esperanza que busca entender». Si san Agustín afirmó «creo para entender» (*credo, ut intelligam verbum dei*), Moltmann dirá «espero para entender». Si en la Edad Media la teología se definía como «fe docta», Moltmann la definirá como «docta esperanza»⁹.

⁶ Cf. TE 49.

⁷ En su obra *El Dios crucificado* Moltmann nos habla de la cruz del Crucificado y se fija es en las esperanzas en el *modus* de recuerdo de su muerte. En este sentido, afirma Moltmann, que la teología de la cruz es el reverso de la teología de la esperanza. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología* (Salamanca 1975) 98-114.

⁸ Cf. TE 114; 132.

⁹ '*Spes quaerens intellectum* es el punto de arranque de la escatología; y donde ésta se logra, aquélla se convierte en *docta spes*'. *Ibid.*, 44.

2. Diálogo con Ernst Bloch

Fuera ya de la tradición reformada Moltmann conoce bien el pensamiento de Hegel y de Marx y se siente fundamentalmente inspirado por E. Bloch¹⁰. La influencia del filósofo marxista condiciona su pensamiento durante doce años y culmina con la publicación de su obra *Teología de la esperanza* (1964). Posteriormente Moltmann se acercará a la Escuela de Francfort cuyo peso se deja sentir en su cristología¹¹. Sin embargo, este acercamiento a la filosofía francfortiana no conlleva el abandono de la filosofía de Bloch, sino que la dialéctica negativa es usada contra la positivación de la salvación (función desideologizadora) y, al mismo tiempo, todo es concentrado en la proyección hacia el futuro teniendo como base la utopía de Bloch¹².

El interés de Moltmann por Bloch se concentra en su defensa de un concepto escatológico de la historia; en ésta, todo tiende inevitablemente hacia un punto final, el todo de la realidad camina procesual y fragmentariamente hacia un fin, hacia un *esjaton* futuro pleno para el hombre y para la historia¹³. En Bloch todavía nos movemos en lo oculto, la materia y la historia como latencia y potencia y el hombre ser en posibilidad. El «aún-no» y la «posibilidad», categorías fundamentales de la ontología blonchiana, están en la base de la teología de la esperanza: si todo está todavía vacío de ser y lleno de posibilidades la esperanza tiene sentido, la posibilidad es superior a la realidad y el mundo es el país de ilimita-

¹⁰ Cf. J. Moltmann, 'Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum Prinzip Hoffnung von Ernst Bloch', *Kirche in der Zeit* 15 (1960) 291-295; Moltmann-Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch* (Salamanca 1980); J. Moltmann, 'El principio esperanza y teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch' (apéndice introducido en la tercera edición de *Teología de la esperanza* en 1965), cf. TE 437-466.

¹¹ Acerca de la influencia de la Escuela de Francfort en el pensamiento de Moltmann, cf. J. M.ª Mardones, *Teología e ideología. Confrontación de la Teología política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt* (Bilbao 1979).

¹² Cf. A. González Montes, 'Las aporías de la teología crítica', *Salm* 29 (1982) 430. (Recensión del libro de J. M.ª Mardones, cit.).

¹³ 'El hombre es aquello que tiene todavía mucho ante sí (...) lo verdaderamente propio no se ha realizado aún ni en el hombre ni en el mundo, se halla en espera, en el temor a perderse, en la esperanza de lograrse'. E. Bloch, *Principio esperanza I* (Madrid 1977) 240.

das posibilidades¹⁴. El sistema blonchiano le proporciona a Moltmann, por tanto, apertura y horizonte y le procura argumentos en contra de la teología existencial porque si el mundo es un *laboratorium possibilis salutis*, como afirma Bloch y Moltmann asiente, entonces no es una creación acabada sino un proceso creativo abierto que no permite que el presente sea sancionable; la historia es una historia abierta en la que se pueden realizar y esperar cosas nuevas.

II. LA REVELACIÓN COMO PROMESA Y LA HISTORIA ABIERTA AL FUTURO DE DIOS

Como ya hemos afirmado el pensamiento moltmanniano se centra en la escatología y, por ello, en las promesas divinas de aquellas realidades que dan sentido a la historia e iluminan la vida presente relativizando todos sus resultados a la luz de la promesa del futuro. Que Dios se manifieste en su revelación como promesa y que la fe sea confianza en su promesa que no puede dejar de cumplir, lleva a Moltmann a afirmar que no es posible presenciar como realidad inmutable la realidad divina; porque aguardamos el futuro de la promesa que sólo es anticipada en el tiempo, en acontecimientos históricos de revelación siempre abiertos en espera de la consumación definitiva.

Moltmann se desmarca así de la teología natural, acorde con el «Dios de Parménides» y en contra del «Dios bíblico», que después de la Ilustración se ha entregado a un «milenario filosófico» que, secularizando los motivos centrales de la escatología cristiana y negando toda revelación sobrenatural¹⁵, confía a la razón dar solución a la problemática histórica cambiando la salvación sobrenatural por la salvación intrahistórica. Se pierde así el carácter escatológico, la diferencia entre existencia y esencia, entre conciencia y ser¹⁶, condiciones indispensables para que exista historia, es decir, un campo abierto lleno de múltiples posibilidades y, por tanto, no acabado. La teología natural, entiende Moltmann,

¹⁴ Cf. J. Moltmann, *Experimento esperanza* (Salamanca 1977) 38-39. [Citado en adelante EE].

¹⁵ Cf. TE 340s.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 344.

interpreta que la verdad de Dios se corresponde con la realidad existente estableciendo coexistencias y afirmando que se puede dar ya en el hoy la experiencia de dicha verdad.

En este modo de proceder sitúa Moltmann a K. Barth, a R. Bultmann y a W. Pannenberg. La característica común a todos ellos es la falta de consideración de la revelación como promesa, de lo que se sigue la pérdida de la temporalidad en la revelación divina, que en Moltmann significa el rechazo de la peculiaridad de la revelación judeo-cristiana en favor de un modelo de revelación griego; sin prestar atención al desarrollo del Antiguo Testamento y a la dimensión apocalíptica cristiana primitiva¹⁷. La aceptación de este pensamiento foráneo se traduce en Barth en una presencialización del instante eterno, en cuanto «teología de la subjetividad trascendental de Dios»¹⁸, en la conciencia del creyente; en Bultmann, en cuanto «teología de la subjetividad trascendental del hombre»¹⁹, la conciencia del hombre se convierte en lugar de manifestación de Dios; y en Pannenberg a través de la «historia como revelación indirecta de Dios por sí mismo»²⁰ se descubre la esencia de Dios, siguiendo a Hegel, «en el haber sido de la historia»; y se contempla a Dios, como ocurría en la cosmoteología griega, «indirectamente en lo que es». Se asumen, afirma Moltmann, los presupuestos que introducen las pruebas de la existencia de Dios y la verificación se lleva a cabo contando con la realidad, con la existencia; o bien, con la revelación del nombre de Dios.

