

LA REVELACIÓN SEGÚN JÜRGEN MOLTMANN *VERSUS* K. BARTH, R. BULTMANN Y W. PANNENBERG

1. APROXIMACIÓN AL AUTOR Y AL TEMA

Ubicar a Jürgen Moltmann en el panorama teológico del siglo XX supone colocarlo en diálogo y discusión con muchos frentes teológicos¹, pero fundamentalmente con uno: la teología existencial (Bultmann, Ebeling, Fuchs, etc.), la cual le abre un campo de amplia problemática. Su postura crítica y al tiempo dialogante con la teología de la existencia no le conduce a rechazar los logros de la misma ni en el campo de la investigación histórico crítica ni en la aplicación del *kerigma* al ser humano. La diferencia estriba en la manera de entender esa unión o aplicación del mensaje salvífico al hombre: en Moltmann la clave se sitúa en la esperanza y no en la realización de «sí mismo» del hombre; la cruz y la resurrección de Jesús son en su teología acontecimientos de promesa, hechos históricos que nos sitúan en la intranquilidad, en el éxodo, en espera de lo porvenir. De esta forma la construcción moltmaniana intenta liberar al mensaje salvífico de la interpretación existencial, puesto que ya no es el ser

¹ Para un acercamiento a los orígenes, influencias etc. en su pensamiento, cf. M. Douglas Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Filadelfia 1974).

humano el elemento de referencia constitutivo. Intenta, además, abrir el círculo de una teología de la autorrevelación de Dios que se fundamente en sí misma adquiriendo un estilo neokantiano («trascendental») en el cual se prescinde de todo conocimiento empírico e histórico.

En estos parámetros se situaría el modo como Bultmann y su escuela llevan a cabo esa interpretación existencial para la cual el mundo y la historia carecen de peso específico en orden a la revelación de Dios, habida cuenta de que no puede hablarse de revelación de Dios si no en relación con el propio realizarse del ser humano². También dentro de este «círculo trascendental» sitúa el autor a K. Barth, aunque desde una perspectiva completamente distinta: ya no se trata de la reconciliación del hombre consigo mismo, sino de la autorrevelación de Dios como autorrevelación de «sí mismo».

Sin embargo, Moltmann unirá el acontecer histórico al ser humano en virtud de la revelación que explica desde el horizonte de la promesa; por consiguiente, desde la apertura, el movimiento y la continua realización histórica³. La revelación así concebida no consiste en «algo» que cae desde «arriba» y condiciona la existencia, sino en cuanto promesa hace surgir en el hombre su verdadero estado, su condición itinerante que lo conduce a través de la historia. Y todo ello, como decíamos, en virtud de la revelación entendida como promesa; de lo contrario la inmovilidad sería nuestro estado. Nos hallamos, pues, ante los dos puntos de referencia inevitables para comprender el pensamiento moltmaniano: (a) su intención de superar a Bultmann haciendo hincapié en la tradición histórico escatológica de la Biblia; y (b) la influencia que ejerce sobre su teología el diálogo que mantiene con el heterodoxo marxista Ernst Bloch⁴, para quien el hombre y el

² La revelación «designa quella manifestazione delle cose nascote, che è assolutamente necessaria e decisiva per l'uomo se deve pervenire alla 'salvezza', raggiungere il suo vero essere». R. Bultmann, *Credere e comprendere*, III (Brescia 1977) 656.

³ «La doctrina de la revelación debe ser concebida escatológicamente, es decir dentro del horizonte de la promesa y de expectación del futuro de la verdad». J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 5.^a ed. (Salamanca 1989) 53. [Citado en adelante TEL].

⁴ J. Moltmann concluye su *Teología de la esperanza* con un apéndice en donde recoge un intento de diálogo con E. Bloch a partir de la obra del filósofo *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort del Meno 1959), trad.

mundo están todavía vacíos de ser y tienden ininterrumpidamente hacia un *esjaton* futuro cualitativamente diverso del presente.

La promesa se conforma como la categoría que define la revelación. 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 para reconciliar a los hombres consigo y con su mundo. La característica de la Biblia es la promesa. El Dios bíblico «se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa»⁵. De forma que la religión israelita y también la cristiana son una «religión de promesa», en oposición a las «religiones de epifanía». La diferencia esencial se da aquí, por ello, no entre los llamados dioses naturales y un Dios de revelación, sino entre el Dios de la promesa y los dioses de epifanía⁶.

Que Dios se revela significa en Israel un continuo caminar entre los avatares de la historia con la mirada puesta en la constancia y fidelidad de Dios a sus promesas. Se trata de un prometer futuro que anuncia una realidad aún no presente y que coloca al hombre que escucha en una *inadaequatio rei et intellectus* con respecto a la realidad presente y dada. Lo cual significa prometer futuro que se abre a lo «novum», a un horizonte siempre nuevo de expectativas históricas, las cuales desde los tiempos de los profetas y los escritores apocalípticos han alcanzado un horizonte universal⁷. En el Nuevo Testamento la revelación se concentra en la identidad del Crucificado con el Resucitado⁸, él es el Señor del mundo, el que ha de venir. Lo esencial no es la facticidad histórica de la resurrección, sino su «tendencia interna» y su «latencia» así como la «intención de Dios», quien se presenta como el aniquilador de la muerte en el acontecimiento de Cristo, de forma que la resurrección

española de Felipe González Vicen: *El principio esperanza*, I-II-III (Madrid 1977-80).

⁵ TE 52; cf. J. Moltmann, *Experimento esperanza* (Salamanca 1977) 45.

⁶ «La diferencia no consiste, pues, en la afirmación de una 'revelación' divina en general, sino en las diversas ideas y modos de hablar acerca del revelar y mostrarse de la divinidad». TE 52; cf. J. Moltmann, *Experimento esperanza*, 31-32.

⁷ Cf. TE 124s.; 163s.; 174s.

⁸ Cf. *Ibid.*, 258s.

pueda ser contemplada como «todavía-no», como anticipo, ya que al Resucitado sólo lo podemos reconocer como el Crucificado⁹.

Moltmann se mantiene dentro de la más genuina tradición reformada, por ejemplo, en el mantenimiento del esquema promesa-cumplimiento. Sin embargo, su construcción se percibe original cuando la analizamos teniendo como telón de fondo la crítica histórica y la interpretación existencial. Moltmann se une a K. Barth y a W. Pannenberg en su empeño por liberar a la revelación del lazo opresor de la «existencia», pero las conclusiones difieren a pesar del común empeño. El hecho de que la revelación venga en Pannenberg a operar como «historia», es decir, que sea el tema mismo de dicha historia¹⁰, supone para Moltmann un alejamiento de su concepción de la revelación como promesa; además de una posición demasiado general y neutral ante el devenir histórico. En franca oposición al planteamiento bultmaniano y pannenberguiano se sitúa el pensamiento de Barth, para quien la revelación es autorrevelación de Dios, por la cual Dios se revela a sí mismo y por sí mismo. Así comprendida, en oposición a Pannenberg, la revelación actúa en la historia verticalmente¹¹.

