

**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA MARÍA**

**FACULTAD DE CIENCIAS Y TECNOLOGIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES**

**ESCUELA PROFESIONAL DE TEOLOGÍA**



**Tema:**

**Una aproximación a la esperanza cristiana**

**Desde las obras iniciales de Jürgen Moltmann y Gustavo Gutiérrez:  
“Teología de la Esperanza” y “Teología de la liberación. Perspectivas”**

**Tesis presentada por:**

**Silvia Juanita Cáceres Frisancho**

**Para obtener el título profesional de:**

**Licenciada en Teología**

**AREQUIPA – PERÚ**

**2016**

*A Lina, mi madre*

*A mis maestras y maestros: pacientes amigas y amigos*



*Estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza*

(1 Pe 3, 15)

*Esperanza contra toda esperanza*

(Rm 4, 14)

*Tú eres mi esperanza*

(Sal 71, 5)



## Resumen

El tema central que ocupa las páginas de la presente tesis versa sobre la esperanza cristiana desde las obras iniciales de dos teólogos contemporáneos: Jürgen Moltmann con su obra “Teología de la esperanza” y Gustavo Gutiérrez con su obra “Teología de la liberación. Perspectivas”. Desde el intento de clarificar la crítica que le hiciera Gutiérrez a Moltmann al considerar que la esperanza tal como la pensaba éste último en “Teología de la esperanza” podría quedar encerrada en una esperanza trascendental, es que se aborda el tema central. Más allá de la confrontación, la intención es propiciar el diálogo entre ambas teologías; teniendo en cuenta ello es que se ha llegado a la conclusión de que ambas propuestas teológicas argumentan a favor de una esperanza que se hace misión y compromiso histórico concreto.

## Abstract

The main purpose of this thesis is to reflect on the concerns of Christian hope. For this, we have considered the initial works of two contemporary theologians: Jürgen Moltmann with his "Theology of hope" and Gustavo Gutierrez with his "Theology of Liberation. Perspectives". The central issue is addressed since the attempt to clarify the criticism that Gutierrez did to Moltmann, considering that hope as he thought could be locked in a transcendental hope. Beyond the confrontation, the intention is to discuss both theologies. Considering this, the conclusion is the both theological proposals argue for a hope that lead the mission and the specific historic compromise.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO I	
Moltmann y Gutiérrez: dos perspectivas teológicas de la esperanza.....	9
1. Dos experiencias iniciales: afirmación de la esperanza frente al sufrimiento .....	9
2. Dos contextos, dos desafíos .....	12
2.1. Jürgen Moltmann: el quehacer de la teología en el contexto europeo de la postguerra .....	13
2.2. Gustavo Gutiérrez: el quehacer de la teología en un contexto latinoamericano marcado por la pobreza .....	18
CAPÍTULO II	
Aproximación a la esperanza desde la “Teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann. Hablar de Dios desde el acontecimiento de la promesa de la resurrección .....	23
1. Revelación del Dios de la Promesa a través del lenguaje de esperanza .....	24
1.1. Ineficacia de una escatología basada en la pregunta por el Dios metafísico.....	25
1.2. Recuperación de la esperanza como categoría de la escatología a partir de la pregunta por el Dios de la promesa.....	28
2. Revelación del Dios de la esperanza en la historia de promesa de Israel.....	30
2.1. Peculiaridad de la religión de promesa de Israel frente a la religión de epifanía .....	31
2.2. Revelación del Dios de la Promesa.....	34
2.3. Israel y su experiencia de la historia en tanto historia de promesa.....	36
2.4. Escatologización de la promesa por medio del mensaje de los profetas .....	38
3. Resurrección de Jesucristo: punto de partida para la historia.....	41
3.1. Dos principios para acceder a la cristología .....	42
3.2. La promesa de vida: de las promesas de vida de Abrahán a la promesa de vida de la resurrección .....	43
3.3. La identidad del crucificado con el resucitado: una identidad escatológica y el futuro del resucitado.....	44
CAPÍTULO III	
Aproximación a la esperanza desde “Teología de la liberación. Perspectivas” de Gustavo Gutiérrez. Hablar de Dios desde la praxis creyente de liberación y la opción preferencial por el pobre .....	47
1. La teología es una hermenéutica de la esperanza .....	48
2. Praxis de la esperanza desde el reverso de la historia: la opción preferencial por el pobre .....	51

3. “La historia de la salvación es la entraña de la historia humana”:	Dios salva en la historia humana .....	53
3.1. Universalidad de la salvación y recuperación de la perspectiva histórica .....		54
3.2. La historia humana: lugar de revelación y encuentro con Dios .....		55
4. El Don del Reino, liberación y transformación de la historia .....		59
4.1. El anuncio del Reino y la praxis de Jesús .....		59
4.2. Reino y proyecto utópico .....		61
CAPÍTULO IV		
Una esperanza crítica que moviliza la historia. Conclusión .....		66
1. Puntos de encuentro y divergencia entre la concepción de esperanza en Moltmann y Gutiérrez.....		66
1.1. Puntos de encuentro:.....		66
1.2. Punto de divergencia: Una cuestión de acentos.....		67
CONCLUSIÓN .....		68
BIBLIOGRAFÍA.....		70



## INTRODUCCIÓN

La inquietud por reflexionar sobre la esperanza cristiana y encontrar a partir de ella un modo más auténtico de dar testimonio de la fe es el motivo de la presente tesis. El tema central que ocupa sus páginas versa sobre la función de la esperanza en la existencia cristiana a partir de los planteamientos teológicos de Jürgen Moltmann y Gustavo Gutiérrez, desde sus obras iniciales: “Teología de la esperanza” (1964) y “Teología de la liberación. Perspectivas” (1971), respectivamente.

La hipótesis que guía este trabajo refiere la crítica que hiciera Gutiérrez a Moltmann, al considerar que la esperanza – tal como está planteada por aquél en “Teología de la esperanza” – podría quedar encerrada en una esperanza trascendental, corriendo el riesgo de descuidar el compromiso histórico concreto. En “Teología de la esperanza”, Moltmann considera como punto de partida de la historia, el futuro escatológico de Cristo resucitado; en ese sentido, el cuestionamiento y la crítica al presente vienen de “la Promesa” y no de una experiencia humana, concreta e histórica. Gustavo Gutiérrez considera que pensar la esperanza de este modo podría llevar a soslayar el presente, o en el peor de los casos, negarlo (Gutiérrez, 2008: 226), corriendo el riesgo de olvidar el compromiso encarnado que exige la fe cristiana. Planteada de esta forma, la hipótesis podría sugerir el desarrollo del trabajo a través de una comparación confrontacional entre ambas teologías; sin embargo, lejos de ser esa la intención, el objetivo de este trabajo es discernir a partir de esta crítica el rol de la esperanza que se destaca tanto en la obra de Moltmann como en la de Gutiérrez, así como ver la posibilidad de articular sus planteamientos.

Ahora bien, aunque el tema de la esperanza ha sido abordado de manera vasta dentro de la teología dogmática, siempre es una buena oportunidad retornar a las inquietudes iniciales que permitieron su recuperación y renovación; en este ámbito, tanto Moltmann como Gutiérrez han contribuido con sus aportes a dicho esfuerzo de recuperación desde contextos y problemáticas diversas, ya que sus proyectos teológicos se presentan como una fuente de propuestas – con carácter profundamente evangélico – que interpelan y motivan a sumergirse en la reflexión sobre la esperanza para recuperar su sentido más original y repensar su rol en la existencia creyente. Una aproximación a sus obras iniciales es de vital importancia porque

permite acceder a las motivaciones y preguntas primeras de ambos teólogos; y en ese sentido, acercarse a los cimientos de sus proyectos para hacer posible su renovación a la luz de nuestro contexto actual e inspirar un modo de ser y estar en el mundo en fidelidad al Evangelio y a la realidad dinámica y cambiante.

El primer capítulo estará enfocado en dilucidar las “preguntas iniciales” de las que parten Moltmann y Gutiérrez para realizar sus proyectos teológicos. Para ello, se precisa prestar atención a dos aspectos: la experiencia personal de cada uno y el contexto en el que nacen sus teologías. Ambos aspectos permitirán dar razón de la fuente inicial de sus teologías y tener más claridad acerca de aquello que motiva a ambos emprender sus respectivos trabajos y a qué interrogantes o desafíos intentan responder. Una vez hecho este deslinde, en el segundo y tercer capítulo se podrá ahondar en sus planteamientos y propuestas sobre la esperanza. Por una cuestión de cronología y orden es conveniente abordar en el segundo capítulo, “Teología de la esperanza” de Moltmann, y en el tercer capítulo, “Teología de la liberación. Perspectivas” de Gutiérrez. El cuarto y último capítulo estará enfocado a dilucidar los puntos de encuentro y divergencia entre ambas propuestas teológicas para, finalmente, dar a luz una conclusión.

## CAPÍTULO I

### **Moltmann y Gutiérrez: dos perspectivas teológicas de la esperanza desde la experiencia**

“Lo primero que debe afirmarse acerca de la esperanza es la *hondura* y la *universalidad* de su implantación en el corazón del hombre” (Laín Entralgo 1978, 10), esta afirmación de Pedro Laín Entralgo, explica – de cierto modo – el porqué, en este primer capítulo, quisiera acercarme a las experiencias personales de ambos teólogos, así como a sus contextos, para esclarecer las motivaciones que llevan a ambos a emprender sus proyectos teológicos.

Para profundizar en sus reflexiones teológicas sobre la esperanza, antes es necesario el acercamiento a sus vivencias concretas, ya que es desde las coordenadas de la experiencia – desde el plano de la existencia – que cada uno elabora su discurso teológico sobre ella. Ambos hablan de la esperanza desde un modo concreto de vivirla, esta vivencia es anterior a sus discursos; y es que ambos teólogos son conscientes de que para hablar de la esperanza no se puede partir de la pura razón, sino de la hondura de la existencia y del compromiso histórico que ella suscita. Una afirmación de Andrés Torres Queiruga ayuda a iluminar esta idea: “la esperanza en su sentido más hondo (...), se sitúa en un nivel que es previo a toda filosofía, a toda ideología e incluso a toda religión. Éstas son ya, justamente, respuestas o intentos de respuesta a la abisal pregunta que ese misterio abre para todo hombre y toda mujer” (Torres Queiruga 2005, 18). Las teologías de Moltmann y Gutiérrez son, justamente, eso: respuestas a la pregunta que suscita la vivencia de la esperanza, respecto al sentido de la vida y el compromiso creyente, en sus contextos y el mundo contemporáneo.

#### **1. Dos experiencias iniciales: afirmación de la esperanza frente al sufrimiento**

Quisiera iniciar este punto con algunas anotaciones breves y de carácter general sobre ambos teólogos. Jürgen Moltmann es un teólogo luterano nacido en Hamburgo (Alemania) en 1926, se formó como teólogo en Gotinga, fue profesor de teología en Wuppertal y Bonn y, posteriormente, profesor en Tubinga, donde enseña teología sistemática hasta el día de hoy. Gustavo Gutiérrez es teólogo católico, nacido en Lima (Perú) en 1928, realizó sus estudios filosóficos en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y sus estudios teológicos en la Facultad de Teología en Lyon (Francia); se desempeñó por varios años como profesor de

teología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es profesor de teología en la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos). Ambos teólogos tienen una vasta trayectoria en el campo intelectual de la teología; sin embargo – como ya se ha señalado – sus teologías, no nacen del puro trabajo intelectual, ellas encuentran su fuente principal en la experiencia y el compromiso creyente.