Sin embargo, la revelación en el horizonte de la promesa sólo puede expresarse con referencia a y en polémica con

¹⁷ 'La escatología paulina, al igual que la del apocalipsis y de todo el cristianismo primitivo, está arrastrada por la cuestión de si Dios es Dios y cuándo lo será plenamente. La cuestión de Dios está planteada aquí sobre la base de la experiencia histórica y en conceptos temporales para la cuestión de su venida. Es la cuestión de si el Dios de Jesucristo es el Dios y Señor de todos los hombres y cuándo lo será totalmente. El fundamento de la pregunta es la historia del mundo tal y como es tratada en los símbolos escatológicos del juicio universal y de la nueva creación del mundo'. Moltmann acepta la tesis de Käsemann que afirma que la apocalíptica es la madre de la teología cristiana, cf. J. Moltmann, *Conversión al futuro* (Madrid 1974) 200.

¹⁸ Cf. TE 63s.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 74s.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 98s.

la concreta experiencia del mundo y de la existencia humana que el hombre hace; no tolera que la experiencia humana del mundo se convierta en una cerrada imagen cósmica de la divinidad, sino que mantiene abierta la experiencia del mundo hecha en la historia²¹. Pero nótese que Moltmann no se opone a una explicación del conocimiento de Dios en relación con el hombre y el mundo²², sino sólo contra la fijación de la realidad del mundo y hombre en un cosmos clausurado de orden inmutable. Así en la *Teología de la esperanza* Moltmann interpreta los lazos entre conocimiento de Dios y experiencia del hombre respecto al mundo y a sí mismo en sentido opuesto:

«Será preciso invertir las pruebas de Dios, y demostrar, no a Dios a base de la existencia humana, sino ésta a base de aquél, realizando esto además en una permanente polémica con otras afirmaciones de verdad y otras mostraciones de sentido. En este aspecto la labor de la 'teología natural' pertenece, no a los *praeambula fidei*, sino a la *fides quaerens intellectum*»²³.

Moltmann introduce la esperanza en el proceso de transformación del mundo en conformidad con la promesa, de modo que el movimiento dialéctico inherente al ser humano y al mundo, en virtud de la revelación de Dios en la promesa (a saber, identificado como lo que es y a la vez diferenciado como lo que será²⁴), no incurre en una pérdida de la esperanza, sino que, como gusta acentuar a Moltmann, hace referencia a la relación cambiante entre experiencia existencial y experiencia mundana. Relación que, en último término, apunta críticamente contra toda «teología de la subjetividad trascendental».

Por consiguiente, el paso de la revelación de Dios como promesa a la experiencia del mundo como historia sería el hilo conductor del programa de Moltmann, desplegado en *Teología de la esperanza*. Si hacemos balance diremos que la

²¹ Cf. *Ibid.*, 114.

²² 'Es misión de la teología exponer el conocimiento de Dios basándolo en una correlación entre comprensión del mundo y comprensión de sí mismo'. *Ibid.*, 84.

²³ *Ibid.*, 117.

²⁴ Cf. *Ibid.*

revelación entendida como promesa supone contradicción con la realidad empírica actual; no pretende arrojar luz sobre la realidad existente, sino sobre la que vendrá; no aspira a brindar una imagen mental de la realidad existente, sino a conducir a esta última al cambio prometido y esperado; la promesa no se encuentra a la zaga de la realidad, sino que es ella la que abre y muestra el camino, de modo que la realidad se convierte en un proceso histórico. Moltmann recupera a *Dios y a la historia* frente a los derivados neokantianos en teología; entiende que la Biblia define a Dios por su palabra de promesa y, por ello, desde una historia abierta en donde los acontecimientos nunca son fijados, sino proyectos hacia futuras posibilidades. La historia se convierte así en clave de la revelación de Dios en cuanto que la entera creación aguarda la verdad de Dios en sí mismo.

Moltmann advierte todo este desarrollo en la historia del Antiguo Testamento calificada como historia de promesa de Dios con el pueblo de Israel, y también en el Nuevo Testamento que se funda en la historia de Jesucristo, que es historia de promesa y, por tanto, tendrá un carácter escatológico. De ello nos ocuparemos en los próximos epígrafes.

III. REVELACIÓN E HISTORIA

1. *Revelación e historia en el Antiguo Testamento*

Moltmann lleva a cabo la comprensión de la promesa a través del A.T. señalando como característica principal y común a todo el A.T. su historia de promesa. La primera conclusión a la que llega el autor es que el Dios bíblico «se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa»²⁵. Esta peculiaridad de la religión de Israel la convierte en religión de la esperanza en el cumplimiento de la promesa divina, mientras que las religiones del entorno son de naturaleza epifánica²⁶. La revelación de Dios en el A.T. se encuentra en la palabra de promesa que fundamenta una esperanza y abre una historia llena de futuro. Teniendo sus raíces en el pasado, en el acontecimiento del éxodo, el A.T. no entendió este

²⁵ Cf. *Ibid.*, 52.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 126.

hecho como un acontecimiento originario y mítico que vincula al hombre con el pasado, sino como hecho histórico que se trasciende a sí mismo; el pasado encarna la promesa del futuro²⁷.

El conocimiento de Dios a través de su revelación consiste en Moltmann en un saber anticipador acerca del futuro de Dios, consiste en un conocer la fidelidad de Dios teniendo como base las esperanzas que sus promesas suscitan²⁸. Por eso la historia y el conocimiento de Dios en ella son contemplados en relación al horizonte de la promesa: a Dios se le conoce en la fidelidad histórica de sus promesas, porque en la medida en que muestra históricamente su fidelidad se revela a sí mismo; el nombre de Dios es un nombre de promesa que manifiesta su misterio personal en la medida en que manifiesta su misterio de promesa, porque la promesa nos comunica quién será. Por tanto, el conocimiento de Dios en Moltmann no tiene asidero en nada que haya sido consumado, sólo se sustenta en la confianza de la fidelidad prometida de Dios.

Por medio de la promesa Moltmann convierte la historia en *el lugar donde acontece la revelación*, pero en cuanto ésta es calificada por la promesa no cierra las posibilidades de la historia, sino que las abre a la revelación futura de Dios²⁹. Adviértase que la trascendencia de Dios en Moltmann queda completamente a salvo, porque la historia es recuperada desde el futuro de Dios; por tanto, no hay identificación con el acontecer histórico, sino únicamente anticipación.

El paso interpretativo que conlleva entender la promesa como promesa escatológica, oponiéndose a la mundanización de la revelación de Dios en el acaecer histórico y salvaguardando la trascendencia de Dios, lo atribuye Moltmann a la reflexión profética. Y la última etapa del camino, la apertura escatológica de la esperanza histórica de Israel hacia una cosmología y ontología escatológica, la lleva a término la apocalíptica³⁰. Es, por consiguiente, en el horizonte de expectación y tensión hacia adelante, que nace de las promesas de Dios y de su fidelidad a las mismas, donde Israel interpreta

27 Cf. *Ibid.*, 130.

28 Cf. *Ibid.*, 155.

29 Cf. *Ibid.*, 139.

30 Cf. *Ibid.*, 168s.

su historia como proceso abierto, y es este horizonte el único que Moltmann admite para captar y conocer la acción divina.