El desacuerdo de Moltmann con esta concepción le lleva a sostener que la dialéctica inherente a esta visión de la revelación no ha sido mantenida o, al menos, no defendida con suficiente claridad, porque o bien Dios (Barth) o bien el hombre (Bultmann) son comprendidos como «sujetos trascendentales» (Dios no revela otra cosa que a «sí mismo», al hombre nada se le revela sino «él mismo»)¹². Sin embargo,

⁹ «Si tomamos lo *absconditum sub cruce* como latencia, y lo *revelatum in resurrectione* como tendencia, si preguntamos cual fue la intención de Dios al enviar a Jesús, entonces tropezamos con lo prometido anteriormente. La *missio* de Jesús sólo se hace inteligible merced a la *promissio*. Su futuro (...) es iluminado anticipadamente por la *promesa de la justicia de Dios, la promesa de la vida, basada en la resurrección de entre los muertos, y la promesa del reino de Dios en una nueva totalidad del ser*». *Ibid.*, 266.

¹⁰ Cf. W. Pannenberg (ed.), *La revelación como historia* (Salamanca 1977) 23.

¹¹ Cf. K. Barth, *Dogmatique*, I/1 (Ginebra 1953) 117. *IKirchliche Dogmatik*.

¹² Cf. TE 55.

la revelación de Dios en el acontecimiento de Cristo nos sitúa ante el horizonte de la esperanza que, en virtud de la promesa, consigue que el hombre se sobrepase a sí mismo; es decir, que conciba la historia históricamente¹³. La promesa es así el motor, el motivo y el dolor de la historia, de forma que la revelación es «*palabra de promesa*» y la realidad es experimentada como historia en virtud de la promesa, que además le otorga sentido. Por consiguiente, es la plusvalía de la promesa el lugar privilegiado para comprender la realidad divina¹⁴. La revelación es en Moltmann revelación escatológica, la escatología constituye la historia y el único problema al que tiene que intentar dar solución la teología es el que le plantea su propio objeto, a saber, el futuro¹⁵.

2. LA REVELACIÓN COMO PROMESA Y LA TEOLOGÍA NATURAL

«Queremos desarrollar una concepción de la «revelación de Dios» que es «escatológica» en la medida en que intenta poner de manifiesto el lenguaje de la promesa»¹⁶. En este principio programático encontramos uno de los motivos que alega Moltmann para rechazar la teología natural: conduce a la eliminación de la escatología como instancia crítica y movilizadora de la «fe-esperanza» hacia el futuro de la salvación. Objeción que también le lleva a impugnar la teología natural politizada de la Antigüedad cristiana y prolongada en la sociedad cristiana medieval¹⁷. Otro motivo es la inspiración claramente reformada de su pensamiento y su talante

¹³ «Bajo el signo de la promesa de Dios nosotros podemos experimentar la realidad como 'historia'. La promesa es la que inaugura y planifica, la que manifiesta y configura el terreno de juego de aquello que, como 'historia', puede ser reducido a experiencia, a recuerdo y a expectación». *Ibid.*, 138.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 137.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 20.

¹⁶ *Ibid.*, 51.

¹⁷ Cf. J. Moltmann, 'Crítica teológica de la religión política' en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política (Salamanca 1973) 11-45.

barthiniano, que le llevan a oponerse al uso de la razón *vía demostrativa* en el acceso a Dios.

Reconocer la revelación como promesa supone reconocer la naturaleza escatológica de la misma; de modo que la revelación no puede consistir en un aprisionamiento del presente eterno, porque en la escatología cristiana lo presente y lo futuro, la experiencia y la esperanza entran en mutua contradicción¹⁸. Ni puede consistir tampoco en la afirmación de la inmutabilidad de Dios, «porque el lenguaje propio de la escatología cristiana no es el *logos* griego, sino la promesa (...) Israel encontró la verdad de Dios no en el *logos* de la epifanía del presente eterno, sino en la palabra de la *promesa*, palabra que funda una esperanza»¹⁹; ni en una eliminación de lo temporal en la revelación divina, porque la revelación de Dios en Cristo sólo puede ajustarse al testimonio bíblico y a la predicación de la Iglesia si se concibe como «apocalipsis del futuro prometido de la verdad», de modo que el hombre «experimenta la verdad como historia en sus posibilidades y en sus peligros, y en ese momento se le desmorona la idea fija de la realidad como imagen de la divinidad»²⁰. La clave de la concepción de Moltmann está, por tanto, en la lectura de la teología bíblica de la revelación como afirmación del principio *fe-esperanza*, por un lado; y en la interpretación de la palabra de Dios como *palabra de promesa*, por otro.

La revelación de Dios en Cristo en historia de la crucifixión y resurrección de Cristo, no encuentra compromisos ni coexistencias; no tiene el carácter de un esclarecimiento, mediante un *logos*, de la realidad actual del hombre y del mundo²¹; no presupone la verdad como ya existente. La revelación que tiene su núcleo en la promesa anuncia una realidad que no está presente y nos sitúa ante la esperanza en un futuro, al que tampoco podemos acceder mediante análisis o deducciones a partir de lo subsistente. Por eso explica:

«Más bien, es lo 'posible' —y con ello 'lo futuro'— lo que surge completamente de la palabra divina de promesa, yendo con ello más allá de lo real-posible y de lo real-imposible. La

¹⁸ Cf. TE 23.

¹⁹ *Ibid.*, 49.

²⁰ *Ibid.*, 109.

²¹ Cf. *Ibid.*, 110.

promesa no ilumina un futuro que de alguna manera es ya inherente siempre a la realidad»²².

El futuro de la promesa sobre el que versa la fe cristiana no tiene, por ello, nada que ver con lo que se puede dar o incluso ocultar en la realidad empírica de la naturaleza o de la historia. Porque, insiste Moltmann, el futuro de la promesa sólo puede ser «aquella realidad en la que la promesa se cumple y se sosiega, porque corresponde del todo y es íntegramente adecuado a ella»²³. Realidad que es la resurrección de Cristo, compendio de la promesa. El cumplimiento de la promesa que encierra la resurrección de Cristo («nueva creación de la nada», «reino» y «justicia» de Dios, «resurrección de los muertos») supondrá la manifestación de la divinidad de Dios y, al mismo tiempo, el cumplimiento de la promesa se asienta en la fidelidad y divinidad de Dios.

Este es el programa desplegado en su obra *Teología de la esperanza*, donde Moltmann elabora una alternativa teológica a la imagen de Dios de la teología natural y define a Dios partiendo del acaecer que le afecta y permite definir su divinidad por lo acaecido (historia veterotestamentaria y acontecimiento de Cristo) y por la apertura de lo acaecido a lo que todavía acaecerá (cumplimiento efectivo de la promesa que encierra la resurrección de Cristo). Esta reflexión, sin embargo, no conlleva situar a Moltmann entre los teólogos de corte hegeliano afirmando que la historia de Dios queda incluida en la historia del mundo; y ello se debe a la dialéctica que se establece entre acaecer histórico y conocimiento. Se parte de la experiencia de Dios en su revelación y ésta tiene su lugar propio en el acaecer de la historia, pero esta revelación no cierra las posibilidades de la historia. Lo acontecido no nos sirve de pauta, porque las palabras de promesa y los mismos acontecimientos únicamente «muestran en sí algo que todavía no ha llegado, que todavía no está amortizado ni hecho realidad»²⁴. No cabe en Moltmann, debido a su confesión reformada, una concepción de la historia de la salvación

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 139.