La experiencia de sufrimiento de la guerra marca la vida de Moltmann. Moltmann se convierte al cristianismo en plena II Guerra Mundial; a los 17 años, cuando servía en el ejército nazi, sobrevivió a la Operación Gomorra de la Real Fuerza Aérea británica encargada de bombardear Hamburgo en julio de 1943. En una entrevista, Moltmann cuenta cómo allí vio morir a muchos de sus compañeros a causa del bombardeo, este suceso le produce una conmoción radical haciendo que se pregunte por el significado de su vida frente a la muerte de sus amigos.<sup>1</sup> Entre 1945 y 1948 es capturado como prisionero de guerra del ejército británico; preso y con sentimiento de culpa debido a que su pueblo fue el iniciador de la guerra, se acerca a los textos bíblicos y sintiéndose interpelado por éstos es que comienza su interés por la teología. Moltmann percibe su experiencia en prisión como momento inicial de su teología y la describe como: “una experiencia de la realidad de Dios en doble perspectiva: de Dios como poder de esperanza y de la presencia de Dios en el sufrimiento” (Bauckham 2005, 147)<sup>2</sup>. Para Moltmann, este momento es el punto de partida del largo viaje que para él, significa la teología: “Hasta el día de hoy la teología es para mí una enorme aventura, un viaje de descubrimiento que me adentra en un país desconocido para mí, una marcha sin un regreso determinado, un camino hacia lo desconocido con numerosas sorpresas y no exento

---

<sup>1</sup> Cfr. “Jürgen Moltmann: A theology of hope (Love: Foundation of hope, part 1)”, Video de YouTube, 12:31, publicado por “The Moltmaniac”, 18 de Julio del 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=0GBb8--Ic3I>

<sup>2</sup> Cito una afirmación de Moltmann que respalda esta idea: “(...) Cuando a fines de 1944 me vi obligado a convertirme en un infeliz soldado llevé conmigo los poemas de Goethe y su Fausto, así como el Zarathustra de Nietzsche. Conseguí una Biblia sólo por obsequio de un capellán militar americano en un campamento de concentración de prisioneros belga, y allí fue donde comencé a leerla. Desde que empecé a estudiar teología – primero en 1947 en un campamento de concentración de prisioneros de Norton, cerca de Nottingham, y luego en Gotinga a partir de 1948 – todo lo teológico me resultaba maravillosamente nuevo” (Moltmann 2004, 17). Encuentro necesario decir que dos son las obras fundamentales de Moltmann, en las cuales se encuentran los cimientos de su teología, la primera es “Teología de la esperanza” (1968), que ocupa el trabajo de esta tesis, y la segunda es “El Dios crucificado” (1975), obra que complementa la primera y en la cual aborda con mayor profundidad el problema del mal y el sufrimiento. La cita expuesta en la parte superior da cuenta de esta complementación. Lamento no poder introducir, en este primer trabajo, una reflexión sobre la segunda obra de Moltmann; sin embargo, considero que entrar de a pocos en las reflexiones de un autor ayuda a procesar de mejor manera – aunque pausada y lenta – el conocimiento sobre su obra.

de desilusiones” – afirma el teólogo luterano (Moltmann 2004, 17). En ese sentido, Moltmann concibe la teología como un proyecto que se va haciendo en el camino, como una tarea continua e inacabada que encuentra su lugar de origen en la experiencia. Experiencia que él asocia con la revisión permanente y la innovación de los contenidos teológicos (Ibid.). La afirmación de la esperanza a pesar del sufrimiento y la búsqueda de un sentido de vida es lo que anima y hace surgir, en Moltmann, la inquietud por la teología.

Gustavo Gutiérrez, también ha experimentado la esperanza en una situación de sufrimiento. Cuando aún era adolescente, fue víctima de una enfermedad que lo llevó a verse postrado durante años, enfermedad que, como él mismo afirma, le ocasionó un gran sufrimiento debido al dolor físico, a la imposibilidad de caminar que ésta le generó y a la consecuente preocupación de sus padres (Gallego y Ames 2004, 479). En una entrevista sobre César Vallejo, Gustavo Gutiérrez comenta el sufrimiento que le produjo esta experiencia:

“Yo sentía a Vallejo distinto y, a la vez, diciéndome mucho sobre un tema muy grande y duro que para mí era una vivencia personal: el sufrimiento. Había caído enfermo a los doce años y no me levanté hasta los dieciocho. Experimentaba dolor físico, además de todo lo que me privaba el no poder caminar a esa edad. De otro lado, mi enfermedad afectaba duramente la economía de mi familia para poder comprar una medicina o ver a un médico caro. Todo esto me era muy doloroso. El sufrimiento está expresado en Vallejo de una manera que yo, tan joven, la sentía muy por encima de lo mío y, simultáneamente vivía una cierta comunión con él” (Gallego y Ames 2004, 479).

En medio de esta experiencia dolorosa que lo desborda a su corta edad, Gutiérrez descubre que la esperanza aparece tan sólo como “una brizna de hierba”<sup>3</sup>, frágil pero presente ahí en medio del dolor, alentando la vida y haciendo frente al sufrimiento.

También ha abordado la experiencia de la esperanza afectado por la cercanía a los pobres que su condición de peruano le ha facilitado. Tras su teología se encuentran sus hondas vivencias como hombre dentro de una sociedad desigual al extremo atrapada aún por las discriminaciones de la época colonial – como afirma Rolando Ames (Gallego y Ames 2004,

---

<sup>3</sup> Esta frase – “una brizna de hierba” – pertenece al poema “Voy a hablar de la esperanza” de César Vallejo. Gutiérrez hace referencia a ella para hablar de la esperanza en la misma entrevista sobre el poeta (Gallego y Ames 2004, 481)

xx). Su trabajo en la parroquia “Cristo Redentor” del distrito del Rímac en Lima, y la relación con la gente de ese entorno – en general, gente sencilla y trabajadora – va calando en su ser sacerdote y teólogo, como cuentan sus amistades cercanas.

A partir de estas anotaciones es oportuno afirmar que ambos teólogos han vivido en carne propia la experiencia del sufrimiento en situaciones límite: la guerra, la muerte, la enfermedad, la pobreza y todo ello junto a sus duras consecuencias. Sin embargo, lejos de caer en el sinsentido que podría provocar el sufrimiento injusto – tanto para Moltmann como para Gutiérrez – estas experiencias han sido una oportunidad para afirmar la vida desde la esperanza. La densidad de sus vivencias particulares y personales les ha proporcionado – de cierto modo – las condiciones para la elaboración de sus proyectos teológicos, así como entender y transmitir a través de ellos una auténtica concepción de esperanza evangélica, pues como afirma Torres Queiruga: “es claro que de esperanza, en sentido pleno y riguroso, sólo se puede hablar en su modalidad propiamente humana” (Torres Queiruga 2005, 23). El esfuerzo que cada uno hace por tratar de razonar sobre el misterio de la esperanza está inquebrantablemente ligado a estas experiencias particulares y profundamente humanas.

## **2. Dos contextos, dos desafíos**

Ahora bien, las vivencias mencionadas están estrechamente relacionadas con los contextos que les ha tocado vivir. Por ello, para entender sus planteamientos teológicos y la concepción de esperanza que de éstos se deriva, también, se precisa tener un acercamiento al conjunto de circunstancias que hacen posibles los mismos.

Teniendo en cuenta que la teología de la esperanza de Moltmann nace en un contexto europeo y la teología de la liberación de Gutiérrez nace en un contexto latinoamericano, urge mencionar, anticipadamente, que los desafíos que afrontan son diversos. Las respuestas que significan sus teologías a estos desafíos tienen sus particularidades; y en ese sentido – en cuanto a la esperanza se refiere – ambos ponen acentos diversos en sus comprensiones sobre ella, como veremos más adelante. Sin embargo, es necesario hacer una atinencia: si se asume que la esperanza radica en el ser humano y que “está implantada en el corazón de todo hombre y toda mujer”, a pesar de la particularidad y diversidad de las vivencias y contextos, de los acentos y respuestas, el punto de partida será común, a saber: la inquietud que la

esperanza suscita en el ser humano por la búsqueda de una respuesta que sea la mejor para el bien de la humanidad (Torres Queiruga 2005, 19). Gutiérrez y Moltmann, a través de sus teologías hacen explícita la pregunta por la esperanza – de manera crítica y consciente – convirtiéndola en tarea fundamental, pero las preguntas que se dibujan a partir de sus inquietudes y realidades desafiantes y que los lleva a emprender sus proyectos teológicos, en el fondo, traslucen una misma pregunta, aquella que intenta buscar una respuesta que haga frente al sufrimiento y contribuya a la lucha por la felicidad del ser humano y la concreción de un mundo mejor, anticipando la llegada plena del Reino.

Teniendo en cuenta esta atingencia es que me atrevo a delinear – aunque a grosso modo – algunos aspectos importantes de sus contextos que posibilitan sus proyectos teológicos y los desafíos a los que intentan responder a través de los mismos.

### **2.1. Jürgen Moltmann: el quehacer de la teología en el contexto europeo de la postguerra**

Como ya se ha afirmado, la experiencia de la guerra marca la vida de Moltmann, su teología de la esperanza hunde sus raíces en este hecho. El tiempo en el que Moltmann inicia sus estudios en teología – entre las décadas del 40 y el 50 –, el ambiente europeo se encuentra fuertemente marcado por el sentimiento de desesperanza que trajo consigo el fenómeno de la guerra.<sup>4</sup> Dentro de la filosofía, destaca el existencialismo con el tema de la angustia; asimismo, en teología hay un predominio de las corrientes trascendentales bajo el influjo de una hermenéutica existencial de cuño heideggeriano (Illanes & Ignasi 1995, 372).

Posteriormente, entre las décadas del 50 y el 60 – sobre todo gracias al impacto de Ernst Bloch y su obra “El principio esperanza” (escrita entre 1938 y 1947, con revisiones entre

---

<sup>4</sup> Como señala Torres Queiruga, Pedro Laín Entralgo – en su obra “Antropología de la esperanza” – esquematiza en dos tramos una pequeña *historia reciente de la esperanza*. El primer tramo hace referencia a la desesperanza (entre el 40 y 50) y el segundo a la esperanza (entre el 50 y 60). Queiruga añade un tercer tramo que se caracteriza por la búsqueda, más o menos consciente, de un cierto equilibrio entre la desesperanza y la esperanza: “Por un lado, está el *desengaño postmoderno* como una especie de retorno – menos dramático y comprometido, más melancólico – del primer estadio. Por otro, se ha producido una reviviscencia – más crítica – del segundo, que renunciando al optimismo fácil, no se resigna a un conformismo acomodaticio ni a una angustia inactiva”. Este movimiento se produce en un diálogo fecundo entre la teología y la filosofía, en él se inscribe la teología de la esperanza de Moltmann, así como la teología de la liberación de Gutiérrez (Torres Queiruga 2005, 23).