2. *Revelación como promesa y conocimiento de Dios*

En Moltmann, atendiendo a lo ya expuesto, la esperanza en la promesa apunta a su cumplimiento: si la revelación es promesa de Dios, Dios será fiel a su palabra; es la fidelidad de Dios lo que está en juego³¹. Aún así, Moltmann hace hincapié en el hecho de que el esquema promesa-cumplimiento está abierto a la novedad y a la sorpresa³². La flexibilidad de este esquema se apoya en el carácter de plusvalía de la promesa y de su permanente exceso por encima de la persona, exceso que a su vez se apoya «en el carácter inexhaustible del Dios de la promesa; éste no se agota con ninguna realidad histórica, sino que sólo 'se aquieta' en una realidad que esté en total concordancia con él»³³. Por consiguiente, el autor y el contenido de las promesas son lo mismo; lo que se espera es el futuro de *Dios mismo* de modo que cualquier realización histórica no es más que una anticipación de ese futuro que aguardamos.

Sin embargo, la elaboración sistemática de la teología bíblica, que Moltmann desarrolla basándose en los estudios de G. von Rad, presenta dificultades en su interpretación. Estas dificultades se hacen patentes en el debate que se produce entre la concepción fenomenológica de la revelación en el Antiguo Testamento llevada a cabo por R. Rendtorff³⁴, a la que Moltmann se suma, y la interpretación que propone W. Zimmerli³⁵. La problemática suscitada por este último tiene como objeción que si la historia actúa como salvaguarda de la identidad divina, ya que en la medida en que Dios muestra su

31 Cf. *Ibid.*, 53.

32 Cf. *Ibid.*, 135; EE 47.

33 TE 137; cf. EE 48; G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1980) 479-480.

34 Cf. R. Rendtorff, 'Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel', en: W. Pannenberg (ed.), *La revelación como historia* (Salamanca 1977) 29-54.

35 Cf. W. Zimmerli, 'Gottes Offenbarung', en: *Gesammelt Aufsätze* (Theologische Bücherei 19; Munich 1963) y 'Offenbarung im Alten Testament', *EvTh* 22 (1962) 15-31.

fidelidad a las promesas se revela a sí mismo; eso significa que es la esperanza puesta en la acción siempre posible de Dios en la historia la que empuja la reflexión teológica. Pero este conocimiento no es un conocimiento *a posteriori*, sino que el continuo avance de la revelación a través de la acción divina en la historia, no se identifica con las dimensiones temporales de lo histórico; tan sólo se anticipa a ellas, habida cuenta que la revelación tiene naturaleza escatológica³⁶. Ya dada la inmensa capacidad de Dios para actuar en la historia que nos permite conocer su verdad en un reconocer de promesa a cumplimiento, es decir, comprender a través de la tensión que su actuar provoca, ¿se puede hablar de la identidad de Dios consigo mismo?

Adentrándonos un poco más en el problema, atendemos a la concepción de la revelación del nombre de Yahwéh a los padres de Israel que Rendtorff propone y que Moltmann incorpora. Rendtorff entiende la revelación del nombre de modo que Dios se da a conocer como el ya conocido en la historia salvífica del pasado, es decir, anterior a la realidad histórica anunciada por la promesa. Atendiendo a esto Yahwéh «no sería el nombre propio que revela el misterio del yo, sino un predicado de Dios, obtenido a base de la experiencia de la historia, y significa 'el Poderoso'. El objeto de conocimiento no es el nombre, sino la exigencia de poder contenido en el mismo»³⁷.

La propuesta de Zimmerli es rechazada por Moltmann al ver en ella un concepto personalista de revelación en cuanto que la expresión «yo soy Yahwéh» supone, según Moltmann, un conocimiento directo de Dios porque el «yo» de Yahwéh aparece como sujeto³⁸. Sin embargo, como hace notar Hinz³⁹, la revelación veterotestamentaria y, análogamente también la neotestamentaria, tiene una estructura apoyada en tres elementos que mantienen relaciones mutuas

³⁶ «El conocimiento de Dios es (...) un saber anticipador acerca del futuro de Dios, un conocer la fidelidad de Dios, apoyado en las esperanzas a que sus promesas han dado vida». TE 155.

³⁷ *Ibid.*, 151.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 147-150.

³⁹ Cf. C. Hinz, 'Fuego y nube en el éxodo. Acoaciones crítico-subsidiarias a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann' en: W.-D. March-J. Moltmann (eds.), *Discusión sobre la teología de la esperanza* (Salamanca 1972) 110-116.

y conexas: la autorrevelación de Dios («yo soy Yahwéh») que conlleva la alianza, el castigo y celo de Dios y la promesa de gracia, se vincula al hombre a través de la escucha, de la invitación a la conversión y de la esperanza en el futuro; y, al mismo tiempo, esa autorrevelación se vincula con el acontecer histórico pasado, presente y futuro. Es esta interrelación (autorrevelación de Dios-escucha y respuesta humana-acontecer mundano) la que nos permite afirmar que también la experiencia de la historia sólo nos descubre su significado a través de la palabra personal de la revelación de Dios como sujeto del acontecer.

Así la afirmación moltmanniana, que antes apuntábamos, acerca de que la historia actúa como salvaguarda a la identidad divina como medio de su revelación, es acertada. Pero la revelación de Dios en la historia de Israel también sirve a la alianza, momento decisivo de la historia de la revelación, en donde Yahwéh muestra su poder y su fidelidad pero también sus condiciones y exigencias impuestas a Israel, de cuyo cumplimiento dependen la bendición o el perdón. De modo que la fidelidad no está vinculada únicamente a las realizaciones históricas de poder, como quiere Moltmann, sino que se establece una continuidad histórico salvífica vinculada al nombre de Yahwéh: Israel reconoce que está comprometido en una existencia dialogada; desde ahora está situado en un contexto de llamada y respuesta en el cual la misericordia de Dios se mostrará a través de su fidelidad que siempre perdona el pecado del pueblo. Así, tal como Moltmann afirma, a Dios se le reconoce «en el acto histórico de su fidelidad»⁴⁰ allí donde se revela como idéntico consigo mismo, unidad referida ciertamente a la historia de Israel.

Sin embargo, en Moltmann la acentuación que se lleva a cabo del carácter revelador de la historia, como ya advertimos, no conlleva identificar la acción divina con un poder inmanente en la misma. Si así fuera no se entendería la crítica que el teólogo reformado hace a la propuesta del llamado Círculo de Heidelberg a cuya cabeza se encuentra W. Pannenberg y cuya síntesis se puede encontrar en el libro *Revelación como historia*⁴¹.

⁴⁰ TE 152.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 98-108.

3. Revelación e historia en el Nuevo Testamento

La escatología cristiana, compendio de toda la teología, se funda en la historia de Jesucristo y esta historia tiene un carácter escatológico. Su realidad y su verdad no se muestran ni desde la idea general de Dios propia de la metafísica griega ni desde una manera general de entender al ser humano en la historia. Por el contrario, el acceso al misterio de Jesús ha de ser buscado en el acceso de Jesús a todos los hombres, que «tiene necesariamente como presupuesto el A.T., con la ley y la promesa»⁴². Esta necesidad la expresa Moltmann en dos principios:

- a) Quien resucitó a Jesús de entre los muertos fue Yahvé (...) el Dios de la promesa. Quien es el Dios que se revela por Jesús y en Jesús, es algo que se deduce exclusivamente de su diferencia e identidad respecto al Dios del Antiguo Testamento. b) *Jesús era judío*. Quién es Jesús y qué ser de hombre se revela a través de él, es algo que se deduce de su conflicto con la ley y la promesa del Antiguo Testamento⁴³.