«mundanizada»²⁵. Más cercano a una postura de este tipo, si bien no afirmamos que la asuma en totalidad, está el teólogo luterano W. Pannenberg con el que Moltmann, como veremos, mantiene discrepancias.

3. EL SOSLAYAMIENTO DE LA CATEGORÍA DE HISTORIA

Moltmann ve tanto la «teología de la subjetividad trascendental de Dios» de K. Barth²⁶ como la «teología de la subjetividad trascendental del hombre»²⁷ de R. Bultmann, si no totalmente dependientes del kantismo, de un concepto meramente negativo y formal de subjetividad (más o menos transmitido con la herencia manburguesa de W. Hermann²⁸), sí peligrosamente ligadas a él. Su oposición a la influencia de los postulados kantianos en el desarrollo teológico le hace tomar partido en favor de la «crítica de la filosofía de la reflexión de la subjetividad trascendental de Kant»²⁹ que realiza Hegel.

En Kant el objeto de la fe y de la teología es situado más allá del mundo. A Dios no se le puede deducir del orden del mundo. La teología se vería desposeída del carácter histórico-mundano de la revelación divina, condición indispensable para un discurso teológico. El material sensible es el único objeto tanto de la razón teórica como de la práctica, la razón ha tomado partido al lado de la subjetividad del ser racional. De esta forma Kant se ha convertido en el artífice de la dicotomía de cosificación y subjetividad: «Hegel se dio cuenta aquí de que ambas cosas —la cosificación y la subjetividad— son en este proceso productos de abstracción propios de una filosofía de la reflexión, y de que, por ello, se condicionan mutuamente de manera dialéctica»³⁰.

Bultmann se distancia de Kant en que trasciende la historia en busca de Dios, pero buscando la clave de interpretación de los testimonios históricos sobre esa palabra en la

²⁵ Para un acercamiento aclaratorio en orden a la relación que en Moltmann se establece entre Trascendencia y acción histórica, cf. A. González Montes, *La gracia y el tiempo*. Ensayos de teología (Madrid 1983) 49-59.

²⁶ Cf. TE 63s.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 74s.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 65.

²⁹ *Ibid.*, 61.

³⁰ *Ibid.*, 61-62.

existencia humana. Se aproxima a él en cuanto que las afirmaciones de fe no tienen ningún alcance cosmológico ni histórico, puesto que el contenido el *kerigma* no se lee en la historia misma. Tampoco tiene un alcance teológico o metafísico puesto que nada nos dice de la naturaleza de Dios en sí mismo, sino solamente sobre nuestra existencia en su relación con Dios³¹. El acceso a Dios, al igual que en Kant, depende de la antropología y Dios es la respuesta al carácter de pregunta de la existencia humana; por tanto, es un postulado pedido por la lógica del pensamiento³².

De Kant el calvinista Karl Barth mantiene su teoría del conocimiento: no hay ningún punto de conexión entre revelación y razón, el hombre no puede por sus propios recursos hablar sobre Dios porque sólo Dios puede hablar de Dios, y el hombre tiene como única posibilidad escuchar la palabra de Dios. Barth sitúa así la palabra de Dios en una verticalidad pura cuyo carácter absoluto domina a la vez el campo de la historia y de la subjetividad. Aquí reside el origen de la separación en Barth entre revelación y razón, fe y conocer, filosofía y teología que se encuentra en conexión con la infranqueable barrera kantiana entre conocer y creer.

La solución aportada por Moltmann introduce la mediación y condicionamiento recíprocos entre los productos de la abstracción propios de la filosofía de la reflexión³³.

El haber pasado de largo ante la «categoría historia» es el reproche más serio que Moltmann hace a las construcciones de Barth y, sobre todo, de Bultmann. En el teólogo existencialista, la falta de objetivación de Dios, de la revelación y de la existencia trae consigo la objetivación del mundo de la

³¹ «¿Qué significa Dios para el hombre? Mas cuando la idea de Dios se comprende realmente entonces significa precisamente la problematización radical del hombre». R. Bultmann, *Creer y comprender*, I (Madrid 1974) 21.

³² «Bultmann como Kant entiende (a) que el acceso a Dios, objeto de la teología, es una cuestión fundamentalmente condicionada a la cuestión del hombre; y (b) que si este acceso queda limitado por las estructuras aprióricas del conocer y del decidir, Dios es fundamentalmente un postulado pedido por la lógica del pensamiento; teniendo en cuenta la situación irresuelta de la existencia humana sobre la tierra». A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 160.

³³ «La teología deberá esforzarse (...) por devolver su fluidez a las contraposiciones solidificadas, por introducir mediaciones y reconciliaciones en su contradicción». TE 62.

ciencia y de la historia. Se produce así una antítesis entre la visión del mundo y la comprensión de sí mismo; el mundo y la historia ya no son lugares de la presencia de Dios, sino objeto de estudio científico. El hombre se encuentra con Dios no en el mundo, sino en su soledad individual y aislada. Se encuentra a sí mismo frente al mundo de las cosas, calculables y abarcables con la mirada. Así el mundo se convierte en *mundo secularizado* y el hombre en pura concepción *subjetiva* fundada en Dios. Moltmann hace notar la inconsistencia del discurso, ya que si la apropiación del concepto kantiano de ciencia nos lleva a considerar que Dios y su obrar permanecen para la existencia ocultos por principio, «se llega, como ocurre en Kierkegaard, a una alianza de ateísmo teórico e interioridad creyente»³⁴.

Esta reducción, en el existencialismo bultmaniano, de la esperanza histórica a *esperanza subjetiva* (desmundanización) no le gusta a Moltmann porque «sin objetivación no resulta posible ninguna experiencia de sí mismo. La comprensión humana de sí mismo tiene siempre una mediación en la sociedad, en las cosas y en la historia»³⁵. La subjetivación de la existencia humana conlleva su desaparición. En Moltmann la escisión sujeto-objeto constituye la estructura fundamental del hombre y no hay motivo para plantear su superación. Es más, el mundo que rodea al hombre en cuanto mundo exterior y objetivo impulsa a la solidaridad, puesto que lo que se aguarda es una identidad, entendida como reconciliación, que esperamos de la resurrección de Cristo; de modo que al aguardar la redención de la corporeidad percibimos también la solidaridad con el mundo y con toda criatura no redimida³⁶.

Hombre y mundo quedan así situados en el horizonte de la promesa que los empuja hacia adelante y sometidos a una esperanza universal³⁷, negándose, por ello, la validez de una reflexión «trascendental» en la cual no sea posible una reflexión sobre el mundo de Dios³⁸. Se rechaza así en Moltmann la

³⁴ *Ibid.*, 83.

³⁵ *Ibid.*, 87.

³⁶ *Ibid.*, 279-281.

³⁷ *Ibid.*, 89.