1953 y 1959) – empieza una inversión hacia la esperanza, una necesidad de afirmarla y explorarla, convirtiéndose así en un tema predominante. Este hecho acompaña un cambio de orientación dentro del trabajo teológico. Ante el fenómeno de Auschwitz y la *Shoah* judía, las teologías de planteamiento trascendental y la hermenéutica puramente existencial se evidenciaron insuficientes, el “silencio generalizado” ante este funesto hecho da cuenta de ello; surge así la pregunta que marca el quehacer teológico en Europa en ese entonces: “¿Es posible hacer teología después de Auschwitz?”<sup>5</sup> (Moltmann 1992, 42) – pregunta que suscita la esperanza y se hace explícita a través del proyecto teológico de Moltmann.

En medio de este contexto de desencanto de las promesas de la ilustración y el sufrimiento ocasionado por las guerras a consecuencia de los sistemas totalitarios y, teniendo en cuenta que tras la escisión entre la iglesia y el estado – producto del advenimiento de la modernidad y el proceso de secularización – la fe quedó relegada al ámbito privado permaneciendo ineficaz para abordar las cuestiones sociales y políticas, la tarea de repensar el rol público de la fe se hizo urgente<sup>6</sup>; la teología cristiana se vio impelida a asumir como horizonte hermenéutico, ya no simplemente la historia del individuo (el futuro como posibilidad del proyecto de la existencia del individuo), sino la historia del mundo.<sup>7</sup> Es posible hacer teología – hablar de Dios – después de Auschwitz, siempre y cuando la teología se renueve y, desarrolle – de manera crítica y consciente – su dimensión pública y social en diálogo con los acontecimientos del mundo. De este modo, se va abriendo paso a una reinterpretación del mensaje cristiano que tenga en cuenta la dimensión social y política del ser humano: se

---

<sup>5</sup> Como se ha indicado, ésta es una cuestión que marca el quehacer teológico de la postguerra. Toda una generación de teólogos se dedican a abordar esta pregunta, siendo uno de los iniciadores el teólogo católico Johan B. Metz.

<sup>6</sup> En el capítulo quinto de “Teología de la esperanza”: “Comunidad en éxodo. Observaciones sobre la concepción escatológica de la cristiandad en la sociedad moderna”, Moltmann se pregunta por la *significación social* de la iglesia cristiana en la sociedad moderna; su respuesta denuncia la práctica privada e intimista que la religión ha ido afianzando conforme la sociedad ha ido evolucionando; en ese sentido, afirma que la religión “se ha convertido en lo que jamás había sido en su figura religiosa y en lo que teológicamente tampoco puede querer ser nunca según el Nuevo Testamento: en *cultus privatus*, (...) La “religión” se transforma, en el curso del siglo XIX, en la religiosidad del individuo, se convierte en privatividad, interioridad, devoción” (Moltmann 1989, 401), perdiendo así su eficacia en el ámbito público.

<sup>7</sup> Moltmann desarrolla esta idea en su artículo: “Historia existencial e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del Evangelio” (1968). En él afirma la necesidad de pasar del horizonte de la historia existencial del individuo al más amplio horizonte de la historia del mundo de la mano de una hermenéutica política de los textos bíblicos (Moltmann 1971, 233).

produce el giro de una hermenéutica existencial a una hermenéutica socio-política del Evangelio (Illanes & Ignasi 1995, 372).

Moltmann que va madurando su proyecto teológico a lo largo de estos años – precisamente, en diálogo con la obra de Bloch – escribe su “Teología de la esperanza”, la cual es publicada en 1964 llevando el subtítulo de “Investigaciones sobre los fundamentos y las implicaciones de una escatología cristiana”. Su obra significa una respuesta al desafío planteado y se inscribe dentro del giro que da la teología hacia la hermenéutica socio-política del mensaje bíblico.<sup>8</sup>

El encuentro con “El principio esperanza” de Bloch<sup>9</sup> le llevó a preguntarse por qué la teología había ignorado un tema central como es el de la esperanza, tan presente en la fe de Israel y en el espíritu mesiánico de las primeras comunidades cristianas, con su “efecto movilizador, revolucionario y crítico sobre la historia” (Moltmann 1989, 20). De este modo, motivado por la inquietud de renovar el lenguaje de la teología ante el desafío expresado en la pregunta: ¿Es posible hacer teología después de Auschwitz?, Moltmann, encuentra como derrotero para dar una respuesta: la escatología cristiana. En ese sentido, su proyecto teológico será ante todo, una *nueva forma de hablar de Dios* en lenguaje de esperanza y promesa.

Entonces, teniendo en cuenta las investigaciones de la moderna teología veterotestamentaria, las investigaciones realizadas por la historia comparada de las religiones acerca de la peculiaridad de la fe israelita y la teología reformada, desarrolla una concepción de

---

<sup>8</sup> Rosino Gibellini ubica el proyecto teológico de Moltmann dentro del lineamiento de la teología política europea de J. Baptist Metz que surge después de la Segunda guerra mundial, señalando que el paso definitivo de Moltmann hacia el programa metziano de “teología política” se da con su conferencia americana: “Esperanza e historia” de abril de 1968 (Gibellini 1998, 325). Sin embargo, desde mi punto de vista, en “Teología de la esperanza” ya están presentes las intuiciones para el desarrollo de una teología política cuando Moltmann advierte que la comunidad cristiana ha sido relegada a la privatidad a la cual la ha confinado la sociedad moderna y reclama el rol público que debiera tener en fidelidad al mensaje evangélico. Esto me lleva a considerar que ambos teólogos se leen, aclaran e influyen mutuamente.

<sup>9</sup> Moltmann describe su encuentro con la filosofía de la esperanza de este modo: “Después entró Bloch en mi campo de visión. Por entonces, él seguía enseñando en Leipzig como filósofo marxista. Recuerdo perfectamente que yo había pasado unas vacaciones en el Tesino en compañía de “El principio esperanza”, sin percatarme apenas de la belleza de las montañas suizas. Y ésta fue mi primera impresión: “¿Por qué la fe cristiana ha ignorado este tema, que debería ser su verdadero tema?; ¿adónde ha ido a parar en el cristianismo de hoy el espíritu cristiano primitivo de la esperanza?” Comencé entonces mi trabajo en torno a “Teología de la esperanza” (...). Yo no he pretendido ser heredero de Ernst Bloch, ni siquiera he intentado competir con él. Más bien, he pensado en una acción paralela a la filosofía de la esperanza en la línea de las tradiciones teológicas y cristianas” (Gibellini 1998, 307) .

revelación de Dios escatológica en base al acontecimiento de la promesa<sup>10</sup>. A través de su proyecto teológico pone de manifiesto que el Dios cristiano – tal como se manifiesta en la experiencia del éxodo, en las profecías de Israel, y en la resurrección de Cristo crucificado – es un Dios que se revela a través de sus promesas y el cumplimiento efectivo de éstas en la historia. Un Dios que sale al encuentro del ser humano en sus promesas para el futuro, y lo orienta y conduce, en una esperanza activa y transformadora del presente, hacia el cumplimiento definitivo de las promesas del futuro universal de Cristo (Moltmann 1989, 20). El Dios que pone de manifiesto el proyecto de Moltmann, es el Dios de la esperanza (Rom 15, 13).

A través de su comprensión escatológica de la revelación de Dios, Moltmann subraya que el auténtico problema de la teología cristiana es el problema del futuro (Moltmann 1989, 20), ya que toda ella se sostiene en el cumplimiento de la promesa de la resurrección de Cristo y su futuro. “Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo” (Moltmann 1989, 21). De este modo, el discurso teológico que Moltmann elabora a través de su teología de la esperanza tiene como punto de partida el futuro de la promesa, es discurso escatológico.

Para Moltmann, este discurso sobre Dios no se corresponde con la racionalidad del *logos* griego que quiere reducir a verdades doctrinales la realidad presente. El discurso escatológico, que tiene como punto de partida el futuro de la promesa, tiene a la base una racionalidad que parte del testimonio de esperanza de aquellos testigos de la pascua – testigos del futuro – y, de acontecimientos venideros que aún no se han presenciado –; pero, ¿cómo puede ser posible hablar de acontecimientos que aún no se han presenciado?, ¿cómo hablar del futuro que no se ha experimentado?, “¿cómo puede la escatología cristiana reducir el futuro a lenguaje?” (Moltmann 1989, 22). Para Moltmann, la clave para responder esta cuestión es la realidad de la resurrección y el futuro del resucitado: “La escatología cristiana no habla del futuro en general. Arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de ésta. La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de éste” (Ibid.). En

---

<sup>10</sup> Para Moltmann, el sentido del término “acontecimiento” al hablar de la promesa radica en que ésta se hace “experiencia” en el presente del ser humano. El desarrollo del capítulo II permitirá ver más claramente este sentido.

ese sentido, el discurso escatológico – merced al acontecimiento de la resurrección – enuncia las proposiciones que anuncian el futuro del resucitado y, por tanto, anuncian también, la posibilidad de un futuro que es promesa para el ser humano y la creación entera; son proposiciones que nacen del terreno de la novedad de lo futuro posible y sólo pueden expresarse en lenguaje de esperanza. El modo como la teología cristiana habla acerca de Cristo no puede ser el modo propio del *logos* griego o de verdades doctrinales que se adecuan a la realidad experimentable, sino sólo el modo propio de proposiciones acerca de la esperanza y promesas para el futuro (Ibid.). En ese sentido, el discurso teológico que Moltmann reclama – la nueva forma de hablar de Dios hecha desde el futuro de la promesa – sólo puede hacerse a través del *logos* de la esperanza. El *logos* del futuro es un *logos de esperanza*.

Para Moltmann, esta forma de hablar de Dios en lenguaje de esperanza puede ser una respuesta al desafío que plantea la presencia del sufrimiento y el mal en el mundo, expresado – de una manera – en Auschwitz. Los enunciados de la promesa que proclaman la plenitud del futuro difieren de la realidad experimentable en el presente histórico incompleto y parcial; éstos al constituir la condición de posibilidad de experiencias nuevas, entran en colisión con la realidad experimentable. Para Moltmann, el discurso escatológico pone en evidencia la contradicción que existe entre el presente y el futuro, entre la experiencia y la esperanza. “La esperanza cristiana es esperanza de resurrección” – señala Moltmann – “y manifiesta su verdad en la contradicción con que el futuro de la justicia – prometido y garantizado en ella – se enfrenta al pecado; la vida, a la muerte; la gloria, al sufrimiento; la paz, al desgarramiento” (Moltmann 1989, 23). El *logos* de la esperanza, al anunciar al ser humano la plenitud del futuro prometido, lo coloca en la contradicción que representa, para éste, la realidad actual y el futuro que le espera; precisamente, de esa contradicción nace la esperanza que lo alienta a no conformarse con su presente y a transformarlo orientándose hacia la plenitud que le es prometida por la resurrección.