Para Moltmann la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento no se caracteriza por la antítesis de ley y evangelio⁴⁴, sino por la conexión de las promesas veterotestamentarias con el evangelio neotestamentario, el cual no puede ser interpretado según el esquema promesa y cumplimiento. La originalidad de la promesa neotestamentaria es que se hace inclusiva y universal porque ya no está limitada por la ley y la elección de Israel, recibe su fuerza de la gracia, y no de la ley y tiene validez no sólo para Israel sino también para los gentiles. La ley es anulada en Moltmann en cuanto condición de validez y en cuanto limitación del ámbito de validez de las promesas de Yahvé⁴⁵. Pero el evangelio sigue siendo

⁴² *Ibid.*, 184.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Esta forma de entender no ha sido aceptada por Barth ni tampoco en el s. XVI por Lutero. En Barth hay continuidad en la relación pero no es una relación de paridad, sino de triunfo del evangelio; en Lutero la relación es de exclusión ya que el A.T. es promesa y el N.T. es cumplimiento. Cf. A. González Montes, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil* (Salamanca 1982) 189s. Id., *Reforma luterana y tradición católica* (Salamanca 1987).

⁴⁵ Cf. TE 191.

promesa, de lo contrario perdería su fuerza escatológica: es promesa del futuro de Cristo y, en cuanto promesa, prenda del futuro prometido⁴⁶.

Esto significa que en su constitución histórica el evangelio mantiene una relación de continuidad con la historia de promesa del A.T.; y que esa relación es necesaria, en Moltmann, para comprender el evangelio. Porque Cristo no viene a suprimir la historia, sino a darle sentido, Cristo actualiza el futuro de lo prometido en cuanto que el evangelio no sólo anuncia el futuro del presente, sino también el futuro del pasado, el futuro de Abrahán. Nada es abandonado, de forma que la verdad del Antiguo y Nuevo Testamento depende al unísono de la resurrección de Cristo. Ella es la puesta en vigor de la promesa realizada por Dios mismo; y el Antiguo Testamento es el testimonio de la promesa puesta en vigor, por tanto, la resurrección está en conexión con las promesas de Israel; ha sido interpretada al modo de las expectativas proféticas por los testigos⁴⁷ y esto constituye en Moltmann la verdad fundamental de la resurrección: su íntima referencia al futuro: «el acontecimiento de la resurrección de Cristo de entre los muertos es un acontecimiento que sólo se entienden en el *modus* de la promesa. Tiene su tiempo todavía delante de sí, es concebido como 'fenómeno histórico' tan sólo en su referencia a su futuro, y notifica al que lo conoce un futuro al cual éste debe marcar históricamente»⁴⁸.

El conocimiento de Cristo, por tanto, será un conocimiento anticipador, provisional de su futuro, es decir, de aquello que Cristo será. Este conocimiento se apoya en la resurrección y es caracterizado desde el futuro de Jesucristo, pero la resurrección de Jesucristo es pensada en Moltmann como resurrección del Crucificado; de manera que se podría pensar que no todo es polarizado desde la relación resurrección-parusía, sino que algo tendrá que decir la relación cruz-resurrección. Sin embargo, la referencia de la resurrección a la cruz es contemplada como «una continuidad en discontinuidad radical o una identidad en contradicción total»⁴⁹, es decir, identidad en cuanto que el Resucitado es el Crucificado

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 251.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 251.

⁴⁸ *Ibid.*, 249.

⁴⁹ *Ibid.*, 260.

(testigos pascuales); e identidad y continuidad de Jesús en la contradicción total de cruz y resurrección (abandono de Dios en la cruz y cercanía de Dios en la resurrección). Esta contradicción no puede ser interpretada ni desde la cruz ni desde la resurrección, sino uniendo ambos elementos, es decir, «esa identidad tiene que permanecer unida con la dialéctica de cruz y resurrección»⁵⁰. Pero la cruz es en Moltmann sólo un elemento negativo que nos permite conocer la ausencia efectiva del Reino de Dios⁵¹, es la cruz del Resucitado, y, por eso, es aparición adelantada de la esperanza de la resurrección, nos muestra únicamente que la experiencia de lo negativo no es inmutable emplazándonos a la parusía de Jesucristo.

De aquí se sigue en Moltmann que el futuro de Cristo no es ninguna posibilidad inmanente a la historia del mundo y que la historia universal no es el horizonte complejo del futuro de Jesucristo, como afirma Pannenberg⁵². El conocimiento de la resurrección de Cristo se lleva únicamente a cabo a través de un saber de esperanza acerca del futuro de Jesucristo, el cual sólo se adquiere «mirando retrospectivamente a la historia de promesa del Antiguo Testamento»⁵³. Según esto, la resurrección de Cristo no cierra la historia pasada, sino que pone en vigor la promesa de manera irrevocable y, por otra parte, es promesa de la glorificación de Dios en la parusía venidera de Jesucristo.

4. *Revelación como promesa y conocimiento de Jesucristo*

El hecho de que la resurrección de Cristo haya sido interpretada por Moltmann según la categoría de promesa del A. T. a través del análisis fenomenológico antes expuesto, presenta dificultades graves a la hora de interpretar la historia de Jesucristo como algo específicamente distinto y no continuo respecto a la historia de promesa del A. T. Porque si en los relatos pascuales neotestamentarios, la resurrección

⁵⁰ *Ibid.*, 262.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 290.

⁵² Cf. W. Pannenberg, 'Acontecer salvífico e historia' en: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976) 211.

⁵³ TE 292.

es concebida desde el principio «en un horizonte decididamente escatológico de expectativas, experiencias y preguntas dirigidas al futuro prometido»⁵⁴; ya que los mismos testigos de la resurrección «se encuentran directamente dentro del horizonte especial de las expectativas proféticas y apocalípticas, de las esperanzas y de las preguntas dirigidas a aquello que (debe venir) según las promesas de ese Dios»⁵⁵ que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, ¿no afirma Moltmann, por tanto, que la categoría de promesa es el principio formal rector de la resurrección de Cristo? Y si la respuesta es afirmativa ¿cómo se entiende que Moltmann pretenda una fundamentación cristológica de la escatología cristiana?⁵⁶.

La continuidad entre la historia de Jesucristo y la historia de promesa del A. T., puesta tan enfáticamente de manifiesto por Moltmann, como categoría hermenéutica en orden a la explicación de la esperanza en el futuro de Jesucristo, presenta la dificultad de explicar de qué continuación se trata. ¿A quién corresponde el primado: a la historia veterotestamentaria o a la historia de Jesucristo? Como afirma H. G. Geyer hay que decidir si Jesucristo se determina primariamente como descendiente de Abrahán, o si respecto a la relación entre ambos, deban primariamente formularse las palabras del Cristo joaneo: «antes que naciese Abrahán, 'yo soy'»⁵⁷. La conclusión sería que la historia de promesa del A. T. se funda sobre la historia de la resurrección de Cristo y posteriormente se completaría la interpretación de esa historia con la ayuda de aquella historia de promesa. Se trataría de afirmar, por consiguiente, que la palabra, la persona y el destino de Jesús culminados en la resurrección, reinterpretan la esperanza del A. T. y la llevan a su culmen. Porque Dios al encarnarse absolutamente como hombre ha personalizado la esperanza del hombre también de forma absoluta, de modo que los contenidos de la esperanza ya no pueden ser trasladados únicamente al futuro porque en el tiempo aparece ya una validación absoluta.