³⁸ «Es misión de la teología el exponer el conocimiento de Dios basándolo en una correlación entre comprensión del mundo y comprensión de sí mismo». *Ibid.*, 84.

cosificación del mundo y la subjetividad de la existencia humana, porque ambas concepciones se hallan fuera de la historia, que, según Moltmann, ha de ser experimentada en función del futuro prometido. Es, por tanto, la naturaleza escatológica de la revelación la que permite a Moltmann asumir al mundo y al hombre con todas sus contradicciones, desechando la desmundanización y uniendo la fe a la esperanza para conseguir entrelazar escatología futurista y teología de la cruz, futuro y padecimiento en el presente. Sólo la esperanza puesta en el futuro de Dios resulta efectiva en Moltmann para aceptar (lo cual no significa resignación) la *diferencia* entre cruz y resurrección³⁹ y trabajar en orden al futuro prometido. 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»⁴⁰.

Sin embargo, aunque Moltmann pretende concebir el proceso dialéctico de la historia como proceso transformador, no llega a apartarse de la negatividad dialéctica. La cruz aparece como un elemento de negación, «permite conocer el abandono de todas las cosas por Dios, y también la ausencia efectiva del Reino de Dios, en el cual todas las cosas conseguirán derecho de vida y paz»⁴¹; y aunque la resurrección sea planteada por el teólogo reformado como un elemento transformador, el fin del proceso dialéctico entre cruz y resurrección tiene una resolución trascendental.

El Resucitado vendrá a aniquilar todo lo negativo que en la historia hay. No se encuentra nada en el aquí y en el ahora que nos confirme ya el poder de Cristo. Pero el presente no puede contemplarse únicamente como lo negativo del futuro y el hombre como lo negativo de Dios⁴². Moltmann nos sitúa ante la fe en la promesa revalidada en la resurrección de Cristo, pero ésta se entiende únicamente desde el futuro dejando abandonadas a la encarnación y crucifixión. ¿Acaso no hay un «sí» de Dios al hombre y al mundo en estos acontecimientos? ¿no se ha cumplido ya algo de lo prometido? Mientras el peso específico que encarnación y crucifixión tienen para el hoy no sea mantenido explícitamente toda precaptación del futuro

³⁹ Cf. *Ibid.*, 212-213.

⁴⁰ *Ibid.*, 109.

⁴¹ *Ibid.*, 290.

⁴² Cf. B. Fernández García, *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de Jürgen Moltmann* (Salamanca 1988) 302; 287.

estará condenada a la especulación, al fracaso, porque ¿qué nos obliga a optar por un futuro del cual nada sabemos? El *adviento de promesa* resulta del todo insuficiente.

Pero para quien cree en Dios aquello que aguarda la esperanza es verdadera realidad, aunque es una realidad inasequible para él, a la que únicamente tiene acceso en su fe y en su esperanza. No se puede hacer hincapié exclusivamente, con Moltmann, en el *Gott vor uns* sin acudir finalmente a un *Gott innen in uns*. Quien no creyera en una misteriosa presencia pneumática de Dios como apoyo e inspiración de la fe y la esperanza, ¿podría dar realidad al Dios de la promesa?

4. LA SUPRESIÓN DE LA TEMPORALIDAD EN LA REVELACIÓN DIVINA SEGÚN K. BARTH, R. BULTMANN Y W. PANNENBERG

La crítica de Moltmann a los modelos de revelación presentados por Barth, Bultmann y Pannenberg se basa en la acusación de intemporalidad. En ellos se produce, según Moltmann, una correspondencia entre palabra y nombre en Barth, una correspondencia entre palabra y existencia en Bultmann y una correspondencia entre palabra y realidad en Pannenberg. Se elimina con ello la apertura, la naturaleza escatológica propia de la revelación.

En estos esquemas se toma como «natural» aquello que no es más que producto de diversas mediaciones históricas, y el esfuerzo se encamina a mostrar la legitimidad y necesidad de su doctrina acerca de Dios, confiriéndole un fundamento de valor absoluto universal y promoviendo un horizonte de carácter solidario⁴³. Sin embargo, en Moltmann la única categoría hermenéutica es la promesa que nos ofrece la revelación: no se parte de lo universal para llegar a lo particular, sino de lo particular a lo universal histórico-escatológico⁴⁴.

⁴³ La teología natural supone una reflexión de la que «formaban parte el conocimiento de que el mundo es mundo de Dios, o de que lo interrogado al preguntar por el origen o la totalidad de la realidad, es Dios; y, por otro lado, el conocimiento de la especial posición del hombre en el cosmos, un concepto general del ser humano como un ser sometido a la ley de Dios, y el conocimiento de lo que se busca en esa pregunta que es el existir humano, es Dios». TE 115.

⁴⁴ Cf. J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971) 34. ICitado en adelante EPFI.

Esto no liquida en Moltmann el asunto concerniente a la teología natural, sino que ésta es integrada en el horizonte universal, escatológico, de expectación propio de la revelación. Así la *teología natural* se convierte para Moltmann en un anticipo, en un preanuncio del futuro que aguardamos, ya que en el futuro que aguardamos Dios se mostrará como Señor a todos y en todo.

La teología natural se convierte así, en la construcción moltmaniana, en *theologia viatorum* y, por ello, en histórica, provisional, mudable y abierta. Ya no forma parte de los *preambula fidei*, sino de la *fides quarens intellectum*, porque el mundo y la existencia humana no se demuestran a base de Dios, sino al revés: es Dios quien demuestra al mundo y a la existencia humana⁴⁵, por tanto, orientada hacia la *theologia gloriae*⁴⁶. El único discurso adecuado es para Moltmann el que se atiene al horizonte mesiánico del Dios de la esperanza, del Dios que promete, que en la resurrección de Cristo ha revalidado su promesa y que llama hacia el futuro de Cristo.

Teniendo en cuenta estos presupuestos nos proponemos ahora acercarnos a la crítica moltmaniana a los modelos de revelación presentados por los autores antes mencionados. Todos ellos suponen, como ya advertíamos, una recaída en la teología natural.

a) K. Barth: «*subjetividad trascendental de Dios*»

La revelación en Barth se demuestra por sí misma y no parte de ningún otro presupuesto: la revelación es autorrevelación de Dios por la cual Dios mismo se revela a sí mismo y por sí mismo. 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 Dios⁴⁷.

⁴⁵ Cf. TE 117.

⁴⁶ «La *theologia naturalis* es en el fondo *theologia viatorum*, y la *theologia viatorum* se esforzará siempre por conocer, en proyectos fragmentarios, la futura *theologia gloriae*». *Ibid.*, 366.

⁴⁷ Cf. K. Barth, *Dogmatique*, I/1, 121.

Moltmann rechaza este planteamiento al entender que la revelación de Dios por sí mismo supone la presencIALIZACIÓN del instante eterno en la conciencia creyente, oponiéndose a la concepción de la revelación en la Biblia al eliminar lo temporal de la revelación divina. El modo de proceder barthiano es relacionado en Moltmann con el argumento ontológico, con la prueba de Dios a base de la idea de Dios⁴⁸; san Anselmo afirma que Dios es aquel «más grande de lo que nada pueda pensarse». En Barth Dios es conocido únicamente mediante Dios, por tanto, el hombre recibe en su entendimiento el concepto de Dios y escucha la palabra de Dios en su nombre. A Dios no es necesario pensarlo y si se lo piensa hay que pensarlo como necesario⁴⁹. Sin embargo, la doctrina de la Trinidad, afirma Moltmann, no puede significar «la eterna reflexión trinitaria de Dios sobre sí mismo», y tampoco puede llevarnos «al puro presente de lo eterno sin historia ni futuro»⁵⁰.