Para Moltmann, la teología será capaz de contribuir a la construcción de un mundo más feliz y humano y hacer frente al sufrimiento, siempre y cuando elabore un discurso escatológico que despierte y fortalezca la esperanza humana, capaz de movilizar la historia y transformarla teniendo como horizonte la novedad del futuro prometido. Del mismo modo, a través de éste,

la fe será capaz de recuperar su auténtica dimensión pública, aquella que encuentra su fundamento en la esperanza del horizonte de la resurrección, la cual inquieta al ser humano y hace que se oriente hacia ella en la transformación de su presente parcial y, en virtud del anuncio y testimonio de ésta. En palabras de Moltmann:

“La escatología cristiana, expresada con el lenguaje de la promesa, será entonces una llave esencial para liberar la verdad cristiana. Pues siempre ha sido la pérdida de la escatología – no sólo como apéndice de la dogmática, sino como el centro del pensamiento teológico en general – la condición de posibilidad de que la cristiandad se acomodase al mundo que la rodeaba y, con ello, de que la fe se abandonase a sí misma. De igual manera que, en el pensamiento teológico, la inserción del cristianismo en el espíritu griego oscureció el saber cuál era el Dios de quien se hablaba propiamente, así el cristianismo recogió, en su figura social, la herencia de la religión estatal antigua. Se instaló como “corona de la sociedad”, y como su “centro salvador”, perdiendo su energía inquietadora y crítica de esperanza escatológica” (Moltmann 1989, 51)

De manera general se ha intentado explicar las condiciones y el desafío que hacen posible el proyecto de Moltmann, así como los lineamientos del mismo. De manera similar, se intentará hacer con Gustavo Gutiérrez.

## **2.2. Gustavo Gutiérrez: el quehacer de la teología en un contexto latinoamericano marcado por la pobreza**

Así como la experiencia de la guerra marca el proyecto teológico de Moltmann, la experiencia de una realidad de pobreza e injusticia marca el de Gustavo Gutiérrez. La forma bajo la que se presenta esta realidad en Latinoamérica hacia las décadas del 50 y el 60 es crucial para el desarrollo de su proyecto teológico. Del mismo modo, el acontecimiento que significó la celebración del Concilio Vaticano II<sup>11</sup> y la presencia de la perspectiva de una iglesia de los pobres en éste, fue de mayor importancia para el desarrollo del mismo.

---

<sup>11</sup> Cfr. Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Cep, 2008, p. 25

El tiempo en el que se va gestando la teología de Gutiérrez representa una época novedosa y a la vez compleja para el continente latinoamericano, tanto a nivel eclesial como socio-político; la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 señalaba en su introducción:

“América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar todos los niveles de la persona, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva” (Medellín, Introducción).

Esta cita reseña, de manera breve, el panorama de aquellos años, en el cual surge la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez presenta el primer esbozo de su teología en una conferencia en Chimbote (Perú), poco antes de que se celebre la Conferencia de Medellín. Al siguiente año publica esta conferencia con el título “Hacia una teología de la liberación” y en 1971 publica su libro “Teología de la liberación. Perspectivas”.

La nueva época a la que hace alusión el documento de Medellín, representa una serie de cambios y movilizaciones – tanto en la sociedad como en la iglesia – dentro del continente latinoamericano. La historia de América Latina ha estado atravesada por su dependencia hacia los países del llamado “primer mundo”. Como menciona Gutiérrez, la explotación ejercida por los países capitalistas – defensores de la libertad – constituye una experiencia difícil de procesar para este continente<sup>12</sup>; experiencia a partir de la cual, las víctimas han sido, sobre todo, los sectores pobres. Sin embargo, una serie de procesos históricos acompañados de un hondo anhelo de liberación de muchos latinoamericanos, significará la lucha contra esa situación de opresión vivida por siglos.

El anhelo de liberación – el “sordo clamor” que brota de millones de hombres y mujeres pidiendo a sus pastores una liberación – al cual hace alusión Medellín, fundamentalmente, viene de una “nueva presencia” en el continente: el pobre y oprimido<sup>13</sup>. La irrupción de las

---

<sup>12</sup> Para una revisión más profunda de este proceso, puede revisarse el ensayo de Gutiérrez, Gustavo, *Teología desde el reverso de la historia en La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Cep, 1979, pp. 305-394.

<sup>13</sup> Es necesario tener en cuenta la complejidad de la pobreza para que no haya una visión reduccionista de la perspectiva del pobre en la teología de Gutiérrez. Ésta no se reduce al aspecto social y económico de la pobreza

clases populares en el escenario social y político latinoamericano y la lucha por liberarse de las injusticias de las que son víctimas y el reconocimiento de sus derechos, junto al compromiso de muchos creyentes que movidos por su fe se unieron a esta causa, es la principal condición para que surja la teología de Gutiérrez. Esta situación ha sido denominada por el teólogo como el *hecho mayor* de la comunidad cristiana latinoamericana en estos tiempos (Gutiérrez 1979, 305).

Para Gutiérrez, la reflexión teológica debe hacerse a partir de la praxis y el compromiso creyente; este compromiso se da, en primera instancia, con aquellas víctimas del sistema. Por ello, su reflexión teológica tiene como base la interpelación que provoca la vida de muchos hombres y mujeres que sufren a causa de la negación de su dignidad humana y, al mismo tiempo, la lucha de éstos por liberarse de ese sufrimiento injusto. Gustavo Gutiérrez afirmaba en ese entonces: “Hoy la práctica liberadora de las clases populares con sus avances y retrocesos plantea nuevos cuestionamientos: en el terreno social y político en primer lugar, y también, desde él, para la conciencia cristiana y teológica del momento. Los desafíos desde la práctica, son por definición, los primeros para la teología de la liberación” (Gutiérrez 1979, 305). Es en este contexto en el que madura la teología de Gutiérrez, como él mismo dice: “Ella no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación” (Gutiérrez 1979, 349).

Por otro lado – como ya se ha mencionado – el acontecimiento conciliar ha sido, también, otra de las condiciones que impulsó el proyecto de Gutiérrez. La intuición de Juan XXIII y el lineamiento lanzado por él, poco antes del concilio, acerca de la indesligable unión que hay entre el mensaje evangélico y la pobreza en el mundo, abrió una pista decisiva y fecunda a la reflexión teológica latinoamericana – como señala Gutiérrez (Gutiérrez 2013, 18). La intuición de Juan XXIII: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como Iglesia de los pobres”<sup>14</sup>, es asumida por Gutiérrez a través de su proyecto; asimismo, la conferencia episcopal de

---

como muchas veces se ha malentendido. Puede leerse, al respecto, la introducción de *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Cep, 2008, pp. 16-24.

<sup>14</sup> Cfr. Radio Mensaje de su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, el 11 de setiembre de 1962.

Medellín – en la cual tuvo participación en la elaboración y revisión del documento – profundiza este lineamiento, pues era el reflejo de la realidad del compromiso de muchos sacerdotes, religiosas y religiosos, así como laicos, con la causa de los pobres en este contexto.

Teniendo en cuenta ambas condiciones, el desafío que surge para la teología en un contexto latinoamericano está dado por la presencia de aquél que sufre injustamente, de aquél que es tratado como “no persona” porque le son negados sus derechos y le es vulnerada su dignidad humana, de hijo e hija de Dios. Gutiérrez hace explícito este desafío en la pregunta: “¿de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión?” (Gutiérrez 2014, 19); en otras palabras, ¿cómo decirle al pobre que Dios lo ama?, ¿cómo hablar de Dios desde aquél que sufre injustamente y es víctima de una violencia institucionalizada? Ésta es la pregunta que – suscitada por la esperanza – da inicio al proyecto teológico de Gustavo Gutiérrez.

Así, para hacer frente a este desafío, Gutiérrez elabora una *nueva forma de hablar* de Dios que se alimenta del discipulado y el seguimiento de Jesús; de este modo, su proyecto se inscribe en el movimiento de renovación de la teología y en el giro hacia la hermenéutica socio-política del mensaje evangélico, al recuperar los criterios evangélicos para un rol público desde la fe. Su teología comprende dos ejes fundamentales, la *praxis de liberación* y la *opción preferencial por el pobre*; para Gutiérrez, la teología es ante todo una reflexión crítica sobre la praxis; en un primer momento, está el compromiso creyente, la praxis de liberación; sólo después, en un segundo momento, viene la reflexión teológica. Ambos ejes encuentran su fundamento último en el Evangelio; tanto la praxis de liberación y la opción por el pobre se fundamentan en el acontecimiento de la encarnación y en la práctica liberadora de Jesús (Lc 4, 18-19; Mt 25, 40). Ser discípulo de Jesús es insertarse en su práctica. Por ello, el discurso teológico de Gutiérrez es ante todo, reflexión encarnada de la Palabra, una reflexión que se hace desde una praxis orientada a una liberación integral que abarca todas las dimensiones de la persona: es un movimiento simultáneo que va desde la liberación de la persona, orientándose a la transformación de la realidad política y social, hasta llegar a la raíz última de todo mal que es el pecado, el egoísmo que provoca la injusticia. Y es un discurso que tiene en cuenta y parte de las propias víctimas, parte de la racionalidad

de aquellos que no han sido sujetos de su historia pero que quieren serlo a partir de sus luchas por liberarse. En ese sentido, su reflexión teológica es un llamado a escribir la historia desde su reverso, desde los últimos. A dar razón de la esperanza desde el compromiso con los sufrientes y las víctimas. Como afirma Gutiérrez:

“Por todo esto, la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad (...) Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose – en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de la humanidad, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna – al don del Reino de Dios” (Gutiérrez 2008, 87).

Teniendo en cuenta ambos marcos y lineamientos se abordará sus proyectos teológicos y, específicamente, la comprensión de la esperanza que se desprende de cada uno. Sin duda, esta comprensión está inscrita dentro de las realidades complejas y conflictivas que subyacen a sus contextos y dentro de las diferentes experiencias que a cada uno le ha dado una perspectiva amplia para repensar la esperanza que brinda el Evangelio.

## CAPÍTULO II

### Aproximación a la esperanza desde la “Teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann.

#### Hablar de Dios desde el acontecimiento de la promesa de la resurrección

El presente capítulo – como el mismo título indica – pretende ser una aproximación a la esperanza desde la obra inicial de Moltmann: “Teología de la esperanza”, a su fundamento y a los criterios que ofrece para un compromiso público en fidelidad al Evangelio. Es oportuno tener en cuenta el desafío que motiva a Moltmann a emprender su proyecto teológico – ¿cómo hacer teología después de Auschwitz? – ya que esto dota de sentido a su esfuerzo por renovar el lenguaje de la teología; asimismo, lleva a sus interlocutores, tener presente que su intento por comprender la esperanza se halla atravesado por lo que esa pregunta significa: la experiencia del sufrimiento y la necesidad de dar una respuesta desde la fe.

Como se ha señalado ya en el primer capítulo, Moltmann hace frente a este desafío mediante una nueva forma de hablar de Dios que tiene como núcleo la escatología, la cual él define como “doctrina de la esperanza cristiana”. Para la elaboración de este nuevo lenguaje toma como punto de partida el problema de la revelación del Dios cristiano; empieza señalando que la escatología ha permanecido ineficaz y sin tener influencia en la transformación del mundo, principalmente, porque ha estado bajo el influjo de una doctrina de revelación que tenía como marco categorial la razón moderna y, en ese sentido, el problema de la demostración de Dios. Moltmann considera que esta perspectiva conduce a entender la revelación como una irrupción de la eternidad en el tiempo presente, llevando a la pregunta por el Dios metafísico: “¿Dónde y cuándo lo divino, eterno, imperecedero y originario se epifaniza en lo humano, temporal y caduco?” (Moltmann 1989, 52). Para Moltmann, esta forma de entender la revelación trae como consecuencia considerar la escatología de una manera trascendental ocultando así su concepción originaria y su dimensión histórica.