⁵⁴ *Ibid.*, 250s.

⁵⁵ *Ibid.*, 251.

⁵⁶ Cf. B. Fernández García, *Cristo de esperanza*, 282-296.

⁵⁷ H. G. Geyer, en *Discusión...*, 66.

Moltmann parte de la tesis de Käsemann, que afirma que la teología cristiana tiene su origen en la apocalíptica; sin embargo, la crítica sostiene que la teología cristiana se asienta en el *kerygma*, en la predicación de Cristo crucificado como Resucitado⁵⁸, es decir, que frente a la provisionalidad del presente y de la vida en el presente, proclamada por los apocalípticos, la teología cristiana ha hablado de la promesa de Dios «cumplida» ya en Cristo con su resurrección. Lógicamente, la resurrección es futuro, pero no es histórica porque abre únicamente un futuro escatológico, como quiere Moltmann, sino que es histórica porque tiene una relación con un hecho acaecido en nuestra historia. Moltmann rechaza esta postura en cuanto que puede llevar a concebir el presente como algo eterno y carga todo el peso en la relación que se establece entre resurrección y parusía en detrimento de la relación cruz y resurrección para poner en evidencia del carácter provisorio del acontecimiento de la resurrección. No acepta, y en esto tiene razón, que el futuro de Jesucristo sea un desvelamiento de algo oculto en vez del «cumplimiento de algo prometido»⁵⁹; error que constata sobre todo en Barth. Pero como contrapartida no logra ganar para la resurrección de Cristo nada que se sitúe fuera de las tesis adquiridas del Antiguo Testamento.

Asimismo, si la esperanza escatológica de la fe cristiana se funda exclusivamente en la resurrección de Jesucristo, como promesa originaria de la revelación de Dios; y como revelación de Dios, la historia de Jesucristo está totalmente referida a la promesa de su futuro que representa la glorificación divina de Dios en su revelación, entonces esa glorificación divina de Dios en su revelación ¿no supone confundir a Dios con el proceso de la historia de la esperanza? ¿No supone la proyección sobre Dios de la consumación del hombre y de su historia como si la Trinidad quedara condicionada por esta consumación? ¿No está el designio de Dios sobre el hombre alcanzado ya protológicamente, aunque el hombre esté todavía en camino de su propia consumación escatológica?

⁵⁸ Cf. García Martínez, '¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?', en: A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Madrid 1991) 187s.

⁵⁹ TE 113.

Moltmann no considera desde la encarnación y la resurrección de Cristo la actualidad del Reino; la protología se entiende únicamente desde la escatología; la cruz es reducida a mera calificación formal del contenido de la resurrección⁶⁰ y no se tiene en cuenta su significado propio, es decir, acción salvífica de Dios para todos. Sin embargo, no puede darse una verdadera escatología del futuro sin una cierta escatología presente. De hecho, es lo que tenemos ganado protológicamente lo que nos permite decir algo que tenga sentido acerca de lo que nos espera escatológicamente; no porque el futuro se anticipe, sino porque el pasado y el presente desde Cristo poseen una realidad y un valor diversos: son ya Reino, por eso nada se perderá en ellos. Así se justifica la centralidad de Cristo en la historia de la salvación y se hace hincapié en la diferencia discontinua entre Antiguo y Nuevo Testamento.

IV. CREDIBILIDAD DE LA REVELACIÓN

1. *El carácter absoluto del cristianismo*

El carácter absoluto del cristianismo es defendido por Moltmann teniendo en cuenta el horizonte escatológico en el que está situada la realidad cristológica y el proceso de predicación cristiana. Se trata, por tanto, de avalar la realidad de la resurrección ante la ciencia histórica y de justificarla como *kerygma*.

a) La realidad de la resurrección

Moltmann toma como punto de partida el hecho de que la mentalidad bíblica se basa en el concepto de la historia de las promesas, que apoyada en el horizonte de promesa y esperanza da cabida a los hechos históricos, no como realidades consumadas, sino como momentos sucesivos del proceso que forma la historia de las promesas; de ahí que Moltmann concluye que la promesa se convierte en la condición que determina la posibilidad de experimentar la reali-

⁶⁰ Cf. B. Fernández García, *Cristo de esperanza*, 292s.

dad como historia⁶¹. Esta comprensión de la «esencia» de la historia como promesa le permite comprender la resurrección como fundadora de historia y darle así historicidad.

La pregunta histórica en Moltmann no busca ni hechos abstractos ni comprensión existencial, sino el futuro que implican los textos y los acontecimientos acerca de los cuales tenemos testimonio. La intención del autor quiere dar cabida a lo nuevo dentro de la historia. Frente a la interpretación existencial, a la que no le interesa la reconstrucción de los hechos históricos, sino buscar una respuesta a la existencia; y frente a la investigación histórico crítica, que parte de la homogeneidad de todo aquello que puede existir históricamente (F. Chr. Baur, L. von Ranke, J. G. Droysen, W. Dilthey)⁶² convirtiendo lo histórico en accidental y negando la historicidad de la historia así como su carácter de acontecimiento; Moltmann lleva a cabo una ampliación del método analógico que ya no consistirá en conocer sólo lo homogéneo, sino que también enseña a contemplar lo igual en lo desigual⁶³.

Ahora bien, la resurrección de Jesús de entre los muertos es un acontecimiento especial en la historia, la trasciende al tiempo que la afecta, por tanto, no puede ser considerada sin más como lo nuevo contingente; sino que se sitúa en la expectación de lo nuevo escatológico. Por ello Moltmann considera que, «sólo si se puede entender el mundo como creación contingente nacida de la libertad de Dios y *ex nihilo* (*contingentia mundi*), resulta comprensible la resurrección de Cristo como *nova creatio*»⁶⁴. La resurrección de Cristo bajo este presupuesto ya no significa un proceso posible a la historia del mundo, sino el proceso escatológico de esa historia. He aquí la base en Moltmann del carácter absoluto del cristianismo.

La tarea que le queda a la teología supone enfrentarse a las concepciones de la historia y a las cosmovisiones científico históricas que niegan la realidad de la resurrección. La

⁶¹ Cf. TE 139.

⁶² Cf. *Ibid.*, 320s. Moltmann apela a varias *historiografías* centrándose en la teoría de la historia del siglo XIX, declarando que lo común en ellas es la presunción de un horizonte único en cuyo marco es posible dar respuesta y solución al problema de la historia. El interés de Moltmann se centra en marcar la diferencia y discontinuidad de la escatología con respecto a la historia como ciencia y como filosofía.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 234.