Moltmann acepta que la palabra de Dios es ya de alguna manera autodemostración divina de su existencia, que la palabra de Dios ofrece ya lo que promete, es decir, a Dios mismo. Pero el círculo cerrado del *Deus dixit* se abre en el pensamiento de Moltmann, y así entre la promulgación de la palabra de Dios y su glorificación media una diferencia que nos inserta en la esperanza de lo que será; y nos conduce, en cuanto oyentes de su palabra, a la reconciliación con Dios, pero sólo en cuanto promesa. De lo contrario la revelación se convertiría en epifanía del tiempo presente y la redención futura prometida en la resurrección de Cristo sería simplemente «un apéndice y una desvelación noética de la reconciliación en Cristo»⁵¹. Así la palabra del Evangelio y el anuncio de la justificación son insertados en el horizonte de la resurrección de Jesús, son palabra escatológica.

La explicación que Moltmann presenta del elemento «*onto-teológico*» partiendo de la interpretación barthiana de san Anselmo presupone una presencia de ese elemento «inmóvil» y completamente «aprehendida» por el cristiano que se apodera así del misterio, del fundamental elemento onto-teológico. Sin embargo, en el esfuerzo realizado al plan-

⁴⁸ Cf. TE 68: 362; EPF 44.

⁴⁹ Cf. TE 362.

⁵⁰ *Ibid.*, 69; cf. EPF 170s.

⁵¹ TE 73, 297.

tear la «prueba de Dios» no se pretende una «anticipación temática» (K. Rahner) que conlleve conocer a Dios «en sí», sino únicamente intentar plantear cómo Dios nos puede ser asequible, aquí reside el problema. El punto de partida es la revelación de Dios, su intención de comunicarse con el hombre, por tanto, del «objeto» originario mismo de aquella que es fundamento de nuestro propio conocimiento al querer presentar la «prueba de Dios». Con ello no se afirma que el punto de partida sea ya la plena autorrevelación de Dios, y tampoco que el conocimiento que de este esfuerzo logramos acerca de Dios desvele su misterio inefable. Dios siempre permanece misterio aún en su comunicarse al hombre. De Dios podemos hablar basándonos en la experiencia de la criatura y en su condición creada; por ello la «prueba de Dios» es la base de nuestra fe y esperanza y constituye, además, la posibilidad de la prueba escatológica plena. Por ello, es admisible el concepto «onto-teológico» porque es precisamente el misterio divino el que otorga al hombre su referencia al misterio absoluto como fundamento y contenido de su ser. No se puede mantener, con Moltmann, una fe-esperanza sin una referencia antropológica; Dios no es «Dios esperanza» sino «Dios de la esperanza».

b) *R. Bultmann: «subjetividad trascendental del hombre»*

Mientras el núcleo fundamental de la teología barthiana se encuentra en el *Deus dixit*, la figura que expresa el centro de la teología de Bultmann es la relación que se establece entre Dios y la existencia: «cuando se pregunta cómo es posible hablar de Dios, es preciso responder: sólo hablando de nosotros»⁵². El «sí mismo» que Barth refería a Dios se transforma en Bultmann en «sí mismo» antropológico, remitiéndolo única y exclusivamente a la existencia humana. Así establece Bultmann el punto de acceso al objeto revelado haciendo frente a la crítica de la Modernidad a la religión, acentuando la dimensión subjetiva existencial de la revelación.

Esta correspondencia entre existencia y trascendencia supone en el pensamiento de Moltmann una recaída en la teología natural, equivale a una prueba existencial de Dios⁵³

⁵² R. Bultmann, *Creer y comprender* 1, 33.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 78.

en tanto que se confía a la razón práctica preparar la prueba de Dios⁵⁴. Así Dios aparece como un elemento de la analítica de la existencia, ya que puede ser concebido como posibilidad de resolución de la situación irresuelta de la existencia humana sobre la tierra; de forma que la palabra de Dios adquiere legitimidad únicamente en la lucha del hombre por llegar a ser auténtico.

La crítica de Moltmann a Bultmann, como ya ha quedado expuesto, no rechaza la interpretación del ser humano que resulta de la teología existencial, lo que no acepta es probar a Dios partiendo de la necesidad existencial del hombre. Dios en Moltmann se encuentra más allá, la revelación es entendida únicamente dentro del horizonte de la promesa y de expectación del futuro⁵⁵. El único apoyo que está dispuesto a conceder es el de la promesa de Dios que arrastra consigo al mundo y al hombre y desde ahí, desde la esperanza en un futuro esperanzador para la entera creación que la promesa provoca, situándonos en un estado de búsqueda e inquietud, es desde donde Moltmann admitiría como adecuado hablar de «teología natural».

c) *W. Pannenberg: «revelación indirecta de Dios por sí mismo»*

En la comprensión del mundo como historia Moltmann no sólo rechaza las tesis de Bultmann, sino que recela también de cualquier concepción metafísica que, partiendo de una visión de conjunto, llegase a reducir la historia a naturaleza. Esta actuación recae sobre Pannenberg y el Círculo de Heidelberg con su programa *Revelación como historia*.

Pannenberg considera que la historia es el más complejo horizonte de la teología cristiana⁵⁶ y este presupuesto lo defiende en oposición a la teología existencial de Bultmann y

⁵⁴ Para un acercamiento a la relación que guarda fe y racionalidad, razón y revelación en la teología protestante del siglo XX y, concretamente, en R. Bultmann; cf. A. González Montes, 'Fides vs. Ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo' en *Di Ec* 17 (1982) 271-313.

⁵⁵ Cf. TE 53.

⁵⁶ Cf. W. Pannenberg, 'Acontecer salvífico e historia' en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976) 211.

Gogarten, que diluyen la historia en historicidad de la existencia; y en oposición a la tesis que afirman que el contenido auténtico de la fe es suprahistórico (Barth) porque desvaloriza la historia auténtica⁵⁷. La recuperación de la historia es la base de su reflexión porque pretende mostrar a Dios teniendo en cuenta la realidad en su conjunto: sólo refiriéndonos al conjunto de la realidad podemos hablar con sentido acerca de la revelación de Dios⁵⁸.

Para lograr su objetivo Pannenberg se apoya en el carácter indirecto de la revelación: «los hechos, como obras de Dios, arrojan una luz sobre Dios mismo, remitiendo hacia él, comunican indirectamente algo sobre el mismo Dios»⁵⁹; y es el carácter final el que le lleva a desvalorizar toda «manifestación divina» que no sea la revelación definitiva en la resurrección de Cristo⁶⁰. Niega así el carácter de revelación a toda manifestación de Dios que no sea total. Se apoya para ello en Barth y en Hegel. Del carácter estricto de la autorrevelación de Dios propuesto por Barth se sigue en Pannenberg el carácter único de la revelación; y partiendo de Hegel muestra cómo este concepto implica el desvelamiento total de la «esencia»⁶¹.