Por ello, señala la urgencia de romper ese marco categorial y colocar la pregunta por la revelación en el marco de las Escrituras bíblicas, ya que son éstas las que deben otorgar los criterios para la formulación de tal pregunta. De este modo, desde su aproximación a la experiencia veterotestamentaria y neotestamentaria y, teniendo en cuenta la investigación de

la historia comparada de las religiones, Moltmann encuentra que la revelación de Dios es de carácter promisorio. La religión de Israel es una religión de promesa y no de epifanía; el Dios de Israel es el Dios de la esperanza (Rom 15, 13) y se manifiesta a través de promesas que abren nuevos horizontes históricos y escatológicos a Israel. Esto le lleva a formular la pregunta por la revelación de este modo: “¿Cuándo y dónde el Dios de la promesa revela su fidelidad y, en ella, se revela a sí mismo y revela su presente?” (Moltmann 1989, 52). La respuesta fundamental será en la resurrección de Cristo crucificado, evento a partir del cual, Dios se revela en su fidelidad realizando la promesa de la resurrección a pesar de la muerte. Con la resurrección del crucificado – la promesa por antonomasia – se convalidan todas las promesas hechas por Dios. A través de ella, Dios revela sus intenciones para el futuro de la humanidad, un futuro de vida y resurrección. A partir de este hecho fundamental para la teología cristiana y de su aproximación a la experiencia de Israel, Moltmann recupera la categoría de la esperanza dentro de la escatología y, conduce a una concepción de historia y del ser humano que apunta hacia el futuro, permitiendo de este modo, que la escatología pueda recuperar su influencia en la transformación del mundo.

En correspondencia con estas líneas, el itinerario de este capítulo estará delimitado por tres puntos. El primero se enfocará a dilucidar los tropiezos que – a criterio de Moltmann – ha ido dando la doctrina de la revelación y que han impedido que la escatología recupere un rol central dentro de la teología así como su valía e incidencia en el mundo. Frente a ello, se desarrollará la posición de Moltmann sobre la necesidad de recuperar la esperanza como categoría de la escatología para su efectividad práctica, apelando a un hecho fundamental – narrado en el Evangelio – para el desarrollo de la teología: la experiencia de la pascua de la resurrección del crucificado. El segundo punto, estará enfocado a la aproximación de Moltmann al Primer Testamento y, en ese sentido, a la experiencia histórica de Israel sobre la revelación de Dios en el sentido de la promesa, así como su vivencia de la historia como historia de promesa que se conduce hacia el futuro. El tercer y último punto, será una aproximación a la experiencia que genera el acontecimiento de la resurrección del crucificado y el futuro que abre al ser humano y a la creación como promesa.

### **1. Revelación del Dios de la Promesa a través del lenguaje de esperanza**

### 1.1. Ineficacia de una escatología basada en la pregunta por el Dios metafísico

En la introducción de la Teología de la esperanza, Moltmann advierte sobre la definición que se ha dado a la escatología considerada como la doctrina de las cosas últimas, y las malas interpretaciones que ha habido, a menudo, en torno a esta definición. Entre los sucesos que se presentan como “cosas últimas” están, por ejemplo: el retorno de Cristo, el juicio final, el cumplimiento del reino, la resurrección de los muertos y la nueva creación de todas las cosas. Para Moltmann, éstas fueron malas interpretaciones porque se pensaba que la realización y el cumplimiento de dichos sucesos por ser considerados como “últimos” se daban en un más allá ultramundano, produciéndose así una ruptura con la historia y teniendo como consecuencia el que dichos sucesos no podrían tener ningún impacto en la realidad, puesto que no pertenecen a ella, ni mucho menos ser el horizonte por el cual se pueda establecer una crítica a la realidad del mundo. Pensar la escatología de este modo sólo la conducía a permanecer en las sombras, a estar condenada a la ineficacia e inutilidad para la teología y en consecuencia para la vida cristiana.

Moltmann señala los intentos que hicieron algunos teólogos para recuperar a la escatología de la inutilidad a la cual había sido relegada. Reconoce como significativo el aporte de los teólogos Johannes Weiss y Albert Schweitzer a fines del siglo XIX, al redescubrir la importancia de la escatología en el mensaje de Jesús y su anuncio del Reino. Sin embargo, para Moltmann el trabajo realizado por ambos no fue el más adecuado para lograr que el discurso escatológico se coloque en el centro de la teología.

Señala que posteriormente, Karl Barth y Rudolf Bultmann – los máximos representantes de las teologías dialéctica y existencial – intentaron dar preponderancia a la escatología situándola en el centro de su labor exegética y dogmática; sin embargo, Moltmann considera que el *lenguaje existencial* de sus planteamientos teológicos conducía a la escatología a permanecer encerrada en el armazón de una “escatología trascendental”<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Expresión dada por Jakob Taubes y Hans Urs Von Balthasar para designar la doctrina de Kant sobre las cosas últimas. Cfr. (Moltmann 1989, 56). De este modo prefiere llamarla Moltmann, al encontrarla bajo el influjo y las categorías trascendentales de la doctrina de Kant sobre las últimas cosas. Si se presta atención a la otra denominación que se le da, a saber, “escatología presentista”, se vislumbra con mayor facilidad de qué se trata; como su nombre mismo lo indica, es una escatología expresada en la figura del presente (Gibellini 1998, 298).

El lenguaje empleado por Barth y Bultmann para explicar el modo en que Dios se revela – tal como lo entiende Moltmann – llevaba justamente a que la escatología tuviera lugar en el presente y no en el futuro, de este modo el mensaje cristiano no podía recuperar su original dimensión escatológica. Para ambos teólogos la revelación de Dios se daba de manera subjetiva y trascendente, Moltmann lo explica así: “La revelación de Dios no es explicable de manera objetiva (en Barth y Bultmann), pero sí puede ser vivida en el propio sí-mismo del hombre, es decir en la subjetividad no objetivable que se da en la inerte oscuridad del instante en que somos tocados por Dios” (Moltmann 1989, 65). Sin embargo, entendida así, Moltmann piensa que la revelación de Dios se encuentra condicionada por la razón moderna. Al ser la existencia y revelación de Dios no objetivables se encuentran inaceptables para la razón moderna, la única forma de justificar su existencia es siguiendo la doctrina kantiana de la razón práctica bajo un lenguaje ético y existencial – tal como lo hicieron Barth y Bultmann. Pero de este modo, Dios se convierte una idea que queda encerrada en un plano puramente subjetivo sin posibilidad de hacerse historia. Moltmann considera que la pregunta por el Dios que se revela en las teologías de Barth y Bultmann, no deja de ser la pregunta por el Dios del presente eterno, el Dios metafísico de los griegos.

Lo mismo ocurría con la escatología, si Dios se revela de modo trascendente, el único tiempo para Él es este: el presente eterno (Moltmann 1989, 72); así la escatología, entendida como el espacio en el que Dios logra su plena manifestación es traída al presente, negando el futuro y por ende la historia como proceso. Una cita de Barth señalada por Moltmann puede ayudarnos a comprender mejor de qué modo sucede esto: “El instante eterno se enfrenta, incomparable, a todos los instantes, precisamente porque aquél es el sentido trascendente de todos los instantes”<sup>16</sup>. De acuerdo con esta afirmación, la escatología coincide con el instante eterno en el cual Dios se revela, ésta irrumpe en el tiempo de un modo trascendente, se impone al tiempo histórico y lo deja inmóvil, y es en este tiempo inmóvil donde Dios se manifiesta, es decir en el presente eterno como ya se ha señalado. A partir de este modo de entender la revelación se puede ver, entonces, que el *ésjaton* logra su cumplimiento en el presente porque es traído a éste de un modo trascendental teniendo como categoría el tiempo inmóvil kantiano; en ese sentido, “los *eschata* se transforman en condiciones eternas,

---

<sup>16</sup> Cfr. Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, 1922, prólogo VI

trascendentales, de una posible experiencia de sí mismo por el hombre en el espacio práctico” (Moltmann 1989, 59). De este modo se anula la categoría escatológica de la esperanza que hace que la historia avance hacia su cumplimiento, hacia la promesa de la resurrección y su futuro.

Para Moltmann si el *ésjaton* se entiende sólo como algo suprasensible, las perspectivas escatológicas no tienen sentido alguno en el mundo experimentable (Moltmann 1989, 59). Por ello, considera que es necesario situar a la escatología dentro de la historia para que recupere su valía, en la historicidad de la historia como proceso que se abre a un horizonte escatológico. Más aún, para Moltmann, el futuro escatológico debe conducir la historia, ser su motor; la historia debe leerse y hacerse a partir de la resurrección y su futuro. Justamente – piensa Moltmann – a partir de la escatología, la teología puede situarse en el mundo moderno y ser partícipe de los cambios a los que éste está sujeto.

Un intento que va en la línea de concebir la escatología dentro de un proceso histórico, se halla en el trabajo de Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilckens y T. Rendtorff. Moltmann menciona, especialmente, el escrito: “Revelación como historia”<sup>17</sup>. Según su punto de vista, el planteamiento de estos teólogos se ocupa de la pregunta por la revelación de Dios a partir de la “totalidad de la realidad” (Moltmann 1989, 99). Si las teologías de Bultmann y de Barth concebían la revelación de Dios en el ámbito de la existencia y subjetividad humana, esta teología concibe la revelación de Dios en la historia entendida como proceso vital. De una revelación existencial de Dios que conducía a una escatología trascendental, se pasa a una revelación progresiva de Dios en la historia que conduce a una “escatología histórica”.

Los planteamientos que se ponen por escrito en “Revelación como historia” apuntan hacia una revelación de Dios en un futuro apocalíptico, afirma Moltmann. La consumación y el cumplimiento escatológico y la plena revelación de Dios se llevan a cabo en el futuro. La resurrección es catalogada como anticipación o “prolepsis” del destino de todos los seres humanos y del mundo. Ante esto Moltmann está de acuerdo; sin embargo, su crítica se dirige hacia el hecho de que esta escatología no deriva su carácter escatológico de la promesa y la

---

<sup>17</sup> Puede revisarse el texto: Pannenberg, Wolfhart; Rendtorff, Rolf; Wilckens, Ulrich; Rendtorff, Trutz ; *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977

esperanza – tal como se encuentra en la historia de Israel – sino que deriva su carácter escatológico del hecho de que aún no es posible contemplar la realidad en su totalidad porque aún no ha llegado el final (Moltmann 1989, 102).