⁶⁴ *Ibid.*, 235.

objeción que se le puede hacer a Moltmann acusándole de utilizar un método que es una ideología intracristiana, en cuanto que la teología adquiere desde aquí una concepción propia de historia y una concepción propia de la ciencia histórica fundamentada en la resurrección entendida en sentido teológico y escatológico, es una objeción que Moltmann ve más que justificada, si se es capaz de llegar a esta nueva intelección de la historia y del mundo científico histórico de pensar⁶⁵.

b) La resurrección como *kerygma*

La pregunta por la predicación está en relación directa con la unión que existe en Moltmann entre promesa y escatología⁶⁶, de manera que únicamente el horizonte de una esperanza escatológica deja constancia de la necesidad de la predicación; es decir, de hablar acerca del futuro que implica responsabilidad y misión dentro de este horizonte. Por tanto, la predicación no evoca, como en Bultmann, una existencia auténtica, sino una existencia determinada por el envío en medio de una historia de promesas⁶⁷. La predicación tiene como características la fe, la esperanza y la llamada que se apoyan en el carácter del evangelio como *evangelion* y *epan-guelía*⁶⁸. La historia de Jesús debe ser narrada como anuncio de futuro y ese anuncio se apoyará en el recuerdo del acontecimiento de la resurrección de Jesús porque este acontecimiento, en cuanto «resurrección de los muertos», guarda en sí una necesidad interna que, ateniéndonos a la exposición moltmanniana, podemos desglosar así: a) el condenado a muerte vive por la fuerza de Dios y él es el Señor del futuro⁶⁹;

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 239.

⁶⁶ 'Si no se pregunta ya tan sólo cómo predicó la comunidad y a qué cambio de formas estuvo expuesta su predicación, sino que se pregunta *por qué* se habló así y qué fue lo que llevó a la predicación, entonces nos encontraremos en una nueva vía para plantear la cuestión científico-histórica y para ver la verdad existencial de la fe como fundada en la verdad objetiva de lo que hay que creer'. *Ibid.*, 247.

⁶⁷ 'La conciencia cristiana (...) es una conciencia de misión en el saber acerca del encargo divino, y es, por ello, la conciencia de la contradicción de este mundo irredento y la conciencia del signo de la cruz, en el cual se apoyan la misión cristiana y la esperanza cristiana'. *Ibid.*, 256.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 182.

⁶⁹ 265s.

b) resurrección de la muerte implica una vida cualitativamente distinta, no una revificación al modo griego, porque Israel se sitúa en la resurrección de los muertos interpretada como manifestación del Dios de la promesa; c) vida y muerte de Jesús como revelación de la futura manifestación de Dios⁷⁰; d) la presencia de Dios en el Crucificado da cuenta de la futura transformación del mundo, transformación de toda la realidad, *creatio ex nihilo*⁷¹; y e) llamada a una fe y a una vocación de envío y misión en el futuro⁷².

De todo ello se sigue en Moltmann la siguiente afirmación, «hay que plantearse el problema de si la forzosidad interna de adoptar este modo de expresión y de comunicación no se encuentra fundada en la peculiaridad del acontecimiento mismo. Pues, propiamente, no resulta explicable ni como añadido ni como casualidad»⁷³. Por ello la realidad que se encuentra detrás de los relatos kerigmáticos en Moltmann es vista como una realidad tal, que forzó a la predicación a todos y a concepciones cristológicas siempre nuevas; de manera que «el encargo y la autorización para esa misión universal deben ser un elemento constitutivo del acontecimiento mismo»⁷⁴.

Así Moltmann intenta superar el historicismo positivista y el existencialismo, en cuanto que los fenómenos históricos son percibidos en su significación para el futuro. Los testigos pascuales no afirman que las apariciones del Crucificado son un hecho accesible a todos y repetible. Por tanto, el acontecimiento pascual no es considerado como perteneciente al pasado que se puede comprobar aplicándole un método, sino que es un acontecimiento que pertenece al futuro y que debido a la identificación del Crucificado con el Resucitado funda una esperanza universal de renovación del mundo y, por consiguiente, va ligado a la fe.

Por eso la resurrección es en Moltmann un acontecimiento que sólo se entiende en el *modus* de la promesa; es un

70 Cf. J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*. La doctrina sobre Dios (Salamanca 1986) 106s.

71 Cf. TE 274; J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*. Perspectivas teológicas. (Salamanca 1971) 294s.

72 Cf. TE 240s.

73 *Ibid.*, 247.

74 *Ibid.*

acontecimiento abierto, no es cumplimiento, sino nuevo comienzo, y porque todavía tiene tiempo delante de sí es concebido como «hecho histórico» sólo en referencia a su futuro, lográndose que sea la resurrección la que crea las posibilidades de la historia y también es ella la que revela y constituye el futuro del hombre.

Todo este desarrollo apela en Moltmann a la necesidad de justificar entre los contemporáneos la veracidad y centralidad del cristianismo. Sin embargo, el análisis moltmanniano no hace justicia ni a la historicidad de la revelación ni de la existencia, en tanto que la revelación no es considerada teniendo presentes las condiciones de nuestra objetiva realidad histórica; y la historia no es vista en su objetiva verdad como mediación de la revelación divina. De ello nos ocuparemos en los próximos epígrafes.

2. *Revelación, tradición e historia*

La doctrina de la revelación es en Moltmann, como ha quedado expuesto, concebida escatológicamente y sólo es inteligible dentro del horizonte de promesa y de expectación del futuro de la verdad. De aquí se sigue una negación ontológica, en cuanto que el futuro de Jesucristo no es ninguna posibilidad inmanente a la historia del mundo; una negación gnoseológica, en cuanto que no se puede partir de la historia universal para tratar de alcanzar aquel futuro; y una afirmación hermenéutica, en cuanto que la promesa es la clave para comprender la esperanza en orden al futuro de Jesucristo. Pues bien, si esto es así la revelación no viene calificada como comunicación de saberes, sino como promesa de Dios que será fiel a su palabra. De forma que la actitud cristiana no está supeditada a ningún tipo de doctrina o conjunto de verdades; si está supeditada a algo es, en Moltmann, a la promesa que encierra el acontecimiento de Cristo. Pero la resurrección de Cristo no tiene parangón, anuncia ruptura porque es algo completamente nuevo, «por ello puede ser calificado de *nova creatio ex nihilo*, cuya *continuatio* reside únicamente en la fidelidad garantizada por Dios»⁷⁵.

⁷⁵ *Ibid.*, 391.

La postura contraria estaría motivada por un concepto de revelación como epifanía del presente eterno, en donde lo antiguo se transforma en lo acreditado y en lo que hay que conservar. La tradición se convierte en conservación del recuerdo⁷⁶. Sin embargo, la tradición veterotestamentaria y el acontecimiento de Cristo, único e irreplicable, se orientan hacia el futuro prometido; por tanto, sería inútil intentar, con una pregunta retrospectiva, interpretar el pensamiento israelita de tradición o aproximarse al acontecimiento de Cristo porque el carácter interino que tienen los acontecimientos se une a la narración de los mismos, ya que, en virtud de su inacabamiento, es lícito que todo presente los interprete de nuevo actualizándolos y no fijándolos en su haber sido⁷⁷. Así el lenguaje de los hechos deviene en Moltmann lenguaje de promesa, en cuanto que la promesa es la condición de posibilidad de experimentar históricamente la realidad; con ello se consigue que los acontecimientos se sitúen en el horizonte de la promesa y sean «históricos», y que tales acontecimientos no sean procesos cerrados sino abiertos en busca de su significado. En Moltmann la historia se encuentra en el proceso de repercusión de la palabra, de manera que la promesa es actualizada y transmitida a todo nuevo presente en espera del futuro anunciado. Así el proceso de tradición crea en Moltmann continuidad en las variantes históricas, porque «las transmisiones de las tradiciones de las promesas se ofrecían para dominar las nuevas experiencias históricas y éstas fueron entendidas como transformaciones e interpretaciones de las promesas»⁷⁸. Por eso el proceso de tradición sólo resulta «inteligible desde lo *tradendum* de la promesa y desde el futuro de los acontecimientos manifestado por aquella»⁷⁹. En una postura opuesta coloca Moltmann a Pannenberg, ya que al hablar de «revelación indirecta de Dios por sí mismo» somete a la revelación de Dios al proceso de la historia, desvinculando los hechos históricos de su significación, que sólo les viene del futuro de Jesucristo.