En Montmann el programa pannenberguiano de la teología de la historia universal vendría a sustituir el esquema de la cosmoteología griega y el argumento cosmológico, cambiando la realidad del cosmos por la realidad como historia⁶². La historia como revelación indirecta de Dios por sí mismo es en Moltmann teología natural: mientras en Bultmann la elipse se situaba en la relación existencia-trascendencia, en Pannenberg la elipse se agrupa en torno a Dios y a la totalidad de la realidad. De forma que toda afirmación acerca de Dios es una afirmación acerca del mundo en su totalidad, y a la inversa. El conocimiento se obtiene en Pannenberg, apo-

⁵⁷ Para una crítica de Barth a las posiciones teológicas de Pannenberg, cf. K. Barth, 'Karl Barth: lettres du grand âge', *EtThRel* (1976) 171-174.

⁵⁸ Cf. W. Pannenberg, 'Prólogo' en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 9.

⁵⁹ *Id.*, *La revelación como historia*, 23.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 134-137.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 11-16. «Es cierto que no es uno con su esencia todo el transcurrir de la historia sino sólo su fin como revelación de Dios» *Ibid.*, 125.

⁶² Cf. TE 100s.; EPF 34s.

yándose en Hegel, a base de concluir hacia atrás, «en-el-haber-sido de la historia» y, al igual que el planteamiento griego, ve aparecer el ser eterno de Dios indirectamente en lo que es («en el espejo de sus acciones históricas»). El conocimiento sólo es posible *a posteriori* mirando hacia los hechos consumados de la historia⁶³.

Esta concepción se aleja de la concepción de la revelación como promesa y se convierte en una epifanía futura e indirecta del todo. Sin embargo, es la esperanza y la misión que las promesas imprimen a la existencia humana, orientándola hacia el futuro, las que marcan necesariamente una nueva concepción de la realidad. Asociar a Dios con la realidad del mundo supone un mundo ya ordenado y concordante con el designio divino; no cabe coexistencia entre Dios y la realidad, ni indirecta (Pannenberg) ni paradójica (Kierkegaard, Bultmann); sino que lo que se establece es una relación dialéctica en la cual Dios aparece como el dialécticamente transformador y no como lo indirectamente revelado o como lo paradójicamente distinto.

5. LA REVELACIÓN COMO PALABRA DE PREDICACIÓN: K. BARTH Y R. BULTMANN

En Barth (a) la palabra de Dios es aquella palabra con la que Dios mismo ofrece al impío vivir en su compañía, puesto que en Barth la revelación de Dios se identifica con Dios mismo⁶⁴. (b) La predicación está en relación de identidad indirecta con esta palabra que sólo Dios es quien pronuncia: «la predicación es una palabra humana en la que y por la que habla el mismo Dios, lo mismo que un rey por la boca de su heraldo», pero esta palabra humana «no podrá hacer, sin embargo, otra cosa que servir a la palabra misma de Dios.

⁶³ Cf. TE 101-102. Pannenberg critica a Moltmann su planteamiento unilateral en la distribución de los distintos esquemas de las pruebas de Dios: «el procedimiento de aislar los aspectos objetivamente conexos de la idea de Dios aprovechando luego los fragmentos para construir una tipología de las posiciones teológicas actuales, hará inevitablemente que éstas aparezcan como unilaterales. Únicamente hay que saber que el procedimiento de la exposición da lugar a esta apariencia». W. Pannenberg, 'Prólogo' en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 10, nota 2.

⁶⁴ Cf. K. Barth, *Dogmatique* II/I (Ginebra 1953) 3s.

Esta palabra no deja jamás de ser ella misma, aun cuando se preste a aceptar el servicio de la palabra humana. Pero al dejarse servir por ésta la palabra de Dios es esta palabra humana, a la vez que palabra humana, en cuanto servidora, es palabra de Dios»⁶⁵. (c) La predicación remite como recuerdo y esperanza al acontecimiento único de la reconciliación del hombre con Dios, efectuada por Dios mismo⁶⁶. (d) Este acontecimiento es el criterio de verdad de la predicación y lo que responde de la realidad de la palabra predicada.

Para Bultmann (a) la inteligibilidad de la palabra coincide con el nuevo conocimiento de sí mismo que reporta al oyente: «la posibilidad de comprender la palabra coincide con la posibilidad de entenderse el hombre a sí mismo»⁶⁷. (b) Palabra e historia coinciden en el acontecer de la palabra: «la palabra de la predicación cristiana y la historia que ella comunica coinciden, son una misma cosa. La historia de Cristo no es algo ya pasado, sino que realiza en la palabra predicada (...) El recuerdo de lo que en otro tiempo ocurrió es únicamente la evocación de la institución de la palabra»⁶⁸.

El hecho de que Barth sitúe la predicación en el horizonte de la reconciliación y de la encarnación supone para Moltmann la pérdida de la movilidad de la palabra. Moltmann no tiene inconveniente en entender la palabra de Dios como «palabra en sí misma», siempre que se tenga presente el marco de la historia en que esta palabra es pronunciada y el hecho de que la encarnación hay que entenderla sobre todo en sentido escatológico. El interés del planteamiento moltmaniano da cuenta de la tensión escatológica y de la futura transformación de la realidad; hace hincapié en la inquieta esperanza que nace de la promesa de futuro, enemiga de un mundo que se encierra en sí mismo. La futura

⁶⁵ «La prédication est un discours humain dans lequel et au travers duquel Dieu lui-même parle, comme un roi par la bouche de son héraut (...) la parole humaine ne pourra jamais que servir la Parole divine. Cependant la Parole divine ne cesse pas d'être divine quand elle admet d'être servie par la parole humaine. Seulement en se laissant ainsi servir, la Parole divine devient et est cette parole humaine elle-même; et la parole humaine devient et est vraiment la Parole de Dieu, lorsqu'elle la sert». K. Barth, *Dogmatique*, I/1, 50-51.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 116.

⁶⁷ R. Bultmann, *Creer y comprender*, I, 246.

⁶⁸ *Ibid.*, 253.

revelación no puede ser repetición de lo acontecido en Cristo, sino consumación de las promesas hechas de una vez para siempre: la diferencia entre palabra y realidad sólo queda superada en la resurrección del Crucificado. De la misma manera que no existe coincidencia entre palabra y nombre de Dios (acontecimiento histórico y gloria de Dios), tampoco hay coincidencia plena entre palabra y ser del hombre. La salvación y la vida están en la palabra por eso la existencia tocada por la palabra se convierte en Moltmann en «escatológica», pero esto no significa la posesión del *esjaton* mismo⁶⁹. La concordancia entre palabra y existencia no es posible dada la situación de irredención del mundo y del cuerpo. La aceptación de la palabra responde en Moltmann únicamente a la esperanza en aquel futuro en que Dios se manifestará algún día.

6. APLICACIÓN TEOLÓGICA DEL CONCEPTO EXISTENCIAL DE LA HISTORIA

Según Bultmann la premisa fundamental del método histórico, influido por Heidegger, es que la historia constituye una unidad como actividad operante unitaria, en la que los acontecimientos están enlazados entre sí por el nexo de causa y efecto⁷⁰. Esta concepción de la historia como ciencia lleva a la objetivación de la historia y a comprender la realidad respecto al hombre en la dualidad de sujeto-objeto, tal como hemos afirmado. Según Moltmann esta desmitologización o interpretación existencial, que quiere quedar libre de toda objetividad tanto mítica como científica (sin imagen del mundo), va unida a una determinada concepción del tiempo y de la historia dando cabida a la imagen del mundo de los objetos y, con ello, a una visión de la naturaleza cuya estruc-

⁶⁹ «El hombre no es un ser acabado (...) su ser no le ha sido dado, sino simplemente recomendado como una tarea a realizar. Así, él está oculto a sí mismo y, por consiguiente, siempre a la búsqueda de su verdadero ser». J. Moltmann, *Experimento esperanza*, 33.