Para Moltmann, el lenguaje de la escatología histórica, no lleva a entender la historia como proceso que acontece entre la palabra de promesa y su cumplimiento, sino como progreso que se conduce hacia el final donde será revelada la totalidad de la realidad y Dios se manifestará en plenitud. Por ello, considera esta teología de la historia como un “retoño de la época ilustrada”, que toma categorías de la historia del progreso y de la razón moderna, quedando nuevamente atrapada en el *logos griego*, al olvidar la categoría de la esperanza (Moltmann 1989, 91). Nuevamente, la pregunta por la revelación de Dios se hace a partir de la totalidad y unidad de la realidad al final de los tiempos, no por la pregunta de su fidelidad hacia su promesa en la historia, “pero con ello el Dios de promesa del Antiguo Testamento corre el peligro de convertirse en el *theos epiphanes* cuya epifanía será la totalidad de la realidad en su consumación” (Moltmann 1989, 102). Para Moltmann, el final de los tiempos visto tan sólo como consumación y realización plena de la realidad no agota lo que suscitó el resucitado con sus apariciones a la comunidad post-pascual: “En lugar de la autopreservación apocalíptica para el final, aparece el envío de la comunidad” (Moltmann 1989, 107). Para Moltmann, únicamente la promesa del futuro del resucitado y la esperanza que se tiene en ésta conlleva a la misión dentro de la propia historia; de ahí la necesidad que hay de elaborar un discurso escatológico que tenga como categoría la esperanza fundamentada en la promesa, éste expone el llamado hacia la misión y el envío de la comunidad cristiana al mundo e invita a una transformación del presente que vaya acorde con la promesa del futuro que se espera y que no se agota en una historia que va en camino hacia su final conclusivo.

### **1.2. Recuperación de la esperanza como categoría de la escatología a partir de la pregunta por el Dios de la promesa**

Para Moltmann, la revelación de Dios no se entiende a partir de un significado abstracto o general del término revelación, sino del significado que ésta tiene a partir de la experiencia de un acontecimiento atestiguado en las Escrituras, en virtud de las apariciones pascales, a

saber: la resurrección del crucificado. Desde este acontecimiento, Moltmann realiza la pregunta por *quién* es el Dios que se revela y en *qué forma* lo hace, así como las implicancias que tiene esta revelación para el ser humano y la historia.

Al respecto, señala que las apariciones pascuales son la experiencia por la cual el *crucificado* es percibido y aparece como el *resucitado*; en éstas se revela y acontece la identidad de Jesús, identidad que significa la “contradicción infinita” entre cruz y resurrección (Moltmann 1989, 110). Para Moltmann, la revelación tiene lugar en este acontecimiento de identificación. Afirma que por medio de éste, Dios no se revela como un Dios epifánico o metafísico, sino como el Dios que suscita la esperanza y por medio de un acto de fidelidad realiza la promesa de la resurrección a pesar la muerte. Más aún, afirma que los títulos atribuidos a Cristo dan cuenta de que la experiencia de la resurrección no es un hecho acabado, sino que todavía tiene un futuro en el cual se hará tangible su gloria y dominio. Por ello, la resurrección es anticipación de lo que será el futuro pleno prometido por Dios. Para Moltmann, el Dios que se revela en este acontecimiento es el “Dios de la esperanza” (Rom 15, 13), “un Dios que tiene el futuro como carácter constitutivo”, “que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que por tal motivo no lo podemos “tener”, sino sólo aguardar en una esperanza activa” (Moltmann 1989, 21). Por esta razón, dirá que la revelación “tiene de manera constitutiva el carácter de promesa”, siendo por ello de “naturaleza escatológica” y, asimismo, sólo puede ser “aprehendida a través de la esperanza” (Ibid. págs. 110-111). En correspondencia con estas afirmaciones, el discurso de la revelación que Moltmann propone a través de su proyecto, es preponderantemente escatológico y tiene como categoría fundamental la esperanza. Para él, la escatología será la “doctrina acerca de la esperanza” (Ibid. pág. 20) y, de acuerdo con ello, sus proposiciones deben ser enunciadas mediante el *logos* de la esperanza.

Ahora bien, ¿qué concepciones de historia y de ser humano se desprenden del discurso moltmanniano de una revelación escatológica? En virtud de las apariciones pascuales (acontecimiento de identificación), Moltmann señala que el ser humano experimenta la realidad como un proceso histórico que se conduce y tiene como meta el futuro pleno anunciado en la resurrección. El sentido de esta aseveración radica en el hecho de la irrupción de la promesa en el presente; en donde, por medio de la esperanza, la promesa contradice la

experiencia de la muerte iniciando la marcha hacia el horizonte del futuro de Cristo resucitado:

“En la contradicción a la realidad presente, la promesa abre su propio proceso en torno al futuro de Cristo para el mundo y para el hombre. La revelación, conocida como promesa y aprehendida en esperanza, fundamenta e inaugura con ello un espacio libre de la historia, el cual queda lleno por la misión, por la responsabilidad de la esperanza, por la aceptación del sufrimiento en la contradicción a la realidad y por la partida hacia el futuro prometido” (Ibid. pág. 111)

Por esta razón, Moltmann considera que la promesa, lejos de fijar la realidad y convertirla en una “epifanía del presente eterno”, la convierte en el espacio donde se hace posible la historificación de la historia y donde el ser humano se experimenta a sí mismo en relación al futuro que le es prometido: “El hombre que es tocado por esa revelación divina en promesa, queda identificado – como lo que es –, y a la vez queda diferenciado – como lo que será” (Ibid. pág. 117); en la misma medida en que se experimenta de este modo, se abre al futuro a través de la misión y compromiso histórico que suscita la esperanza en aquello que le es prometido, tal como lo hicieron los testigos de las pascua.

De acuerdo con lo anterior, para Moltmann, el futuro del resucitado acontece y se hace presente “aquí y ahora” a través de la experiencia de la promesa que éste significa y, es aceptado en una esperanza crítica sobre el presente y en el compromiso que suscita. En ese sentido, la esperanza cristiana sólo tiene sentido cuando la historia se percibe como historia abierta a la novedad del futuro, como historia modificable y como un espacio donde ella conduce al ser humano al cumplimiento de la promesa de la resurrección y su futuro, pero lo conduce en la medida en que éste se compromete a ir obrando, conforme a la promesa, la transformación del mundo.

## **2. Revelación del Dios de la esperanza en la historia de promesa de Israel**

Como se ha mencionado en la introducción de este segundo capítulo, Moltmann traslada la pregunta por la revelación de Dios al marco de las Escrituras bíblicas con el propósito de que sean éstas las que otorguen los criterios y los elementos para el desarrollo de la doctrina de revelación. En el recorrido que realiza a través de la experiencia veterotestamentaria, encuentra que la revelación de Dios se halla determinada por la Promesa (revelación escatológica). La elección, la alianza, la promesa y la misión son eventos que pertenecen de manera esencial al acontecimiento de ésta. Así, para Moltmann, la historia de Israel es, fundamentalmente, historia de promesa, es historia de esperanzas históricas y escatológicas. Sin perder de vista la pregunta-hilo conductor que Moltmann formula: “¿Cuándo y dónde el Dios de la promesa revela su fidelidad y, en ella, se revela a sí mismo y revela su presente?” (Moltmann 1989, 52), de acuerdo al objetivo de este trabajo, se formula esta otra pregunta: ¿Cuál es la función de la esperanza en la historia de promesa de Israel?

### **2.1. Peculiaridad de la religión de promesa de Israel frente a la religión de epifanía**

Al aproximarse a la experiencia veterotestamentaria, Moltmann se encuentra con nociones provenientes de las investigaciones de la historia de las religiones, llama la atención de éstas, pues en el contraste entre la experiencia de fe de Israel y la experiencia de fe de los pueblos circundantes, sale a relucir el rol que ocupa la esperanza y la promesa dentro de la experiencia de fe de Israel.

Moltmann empieza estableciendo la diferencia entre la religión propia de un pueblo sedentario y la religión propia de un pueblo nómada. Teniendo en cuenta los estudios de Victor Maag, señala que la religión propia de los pueblos sedentarios y agrarios es religión de epifanía, relacionada con los ciclos de siembra y cosecha; asimismo, sus dioses se manifiestan vinculados a un determinado lugar, caracterizados por ser los “santificadores de la tierra, la vida y la agricultura” (Moltmann 1989, 126). A diferencia de ésta – para Moltmann – la religión nómada es una religión de promesa, propia de los pueblos que están en constante peregrinar y migración y, donde su dios se manifiesta acompañando y caminando junto a su pueblo, guiándolo hacia un horizonte. Si a partir de la religión de epifanía, el tiempo es experimentado de forma cíclica; a partir de la religión de promesa, el

tiempo es experimentado en proyección hacia el futuro, “no es mera repetición y ratificación del presente” (Ibid.). De acuerdo con Maag, Moltmann considera que a partir de su relación con el Dios peregrino, el pueblo nómada experimenta su existencia como historia que se va haciendo en el camino, orientándose hacia una meta “que da sentido a la peregrinación y a sus penalidades” (Ibid.).

Ahora bien, para Moltmann, la primigenia religión de Israel se ubica dentro de esta última descripción; para él, la religión de Israel es de promesa y no de epifanía, es religión de éxodo, de salida e itinerancia en la medida en que su experiencia como pueblo nómada se encuentra determinada por una búsqueda, llena de esperanza, del futuro de la tierra prometida por su Dios, donde podrá gozar de una vida mejor. Para Moltmann es importante el hecho de que a pesar de que Israel logró asentarse en una tierra, adquiriendo así la experiencia de vivir y desarrollarse en torno a ésta, nunca perdió la forma de experimentar su existencia e historia mirando hacia el futuro;<sup>18</sup> en ese sentido, llama la atención de la lucha constante que Israel libró, consigo mismo y con los pueblos vecinos, por conservar al Dios de la promesa traído del desierto, al esfuerzo por insertar sus nuevas experiencias, vinculadas a la tierra y a la construcción de un país, a su experiencia de vivir “bajo el signo de la promesa” (Ibid. pág. 132). Moltmann señala que este proceso de lucha es mostrado a través de la tensión de dos elementos: por un lado, a partir de la experiencia que Israel tiene de un Dios que se manifiesta a través de la promesa y lo orienta al futuro y, por otro lado, a partir de la experiencia que tiene de este mismo Dios mediante “apariciones” vinculadas a un determinado lugar (por ejemplo: Ex 3, 2: “Allí se apareció el mal'ak Yahvé en llama de fuego en medio de la zarza”) y que podría hacer referencia a una manifestación de epifanía<sup>19</sup>. Sin embargo, para

---

<sup>18</sup> Ante la pregunta que el mismo Moltmann elabora: “¿a qué se debe el que las tribus de Israel, al conquistar el país, no cambiaran de dioses, sino que el mismo Dios de la promesa que tenían en el desierto continuó siendo su Dios en el país?” (Moltmann 1989, 135), Moltmann responde que si bien las promesas hechas a los patriarcas se cumplen con la conquista del país y la multiplicación del pueblo y en ese sentido son “liquidadas”, “las promesas de caudillaje y de protección se prolongan y continúan siendo actuales en el ejército de Israel en las guerras santas (...) El Dios percibido en sus promesas continúa estando por encima de todos los cumplimientos experimentales, pues, en todos ellos, la promesa – y lo que todavía se oculta en ella – no coincide totalmente con la realidad, y por lo mismo continúa excediendo siempre a ésta” (Ibid., 136).