En íntima relación con el problema de la tradición se sitúa en Moltmann el problema de la historia y su acceso a él

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 383-384.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 140.

⁷⁸ *Ibid.*, 145.

⁷⁹ *Ibid.*, 146.

desde la razón. Así como la tradición se convierte en un *depositum* a conservar y al que siempre se puede recurrir para dar soluciones a situaciones nuevas; la razón ante el problema de la historia, inspirada por el *logos* griego, recurre a fórmulas o analogías que dieron resultado en el pasado. Pero así la historia deja de estar abierta o, al menos, se considera que es incapaz de cambiar sustancialmente. Se vuelve a caer, por tanto, en el concepto de revelación como epifanía del presente eterno. Moltmann recurre a la novedad que supone la resurrección respecto al conocimiento por la razón. No es posible la analogía porque lo ocurrido en ese acontecimiento se aleja de la lógica de la razón: el cristiano espera al abandonado de Dios, a Jesucristo resucitado. Desde estos presupuestos la racionalidad, la historia y las tradiciones cambian radicalmente. El conocimiento no se basa ya en lo semejante porque «sólo lo no igual se conoce mutuamente. Dios es conocido como Dios y Señor tan sólo por el no-Dios, a saber, por el hombre»⁸⁰; ni tampoco en lo homólogo, porque el Resucitado proclama que lo real no es lo verdadero, que el mundo y la historia todavía no han alcanzado su verdadero ser. La cruz del Resucitado «barrena como un taladro, en la carne de todo presente, abriéndolo al futuro»⁸¹.

De aquí se sigue respecto a la tradición, que la memoria cristiana en cuanto memoria del Crucificado es subversiva y reclama para sí una historia hacia adelante y un futuro de vida, justicia y libertad⁸². La misión de la Iglesia se establece desde el testimonio de la esperanza, ella es una comunidad de esperanza en el mundo, que conlleva el llamamiento y el envío, la elección, la vocación y la perseverancia. Esto constituye lo *continuum*, es decir, «el proceso histórico de la cristiandad» que bajo el amparo de Cristo, del Espíritu por él enviado y de la palabra⁸³ se establece, no desde el desarrollo del *depositum fidei* ni desde las estructuras eclesiales, sino desde la lucha por la defensa de la verdad y de la libertad en la historia. Moltmann se opone así al conservadurismo de la tradición para apoyar una teología política en donde se apela a la oposición a toda justificación de poderes reaccionarios

⁸⁰ *Ibid.*, 72.

⁸¹ *Ibid.*, 114.

⁸² Cf. *Ibid.*, 284.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 402s.

haciendo uso de una pretendida tradición cristiana; y sitúa a la reflexión teológica actual en el contexto de la emancipación de la razón y de la sociedad. La tarea a realizar supone la predicación del futuro del Resucitado de forma que el horizonte abierto de la historia moderna, alejado de tradiciones eternas, puede ser asumido en el horizonte escatológico de la resurrección de Cristo y, con ello, la historia moderna descubre su verdadera historicidad⁸⁴. Por consiguiente, en relación a la historia hay un rechazo en Moltmann a todos los intentos positivistas, romántico-conservadores o marxistas para dominar *el enigma de la historia*, en cuanto que sus soluciones son intrahistóricas⁸⁵. Asimismo, la teología no puede tener un conocimiento científico sobre el futuro escatológico ni tampoco sobre el futuro histórico, la promesa lo único que hará es señalar «lo necesario en los horizontes abiertos utópicamente a todo lo posible»⁸⁶.

3. *La veracidad de las proposiciones teológicas*

Nos encontramos ante el problema del conocimiento finito: la experiencia de la realidad y la interpretación que de ella hacemos, la cual se objetiva en el lenguaje como medio de comunicación del saber acumulado por la tradición⁸⁷. Afrontamos, pues, el problema del lenguaje en la revelación divina que en Moltmann queda definido, tal como hemos expuesto, como «lenguaje de promesa».

Moltmann sitúa la predicación y, por tanto, el lenguaje cristiano en el tiempo del logro mesiánico: «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»⁸⁸. La predicación participa así de la no identidad en su lenguaje, ya que los enunciados de promesa, al contrario que los doctrinales, no se basan en experiencias pretéritas, sino que son la posibilidad de experiencias nuevas⁸⁹, de forma que el lenguaje puede encontrar en la predicación de

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 392.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 209s.

⁸⁶ *Ibid.*, 466.

⁸⁷ Esta problemática ha sido abordada en: A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 351s; 509s.

⁸⁸ TE 22.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 22-23.

esta palabra el camino hacia el logro que se aguarda. ¿Cómo? Partiendo del hecho de que el Crucificado es el Resucitado, que la palabra es su palabra, lo que conlleva en el hombre una actitud de espera aguardando que se realice la identidad de nombre y persona, signo y objeto.

Pero Moltmann al hacer tanto hincapié en la novedad absoluta de la resurrección, que siempre es contemplada desde su significación escatológica, nos deja sin apoyo para poder utilizar el marco demostrativo de la experiencia histórica como experiencia abierta a su propia verificación. Al contrario que Pannenberg, no ve el significado anticipativo de la resurrección para la globalidad de la historia uniendo presente y futuro con la garantía que los acontecimientos históricos nos ofrecen de lo prometido⁹⁰, sino que sitúa al lenguaje, a la predicación cristiana y al creyente en el futuro como fuerza activa del presente, es decir, inicio de un proceso de transformación del mundo por Dios que el creyente puede apoyar pero que espera del mismo Dios, de su fidelidad a las promesas. Pero remitirlo todo a la escatología supone perder el significado objetivo de las proposiciones teológicas porque se las deja sin apoyo en el pasado, sin poder ser remitidas a la significación del pasado, en el cual podemos atisbar el significado del futuro a través de una enseñanza de tradición. Por eso, si bien esperamos el cumplimiento de la promesa divina, nada debe impedir que se remita al futuro la certeza de lo que ya ahora experimentamos; aunque nuestra experiencia histórica de salvación esté todavía inconclusa y no podamos verificarla en su totalidad, no esperamos únicamente lo que aún está por venir, sino que la esperanza se asienta en lo ya conseguido protológicamente y confía en lo que se nos ha prometido escatológicamente.