⁷⁰ «La historia es un movimiento, un proceso, en el que los acontecimientos aislados no están sin conexión, sino que están entrelazados por la cadena de causa y efecto. Tal enlace presupone poderes que actúan en el proceso histórico». R. Bultmann, *Historia y escatología* (Madrid 1974) 122.

tura es inalterable⁷¹. Sin embargo, verdad científica y verdad existencia (no objetivable) no son separables, ambas mutuamente se deben a la existencia. La solución aportada por Moltmann se sitúa en la ruptura de los principios y presupuestos ontológicos de la investigación histórica, en no buscar un acceso a la historia, como ocurre con Bultmann, independiente del planteamiento histórico y en no intentar solucionar la elección entre investigación histórico crítica e interpretación existencial apoyándonos en una disyuntiva o bien en una complementariedad.

a) *La exégesis existencial*

En Bultmann el sujeto observador de la historia y su posición personal carecen de importancia para la ciencia histórica, ya que los resultados de la investigación han de ser comunicables y controlables, mientras que el hombre cambia. Moltmann rechaza que tal observación «objetiva», que conlleva una exégesis «neutral», sea posible porque el observador no está situado sobre, sino en la historia. Los dos factores a los que apela Moltmann son: el hecho de que la exégesis tiene que ocuparse de textos históricos⁷² y, que el exegeta no está neutralmente en la historia, sino comprometido con ella, tomando decisiones que afectan directamente a su existencia⁷³. Así la interpretación del texto en Moltmann se vuelve existencial, es decir, necesariamente histórica, ya que la interpretación de la historia e interpretación de sí mismo se relacionan mutuamente, con lo cual se evita la caída en el subjetivismo, puesto que si la interpretación del texto y la interpretación de sí mismo son inseparables, habrá que concluir que, al hacer una exégesis, la exégesis histórica coincidirá con la teológica.

Pero, ¿qué relación se establece entre una exégesis histórica y existencial (encuentro) y una exégesis histórico crítica (objetivante)? Bultmann afirma que el encuentro se produce no teniendo una actitud neutral, es decir, cuando el hombre no se comporta como espectador, sino actuando

⁷¹ Cf. TE 87.

⁷² Cf. *Ibid.*, 241.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 352.

desde su decisión responsable. Se trata de vivir escatológicamente, es decir, «desmundanizado» para así llegar a comprender el sentido de la vida: «el cristiano es en su fe un contemporáneo de Cristo, y están superados el tiempo y la historia universal»⁷⁴. Al contrario, la actitud que deberá adoptar el investigador será no comprometida y distante; de manera que para descubrir el *kerigma* en el texto bíblico, al que no tenemos acceso más que por una actitud existencial (no objetivamente), tendremos que eliminar el planteamiento histórico. El antagonismo, por consiguiente, se consolida.

Sin embargo, el hombre se encuentra tanto en la historia como sobre la historia, es decir, no sólo es histórico, sino que tiene también una historia. Por ello Moltmann afirma que «tiene que poder distanciarse de la historia en su investigación y en la contemplación, para experimentarla en el *modus* del haber. Y tiene que identificarse con ella escuchando y actuando, para experimentarla en el *modus* del existir»⁷⁵. El hombre, por tanto, no puede eliminarse a sí mismo al investigar la historia, ni puede hacerse autónomo en su propia historicidad. Caer en uno de los dos polos de esta doble relación es no dar solución al problema y admitir, por ejemplo, que la relación del creyente con el mensaje de su fe no puede ser personal y objetivante a la vez produciéndose así la inconsecuencia cierta que Moltmann señala: alianza de ateísmo teórico e interioridad creyente⁷⁶.

b) *La pregunta histórico crítica sobre el acontecimiento de Jesús*

En contra de Bultmann y de la influencia que Heidegger ha ejercido sobre él, Moltmann subraya que la historia es la que funda la historicidad, no que la historia se funda en la historicidad⁷⁷. Paralelamente si el tiempo radica en la temporalidad, y la temporalidad radica en el poder-ser, como un ser

⁷⁴ R. Bultmann, *Historia y escatología*, 166.

⁷⁵ TE 352.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 83.

⁷⁷ «El análisis de la historicidad del 'ser ahí' trata de mostrar que este ente no es 'temporal' por estar 'dentro de la historia', sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser». M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 407.

para la muerte esto supone a nivel ontológico el primado de la posibilidad sobre la realidad⁷⁸. Este principio de la filosofía heideggeriana es rechazado por Moltmann al criticar la subjetividad existencia de Bultmann. Sin embargo, resulta curioso que el mismo principio sea retomado de Bloch cuando nuestro autor explica el *todavía-no*. En este caso Moltmann invierte el argumento: la realidad tiene prevalencia sobre la posibilidad; la historicidad concreta depende de la historia concreta y de las posibilidades que nos ofrece. Así prevalece la objetividad sobre la subjetividad. Sobre esta problemática tratará este epígrafe.

Ahondando más en el problema, Moltmann nos conduce a las consecuencias que la aplicación del principio de la superioridad ontológica de la posibilidad frente a la realidad conllevarían de cara a la pregunta histórico-crítica acerca del acontecimiento de Jesús. La aplicación del método, que introduce una lectura existencial, supone una infranqueable división (discontinuidad) entre el *kerigma* (encuentro) y el Jesús histórico, entre fe pascual y realidad de la resurrección, entre evangelio e historia veterotestamentaria⁷⁹.

Pero las expresiones de la fe cristiana ¿son sólo existenciales o contienen un «asunto» real? Moltmann subraya la unión entre el contenido real y la certeza existencial de forma que el evangelio no pueda quedar reducido a una verdad real en sentido histórico, que no nos afecte, ni tampoco a una verdad existencial, que nos lleve a dudar de su realidad: «Los relatos pascales del Nuevo Testamento predicán narrando, y narran historias predicando»⁸⁰. Dicho de otra forma, el contenido real se une a la certidumbre existencial, y las experiencias existenciales reflejan hechos reales. Hay una mutua relación entre verdad existencial y verdad real. Por consiguiente, el planteamiento moderno basado en el dualismo (el evangelio como fuente histórica o como llamada kerigmática) no permite una comprensión del evangelio.

Pero dado que una declaración existencial no nos lleva a concluir la verdad de lo anunciado ¿qué es lo que garantiza la verdad de la declaración teológica del Nuevo Testamento? Desde aquí trata Moltmann de invertir la tesis de Heidegger, de forma que no es la historicidad del existente la que funda

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 253s.

⁷⁹ Cf. TE 243.

⁸⁰ *Ibid.*, 246.

y hace posible la historia, sino al revés, como hemos dicho. Para ello subraya como rasgo principal de la predicación bíblica el desbordamiento del marco histórico en el que fue pronunciada para extenderse a lo universal y lo une al hecho de que una verdad para ser fundamento de una existencia ha de ser universal porque la verdad existencial no puede apoyarse sobre sí misma⁸¹.