<sup>19</sup> Moltmann señala que estas apariciones – denominadas de una forma más propia como hierofanías – producen la veneración posterior, mediante el culto, del lugar en el cual la divinidad se ha mostrado o epifanizado y, llama la atención de que los países civilizados de oriente están llenos de esas apariciones, mediante las cuales los lugares han quedado santificados, convirtiéndose en lugares de culto: Así, mediante el culto celebrado se genera una especie de enlace o vínculo con la aparición divina originaria, de modo que la civilización queda asegurada frente al caos (Moltmann 1989, 127). Cabe decir que para el desarrollo de estas ideas, además de las

Moltmann, es un proceso de lucha a través del cual prevalece la promesa, pues estas “apariciones de Yahvé” no la sojuzgan, sino que están subsumidas en ella: “para él (Israel), el aparecer de Dios va asociado directamente con la promulgación de palabras divinas de promesa” (Ibid., pág. 129); los rituales mágicos y míticos que establecen la correspondencia entre “la existencia humana amenazada y el ser divino protector” son futurizados, interpretados en el sentido del futuro de la promesa divina (Ibid., pág. 131)<sup>20</sup>. En ese sentido, el fundamento de estas apariciones no reside en ellas mismas, sino en la promesa y en el futuro en el que quedan asimiladas. Como consecuencia, estas manifestaciones de Yahvé, no derivan en un mero sancionamiento del presente – diferenciándose así de los dioses epifánicos que “aparecen” para restablecer el orden y santificar la tierra –, sino en una salida o éxodo del presente hacia el futuro, en la medida en que desenmascaran el presente incompleto e incierto. Moltmann señala que al descubrirse las penalidades del presente injusto y caótico, el Dios de la promesa – Yahvé – se pone en marcha junto a su pueblo hacia el horizonte de un futuro más pleno; en ese sentido, el Dios de Israel es un Dios que no permanece ajeno a la incertidumbre del presente ni lo respalda, sino más bien, lo asume y trastoca en la medida en que hace surgir la esperanza en Israel mediante el llamado al futuro pleno. Su manifestación “no sirve para cubrir, con su eternidad, el presente amenazado, sino que más bien hace que los oyentes de la promesa queden asimilados a la realidad que les rodea, en la medida en que éstos se dilatan, en esperanza y éxodo, hacia el futuro nuevo, el futuro prometido” (Ibid. pág. 130), dando paso, de este modo, a la posibilidad de la historificación de la existencia mediante la esperanza que moviliza a Israel.

Intentar entender la revelación desde la experiencia de Israel como pueblo peregrino en la historia, es la invitación que Moltmann hace para pensar a Dios desde las características que esa experiencia resalta; es decir, desde su palabra de promesa y fidelidad eficaz y no desde la absolutidad e inmutabilidad de los dioses de epifanía. Significa experimentar a Dios a través de la esperanza que suscita y pensarlo bajo las categorías de la promesa. Asimismo, es

---

investigaciones de Victor Maag, Moltmann toma en consideración los estudios realizados por Mircea Eliade, en “Lo sagrado y lo profano”, Guadamarra, Madrid, 1967.

<sup>20</sup> Al respecto, Moltmann señala una cita de Victor Maag que clarifica la afirmación de arriba: “Cuando el ritual de Jerusalén hablaba del rey que trae la paz al mundo, el viejo corazón nómada escuchaba esto todavía con las categorías de la expectación y lo entendía como las promesas hechas a los patriarcas. Así la fórmula, que era mágica por su origen, se convirtió en la promesa divina de futuro” en Maag, Victor, *Supplements to Vetus Testamentum, Volume VII*, Congress volumen, Oxford 1959, p. 150

una invitación a experimentar la historia y la existencia en constante movimiento hacia el futuro, hacia el cumplimiento pleno de la promesa que aviva la esperanza y llama a transformar el presente, a vivir la realidad no “como un cosmos divinamente estabilizado”, sino como “historia que avanza, progresa y sale hacia horizontes nuevos, no contemplados todavía” (Ibid., pág. 132).

## 2.2. Revelación del Dios de la Promesa

Dios se revela y actúa en la historia a través de sus promesas y el cumplimiento efectivo de éstas en realidades históricas, concretas y tangibles. Dios se revela a “sí mismo” – revela su identidad – no sólo para darse a conocer y revelar el misterio de su “yo” generando un encuentro personal con el ser humano, sino para manifestar a través de su palabra de promesa una intención sobre el destino de Israel y la humanidad, un sentido para la historia y así, conducir a su pueblo y a la humanidad entera a la salvación, al encuentro pleno con Él, su paz y su justicia.

La fórmula de revelación<sup>21</sup> – presente a lo largo del Primer Testamento –: “Y conocerán que Yo soy Yahvé” (Yo soy Yahvé = *Ani Yahvé*)<sup>22</sup>, da cuenta de esto. Para Moltmann, a través de estas palabras, Yahvé se presenta a sí mismo – revela su identidad a Israel – pronunciando su nombre; pero, además, revela una promesa asegurando su cumplimiento futuro en un acontecimiento histórico concreto. Consecuentemente, la historia no sólo es un lugar que Yahvé “usa” – al estilo de un instrumento – para revelarse, “la historia no tiene sólo una función de servicio para el encuentro personal con Dios” (Ibid., pág. 151), sino que a través de ella Yahvé se revela actuando, la historia es revelación de Dios. Los acontecimientos históricos ratifican la promesa hecha por Yahvé, son experiencia de fidelidad del cumplimiento eficaz de sus promesas; a través de éstos, Israel *reconoce* a Yahvé por su

---

<sup>21</sup> Para el desarrollo de este punto es necesario aclarar que Moltmann no desarrolla o hace alusión a exégesis particulares, de ahí la falta de citas o referencias bíblicas más específicas.

<sup>22</sup> “*Ani Yahvé*”=“Yo soy Yahvé”, hace referencia al nombre de Yahvé. Para una revisión general sobre el nombre de Yahvé, se puede ver el diccionario bíblico de León-Dufour, Xavier, Herder, Barcelona, 1996.

fidelidad, él es el Dios que dijo e hizo la promesa, es el Dios que estuvo y actuó antes en favor de los patriarcas<sup>23</sup>.

Moltmann subraya que la revelación de Yahvé no sólo está al inicio de la historia de promesa (de modo que las promesas y los mandatos se hacen en su “nombre”), sino que está presente, también, en aquel futuro en el que Yahvé cumplirá todo al revelarse en su gloria y dominio en todos los países (*Kabod* Yahvé = la Gloria de Yahvé), en ese futuro las promesa de vida, paz y justicia alcanzarán su plenitud, serán idénticas a la glorificación de la divinidad una y única de Dios en todas las cosas (Ibid., pág. 150). Los acontecimientos históricos – experiencia de revelación de Yahvé – son cumplimientos parciales de la promesa y anticipan ese futuro pleno; a través de éstos, Yahvé va desplegando su promesa de vida plena en la historia por medio de su acción histórica. Sin embargo, si bien es cierto, Yahvé se va revelando en la historia a través del despliegue de su promesa, no es la historia llevada hacia su final la que revela la plenitud de Yahvé (su gloria y dominio) y su promesa (vida, paz y justicia). La promesa de plenitud no está sólo al final de la historia, sino al principio, ella es la que guía y lleva la historia hacia su final, las acciones históricas de Yahvé forman parte del horizonte pleno de la promesa. Ahí donde Yahvé revela su identidad al inicio de la historia, revela también su gloria y dominio futuro, ahí donde hace una promesa asegurando su cumplimiento próximo, promete y asegura vida, paz y justicia plenas. Yahvé revela su identidad ahí donde mantiene “eternamente alianza y fidelidad” (Sal 146, 6). Y Ahí donde Israel conoce el “Yo soy Yahvé” (*Ani* Yahvé), conoce también su gloria (*Kabod* Yahvé), ahí donde experimenta la fidelidad de Yahvé en el acontecimiento presente, experimenta también – en esperanza – la plenitud de su promesa de vida; por ello, el futuro *kabod* Yahvé, que revelará a todos los pueblos la divinidad de Yahvé, no es un acontecimiento no atestiguado, por el contrario, “Israel queda encargado de ser *testigo para todos los pueblos*” (Jer 55, 4) (Ibid.).

De acuerdo con lo anterior, Moltmann resalta que la dinámica de la revelación consiste en que ahí donde Dios revela su identidad, revela también la identidad de Israel. Ahí donde Yahvé se revela, encarga a Israel la misión de ser testigo del futuro pleno de la promesa. La

---

<sup>23</sup> “Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy” (...) Esto dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isacc y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros” (Ex 3, 14-15).

promesa coloca a los que la escuchan en una inconformidad con la realidad presente, por ello, la revelación de Dios es movilizadora de la historia y del pueblo elegido que se conduce en una esperanza inquieta hacia el futuro que le aguarda. Esta esperanza de Israel surge de la contradicción entre el futuro pleno y el presente incierto e incompleto, es la fuerza dinamizadora de la historia, hace que Israel asuma su misión y se conduzca confiado hacia el futuro encuentro con Yahvé, hacia la plenitud de su paz y su justicia en la tierra (Ibid., pág. 156). La esperanza veterotestamentaria no sólo conduce al encuentro con Yahvé, sino también, al encuentro con la plenitud de la vida, de la justicia y de la paz para Israel y todos los pueblos.

### **2.3. Israel y su experiencia de la historia en tanto historia de promesa**

Retomando la idea de que no es la historia llevada hacia su final la que revela la plenitud de Yahvé y sus promesas, sino ésta la que lleva la historia hacia su final, es posible afirmar que la promesa es el elemento fundante de la historia de Israel, es punto de partida para su historia. La historia de Israel es, fundamentalmente, historia de promesa. La promesa es la que “inaugura y planifica, manifiesta y configura el terreno de juego” de aquello que Israel experimenta como historia (Ibid. pág. 138). A través de ella, los acontecimientos y hechos históricos son experimentados dentro de un proceso histórico que se conduce hacia el futuro. La elección, la alianza, la promesa y la misión son hechos que pertenecen al horizonte de la promesa y son experimentados por Israel como “promesas fundamentales”, articuladoras de su historia. En recuerdo, experiencia y expectación, Israel fue desarrollando su historia y conduciéndose al futuro.

Los cambios históricos vividos por Israel no anularon las promesas fundamentales, sino que fueron interpretados a la luz de éstas, su transmisión se hacía para interpretar y dominar las nuevas experiencias históricas; de este modo, otorgaban continuidad a la historia de Israel en un movimiento de recreación más no de repetición, abriendo a la novedad a los nuevos acontecimientos y a las experiencias que Israel tenía que afrontar. Israel nunca reflexionó a partir de “la prepotencia de la historia” ni de la “impotencia de la promesa” (Moltmann 1989, 145). El arco de tensión que se formaba a partir de la promulgación de la promesa en un inicio y su cumplimiento futuro, nunca fue superado por el decurso irremediable de la historia

de Israel, más bien impulsó con mayor ímpetu la evolución histórica de Israel (Ibid.). Los desengaños de la realidad, las incertidumbres del presente histórico de Israel, fueron ocasión para actualizar las promesas de la elección y la alianza y mantener la confianza y esperanza en la fidelidad de Yahvé remitiéndose a lo venidero, para dirigirse en esperanza y obediencia hacia el futuro anunciado.