4. *La revelación y la objetividad del sentido*

Moltmann entiende que los hechos históricos no pueden separarse de su significación y que ésta les viene del futuro de Jesucristo, que es explicado a través de la resurrección como acontecimiento de futuro que confirma la promesa del pasado, en oposición a las religiones epifánicas. Moltmann,

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 98s.

lógicamente, no afirma que la historia no tenga sentido, lo tiene; pero éste le viene de Dios por medio de la resurrección de Jesucristo comprendida en sentido teológico (fue Dios quien resucitó al Crucificado) y escatológico (aguardamos la promesa que revalida ese acontecimiento), debido a lo cual el conocimiento se basará únicamente en la analogía escatológica como anticipación del futuro. Así desvincula a la historia de la tradición hermenéutica de la misma. La tradición ya no es un presupuesto de conocimiento, no es un medio de transmisión que nos ayude a comprender el significado de la historia. Pero ¿cómo entender la resurrección de Cristo y el sentido que ésta otorga a la historia si no contamos con acontecimientos anteriores que nos fijen un marco de interpretación de la misma? En última instancia lo que se plantea es si la historia está guiada por Dios, si el mundo y la historia humana pueden ser percibidos como lugares de la acción reveladora de Dios; aunque esta historia y este mundo estén en curso, inconclusos y esperen su legitimación definitiva.

La tesis defendible ante el planteamiento moltmanniano sostiene que la fe es interpretación de la experiencia que el hombre hace con el mundo⁹¹; por tanto, que el mundo como proceso abierto en busca de su plenificación última puede ser objeto del acontecer de la revelación divina. Recordemos que en Moltmann la fe es esperanza, esperanza fundada en la promesa de Dios que se mantiene fiel a su palabra confirmada en la resurrección de Cristo. Esperamos el futuro de Jesucristo, que no es una posibilidad inmanente a la historia del mundo (negación ontológica) y cuyo horizonte complejo no es la historia universal (negación gnoseológica). La continuidad y consistencia históricas vienen dadas por la esperanza vivida y es este proceso de esperanza el que le permite encontrar a la Iglesia continuidad a lo largo de los vaivenes de la historia. Pero si se sostiene la definición de fe arriba

⁹¹ El desarrollo se basará en la propuesta mantenida por A. González Montes en su *Fundamentación de la fe*: «he hablado, ciertamente, de la fe como interpretación que el hombre hace de su propia experiencia de la realidad. Por lo que se entiende que dijera a continuación: la fe es la categoría fundamental de la religión y la teología es la 'ciencia de la fe', de la cual recibe su legitimidad en cuanto tratamiento sistemático de un objeto al que se accede por ella» (p. 386).

mencionada, entonces la tradición en cuanto *depositum fide* no se convierte en algo estático e inmóvil hacia lo que volvemos la mirada para conservar el recuerdo, sino que «por el hecho de transmitir la experiencia interpretada como experiencia de la revelación, la tradición cristiana de fe se hace lugar actualizador de la experiencia del objeto revelado para las diversas generaciones y para la elaboración de la teología como ciencia de la fe»⁹².

La tradición ya no queda limitada así al simple transmitir lo recibido, sino que sirve de criterio para interpretar los acontecimientos que ocurren en el presente. El mirar hacia atrás ya no significa volver a un origen ahistórico, sino que lo pasado otorga sentido para lo nuevo y, al mismo tiempo, permite preguntar retrospectivamente, no para quedarnos en lo ya sido, sino para reinterpretar desde lo nuevo lo viejo. Pero para que este desarrollo sea válido los hechos históricos tienen que ser comprendidos como acontecimientos de revelación; lo cual implica concebir a Dios como algo que se nos impone en la experiencia que hacemos del mundo, cuestión, por otro lado, difícil de admitir por un teólogo reformado para quien la relación Dios-mundo se establece desde la necesidad de salvación que el mundo, como realidad atravesada por el pecado, tiene. Ni el poder interpelador de la palabra divina que Moltmann gusta tanto de subrayar en orden a trabajar por el futuro, salva la cuestión puesto que este poder interpelador es situado en el horizonte de la resurrección de forma que la palabra de Dios es palabra del Dios de la resurrección, de Aquel que resucitó al Crucificado y de aquí nace nuestra esperanza. No se produce, por consiguiente, conexión entre la palabra y el acontecer del mundo y de la historia humana. Suponer al mundo y a la historia como capaces de acontecer de revelación equivale para Moltmann a teología natural, a revelación epifánica y, en última instancia, a idolatría. Pero si no podemos hablar de Dios desde lo contingente, ¿qué discurso le corresponde realizar a la teología?

Por consiguiente, sólo si podemos hablar con sentido de lo acaecido teniendo en cuenta la estructura del conocimiento finito entre el espacio y el tiempo, podemos afirmar que la tradición es el medio de acceso a la realidad. Pero ¿cómo se

⁹² *Ibid.*

establece el paso que va de la experiencia de la realidad a su interpretación, interpretación que incluye los hechos históricos a los que se debe la tradición y cuya significación debe transmitirse? Se trata de afirmar que el «sentido» de lo sucedido acontece salvíficamente abriéndonos a la comprensión de la historia: que en la tradición se nos otorga al mismo tiempo que el acontecimiento su criterio hermenéutico, que en el *kerygma* se nos otorga al mismo tiempo que la narración y el sentido. Se trata, por tanto, de interpretar los acontecimientos como lugares donde media la revelación divina, pero teniendo presente que Dios opera tanto en los hechos como en la interpretación, es decir, que en ese acontecer se le da al hombre el acontecer y el sentido⁹³.

Aplicado a Moltmann significa que la ocurrencia de la historia no es epifánica, y no lo es precisamente porque todavía no está lista ni acabada, sino llena de insolidaridad y sinsentidos; de ahí que sean esos acontecimientos portadores de sentido los que permitan concebirla no como un caos, sino como una unidad tendente hacia un futuro pleno. De tal forma que la resurrección de Cristo tiene sentido porque, si bien supera con creces todos los acontecimientos pasados, es desde esos acontecimientos desde donde somos capaces de comprender la diferencia cualitativa de lo ocurrido en el acontecimiento de Cristo. Sólo así se justifica la esperanza humana en el futuro de Dios en la resurrección de Cristo.

PILAR PENA BÚA

Universidad Pontificia de Salamanca

⁹³ «No es contrario a la razón suponer que en la experiencia que dio origen al cristianismo el sentido de la ocurrencia de la salvación forme parte de este ocurrir de los hechos; y porque fue así, el sujeto de la interpretación se vea remitido siempre y bajo toda circunstancia a los hechos reveladores y al sentido que los acompaña». A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, 605; cf. también 383s.

SUMMARY

Moltmann's concept of Revelation relies upon the findings which this «reformed» theologian makes of the historical eschatological tradition of the Bible. The central theme is the relationship between revelation and history, the key to which, according to Moltmann, lies in the «Promise». For this reason, the relationship between revelation and promise, is studied. Revelation is not the revealing of the immutability of God but the story of the relationship between God and the world. Moltmann rejects all kinds of natural theology in order to declare that access to God depends upon Divine Revelation being present in the historical coming about of the promise. Revelation is the experience of the promise and is the opening to the future which is anticipated in the promise. Revelation is eschatology and eschatology is the key to history.