Así resulta que la predicación bíblica, que reclama para sí una vinculación de la situación general de la humanidad debido a la naturaleza misma del acontecimiento predicado (resurrección de Jesús), es expresión de una verdad existencial. Hay en sus testimonios una referencia objetiva a la realidad (la cruz), por eso la predicación contiene «verdad universal» (fundamento de existencia) y, por tanto, «la verdad» misma. El paso no parte de lo universal y necesario, de lo regular y homogéneo, sino de lo histórico e irrepetible a una norma escatológica y universal. De modo que la escatología apocalíptica, cosmología y ontología en perspectiva escatológica como horizonte de la realidad⁸², que se produce en el acontecimiento de Jesús muestra su primer paso hacia su soberanía universal. Así son los hechos históricos los que preceden a nuestro momento presente y son ellos los que nos abren las nuevas posibilidades: la historicidad del existente está fundada en la historia real acontecida del mismo modo que, la verdad existencial no se funda en sí misma, sino sobre una verdad extrínseca a ella.

Se cumple así el objetivo moltmaniano, a saber, asumir en una relación dialéctica al sujeto y al objeto de manera que el pensamiento existencial ha de estar subordinado a un pensamiento relacionado con la realidad; de donde se sigue que el anuncio del kerigma cristiano se moverá siempre en un horizonte inclusivo de verdad universal que pueda servirle de fundamento.

⁸¹ «La realidad que se encuentra detrás de los relatos kerigmáticos tiene que ser evidentemente una realidad tal, que forzó a la predicación a todos los pueblos (...) El encargo y la autorización para esa misión universal deben ser entonces un elemento constitutivo del acontecimiento mismo de que esa misión habla». *Ibid.*, 247.

⁸² *Ibid.*, 179.

7. HISTORIA Y RESURRECCIÓN EN W. PANNENBERG

Moltmann, al igual que Pannenberg, se ha volcado en la recuperación de la historia como lugar de la revelación divina abierta a su propia consumación. Sin embargo, apoya la existencia de la historia de Jesús sobre la acción divina de la que guardamos la verdad salvífica, en la que Dios será todo en todo. Pannenberg, por su parte, considera que el mundo puede ser visto como medio de la manifestación indirecta de Dios por la historia e, inspirado por Hegel, ve a la 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. Es aquí precisamente, como ha quedado expuesto, donde Moltmann advierte una nueva forma de teología natural, en la cual se trata de acceder a Dios por la prueba de la totalidad de la historia. Moltmann contempla en la inspiración hegeliana de Pannenberg, una falta de resolución a la problemática kantiana en la cual el hombre quedaba privado de toda referencia externa a la experiencia de Dios y, además, considera su construcción como un complemento a la teología existencial.

El riesgo de la teología de Pannenberg consiste, según Moltmann, en separar los hechos históricos de su significación, puesto que esta significación sólo les viene del futuro de Jesucristo. Pannenberg acude al círculo hermenéutico de la tradición de fe: «los sucesos de la historia hablan su propio lenguaje; el lenguaje de los hechos, pero este lenguaje sólo es audible en el contexto de las tradiciones y expectativas dentro del cual acontecen los hechos»⁸³. Pero así, sostiene Moltmann, el arco de tensión entre promesa y cumplimiento es superado por la historia de Israel, ya que los acontecimientos que revelan a Dios no son transmitidos desde la esperanza en la promesa de futuro, sino desde el contexto de tradición en el que han ocurrido porque allí adquieren su significado originario⁸⁴. Sin embargo, Moltmann al criticar en Pannenberg lo que él entiende como separación entre acontecer histórico y significado, resta a la tradición el presupuesto que ésta tiene como instancia de conocimiento y, por tanto, como cauce de transmisión del significado de la historia.

⁸³ W. Pannenberg (ed.), *Revelación como historia*, 144.

⁸⁴ Cf. TE 105.

Moltmann apoyándose en la promesa como condición de posibilidad de experimentar la realidad históricamente, interpreta el lenguaje de los hechos como «lenguaje de promesa», de forma que la historia se encuentra en el proceso de revelación actualizada de la palabra; es decir, 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, pero no es, como en Pannenberg, un concepto más profundo de historia⁸⁵, sino que ese proceso sólo resulta «inteligible desde lo *tradendum* de la promesa y desde el futuro de los acontecimientos manifestada por aquella»⁸⁶.

De aquí se sigue para Moltmann el rechazo al recurso de la tradición apocalíptica que hace Pannenberg para explicar la resurrección, al considerar que se sitúa al margen de la promesa y convierte un acontecimiento futuro en una anticipación de la verdad definitiva. El intento del teólogo de Munich pretende ver los acontecimientos pascuales como garantía de lo sucedido en el pasado, y como garantía también de lo que queda por llegar; de forma que la resurrección de Jesús es vista como apertura de significación inconclusa, no finalizada, que como acontecimiento singular y único en el acontecer de la historia, descubre el horizonte de comprensión de la realidad histórica.

Moltmann objeta, motivado por su prejuicio reformado en contra de la teología natural, que la apertura de sentido de la resurrección no está finalizada, pero ¿qué significación tiene, entonces, la resurrección de Cristo para la comprensión de la historia? ¿Cómo relacionar el sentido de la historia con la resurrección de Jesús si no contamos con otros acontecimientos históricos que nos fijen un marco de sentido, en el cual comprender, en su diferencia cualitativa, la resurrección? Pero si el «sentido» de lo sucedido acontece también *salvíficamente*, abriéndonos a la comprensión de la historia, entonces la significación de lo ocurrido adquiere

⁸⁵ «Promesa e historia se hallan en un proceso de cambios, en el cual 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. Pero nunca brotó de estos procesos de transformación un modo de entender la historia que no estuviera ya creado y vinculado a las promesas». *Ibid.*, 145.

⁸⁶ *Ibid.*, 146.

solvencia; porque «el sujeto de la interpretación se ve remitido siempre y bajo toda circunstancia a los hechos reveladores y al sentido que los acompaña»⁸⁷. Así en la resurrección de Cristo Dios obró en los hechos y también en la interpretación de los mismos, de tal forma que no es necesario remitirlo todo a una futura «prueba escatológica», sino que la experiencia histórica, como experiencia abierta a su propia verificación, tiene en la resurrección de Jesús todo su sentido y toda su significación.

PILAR PENA BÚA
Universidad Pontificia
Salamanca

SUMMARY

The author explains the concept of revelation in J. Moltmann, as opposed to the understanding of it in other contemporary protestant theologians: K. Barth, R. Bultmann and W. Pannenberg. Moltman centers revelation in the historical experience of salvation; this is always done in opposition to the understanding of faith in revelation as an experience given in subjectivity, as in Barth and Bultmann. Moltmann sees the centre of revelation in the resurrection of Christ as an historical event and as bearer, in its objective reality, of transcendental significance. The author thinks that Moltmann is basically close to Pannenberg, but is still at a certain distance from him because Pannenberg separates the historical facts from their significance which comes provided by the faith tradition.

⁸⁷ A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, 605.