Cada cumplimiento de promesa, cristalizado a través de un hecho histórico (por ejemplo, la llegada a Canaán), fue el frente a través del cual Israel fue conduciéndose hacia nuevos horizontes de cumplimiento, cada acontecimiento significó para Israel una esperanza que remitía a horizontes más plenos. En ese sentido, para Israel, los acontecimientos no tuvieron, solamente, un carácter “contingente, individual y relativo”, sino que tuvieron, sobre todo, un carácter de “inconclusión y provisionalidad” (Moltmann 1989, 139). Para Moltmann, este carácter es lo que define lo verdaderamente histórico.

Según el carácter de inconclusión, los acontecimientos y hechos históricos no son experimentados por Israel como procesos concluidos y cerrados en sí mismos, sino que son entendidos e interpretados como momentos que forman parte de un proceso que avanza hacia el futuro, son experiencias que contienen la promesa de la plenitud de Yahvé, y son experimentados por Israel como “esperanzas históricas” y “estaciones en un camino” en un proceso que sigue hacia delante (Moltmann 1989, 140) y, encuentran su verdadero sentido en la promesa que aún es aguardada por Israel. Por ejemplo, la promesa de una tierra y su cumplimiento es entendida como un “fragmento de historia” en el gran decurso de la historia de promesa, apunta todavía hacia un futuro más pleno (Moltmann 1989, 131). En esta misma medida, dichos acontecimientos son portadores de un carácter provisional, anticipan y remiten a una promesa mayor, sugieren algo que en ellos mismos no existe todavía con plenitud (Moltmann 1989, 140). “los temas de las narraciones históricas israelitas – las historias de los primeros patriarcas, la peregrinación por el desierto, la historia de David – son tratados como temas grávidos de futuro” (Moltmann 1989: 141). En éstos Israel experimentó y vislumbró cumplimientos futuros de la promesa.

Por último, cabe decir que el fundamento de que la promesa excede y rebasa todo acontecimiento histórico radica – como Moltmann señala – en la fidelidad del Dios que hace la promesa, Yahvé: “La razón de la constante plusvalía de la promesa y de su permanente

exceso por encima de la historia reside en el carácter inexaurible del Dios de la promesa; éste no se agota en ninguna realidad histórica, sino que sólo se “aquieta” en una realidad que esté en total concordancia con él” (Moltmann 1989, 137). De acuerdo con Moltmann, la historia, para Israel, se experimenta como expectación del apocalipsis y cumplimiento del futuro prometido (Moltmann 1989, 142); en ese sentido, se experimenta en la espera del cumplimiento de una gran promesa y en la historia consumada.

#### **2.4. Escatologización de la promesa por medio del mensaje de los profetas**

Moltmann se pregunta: “¿Cuándo y cómo las esperanzas históricas se convierten en esperanzas susceptibles de ser denominadas “escatológicas”? ¿Cuándo una promesa se transforma en promesa escatológica? ¿Se puede mostrar y pensar que el horizonte histórico móvil de la promesa tropieza con límites últimos?” (Moltmann 1989, 165).

Moltmann emplea el concepto de escatología al referirse a la peculiaridad del mensaje de los profetas. Durante los siglos VII y VI, Israel experimenta renovaciones y ampliaciones de su fe de promesa debido a las nuevas circunstancias y desafíos que tiene que afrontar como pueblo, estas ampliaciones de fe y renovaciones serán desplegadas en el mensaje de los profetas clásicos. Los textos veterotestamentarios narran cómo los momentos de crisis son una oportunidad para que Israel profundice su fe y pueda hacer frente a los desafíos que van surgiendo de la historia.

El mensaje de los profetas surge en circunstancias históricas concretas, ellos y su mensaje forman parte de un momento de la historia del “plan total de Yahvé” (Is 10, 12). Israel se encuentra bajo la amenaza de ser aniquilado por Babilonia, Asur y Persia. Este momento de crisis es interpretado por los profetas como parte de una historia de decadencia en la cual Israel ha traicionado su alianza con Yahvé. Los profetas ven en esta crisis el juicio que Yahvé hace a su pueblo apóstata e infiel, ven ante sus ojos el aniquilamiento de lo existente y de toda la historia anterior de promesa y de cumplimiento, que Israel debe a su Dios. Moltmann indica que junto a las interpretaciones que los profetas hacen de las circunstancias actuales como punto culmen de una historia de decadencia, traen consigo el mensaje de una nueva promesa y de un nuevo obrar histórico de Yahvé que salve la situación actual, hacen recuerdo del “plan de Yahvé” (Is 28, 29) remitiéndose a la firmeza de su fidelidad. Para Moltmann, el

mensaje de los profetas alcanza en su *amplitud y profundidad existencial* los límites de la realidad, y por tanto, la escatologización de la promesa y la esperanza, cuando éste incluye la transmisión de una promesa y un nuevo obrar de Yahvé que por sus dimensiones no sólo liquide todas las culpas de Israel por medio del juicio, sino, supere las alianzas pasadas hechas por el propio Yahvé en un futuro próximo dentro de la historia<sup>24</sup>. A criterio de Moltmann, las esperanzas históricas se han escatologizado, a través del mensaje de los profetas, “en razón de experiencias que fueron entendidas como juicio de Yahvé, y no sólo como juicio sobre un pueblo desobediente, medido por las antiguas alianzas, sino también como juicios sobre la anterior historia de Yahvé mismo con este pueblo” (Ibid., pág.167). Pero, ¿hasta dónde va, con la amplitud y profundidad existencial del mensaje de los profetas, la esperanza histórica y la promesa? Para Moltmann, “son escatológicas aquellas promesas y expectativas que se dirigen a lo histórico-futuro en el sentido de horizonte último” (Ibid., pág. 164); sin embargo, la escatologización de Yahvé no puede consistir, solamente, en “el paso brusco del *futuro de Yavé venido* – futuro que hasta ahora también se conoce – al *futuro del Yavé venidero*, que hasta ahora no se conoce” (Ibid. pág. 167), la escatologización de la promesa y la esperanza remitidas al horizonte último, consiste en que, con el mensaje de los profetas, éstas son “universalizadas” e “intensificadas”.

Moltmann subraya que con la amenaza de que el juicio de Yahvé sobre Israel vendrá de los pueblos que lo atacan, el mensaje de los profetas da a conocer una universalización del obrar de Dios; “la universalización de la promesa encuentra su *eschaton* en la promesa del dominio de Yahvé sobre todos los pueblos” (Ibid., pág. 172). La experiencia de ser aniquilado por las grandes potencias del mundo es entendida por Israel como juicio de Yahvé; sin embargo, ya en el profeta Amós esta amenaza de juicio se torna universal porque Dios condena toda injusticia, también aquella que se da en los pueblos que no conocen su ley. Consecuentemente, el Dios que juzga mediante los otros pueblos a su pueblo apóstata, es también Señor de esos otros pueblos y será su juez, “pues si hace de esos pueblos los ejecutores del juicio sobre Israel, entonces es también, evidentemente, Dios y Señor de ellos” (Ibid., pág. 168). Sin embargo, si caen en el juicio de Yahvé, también caen en la bendición de Yahvé. “Al morir políticamente, Israel toma en la mano, por así decirlo, a esos pueblos y

---

<sup>24</sup> En ese sentido, Moltmann establece la diferencia con el mensaje de los apocalípticos posteriores.

los introduce en el futuro de su Dios, del Dios de Israel. Justamente con esto, las amenazas y las promesas de futuro de Yahvé son liberadas de su limitación histórica a ese único pueblo y al concreto futuro histórico del mismo, y quedan escatologizadas” (Ibid.). El horizonte móvil de las promesas se extiende a todos los pueblos – se amplía – y en ese sentido, alcanza los límites de la realidad humana en general, se torna universal y, con ello, escatológico. Moltmann precisa que la referencia al futuro último en el cual están incluidos Israel y todas las naciones se vislumbra, análogamente, como “una nueva conquista del país”, como “la aparición de un nuevo David y de una nueva Sión”<sup>25</sup>; no es la repetición de estos eventos sino su recreación, y ésta se da en un crecimiento histórico donde los nuevos acontecimientos exceden a éstos. “Se trata de analogías que quieren aludir a algo que es lo absolutamente *no-análogo*. No se puede tratar de la restitución del hermoso pasado, pues Yahvé ha hecho acontecer ya cosas nuevas y desconocidas” (Ibid., pág. 169).

Junto a la universalización sucede una intensificación de la promesa que va hasta los límites de la existencia humana, “la intensificación de la promesa encuentra su umbral hacia lo escatológico al poner en cuestión la muerte” (Ibid., pág. 172). Moltmann precisa que la antigua fe de promesa de Israel era experiencia de esperanza en la medida en que deducía las expectativas de caudillaje, de preservación, de defensa y protección, de promesa de plenitud de vida por parte de Yahvé, a partir de una experiencia contrapuesta, es decir, a partir de las privaciones que experimentaba en su presente: el hambre, la miseria, la opresión y esclavitud, y la amenaza de los enemigos. En correspondencia con esta fe de promesa, las imágenes visionarias y positivas de las promesas que se anuncian en el mensaje profético son extraídas de las experiencias negativas del juicio de Yahvé que Israel experimenta en la amenaza de los otros pueblos, esto significa que las visiones de la promesa de glorificación de Yahvé – la llegada del *kabod* Yahvé – se desarrollan en base a las experiencias de juicio que Israel experimenta. En ese sentido, “la gloria venidera de Yahvé se muestra en la superación y en el giro que da el juicio hacia la bendición” (Ibid., pág. 173). Así, el mensaje profético incluye la fe en una promesa que supera el juicio y la cólera de Yahvé, promesa que se expresa en la

---

<sup>25</sup> Moltmann precisa que son “escatologías israelocéntricas” en el sentido de que hacen referencia a la historia anterior de Israel; sin embargo, a medida que el nuevo y venidero obrar salvífico de Dios destruye todas las analogías sacadas de la historia experimentada y transmitida por Israel, y a medida que el juicio, que comienza con Israel, se extiende a lo largo de la historia de los pueblos, puede hablarse de una “escatología universal de toda la humanidad”. Aquí se abre paso a la apocalíptica (Moltmann 1989, 170)

bondad y salvación de Dios; así también, incluye una promesa que supera toda guerra y sufrimiento, toda hambre e injusticia, incluye la promesa de justicia, paz y vida plena en presencia de Dios. Ahora bien, para Moltmann, el mensaje profético se refiere a la muerte como una experiencia que se traduce en la “exclusión de la vida cumplida y consumada por la promesa” y, en ese sentido, como un “efecto del juicio”, “el morir aparece como un padecer el juicio divino”; por ello, la esperanza en la superación del juicio de Dios debe explicarse también teniendo en cuenta este límite; en este caso, la promesa significa superación del morir y de la muerte, “también la muerte aparece como una posibilidad que está en manos de Yahvé y puede ser invertida, y no ya como una realidad fija, que le pone un límite en su obrar”, “también los muertos pueden ser vistos como muertos insertos en el ámbito de su promesa y dominio”(Ibid., pág. 172). De acuerdo con lo anterior, Moltmann concluye a partir del contenido del mensaje de los profetas que también habría que llamar escatológica a “una promesa cuyo horizonte de expectación rebasa y supera todas las experiencias del juicio total hechas en el vivir y en el morir” (Ibid.)

Ahora bien, Moltmann aclara que este futuro escatológico no incluye sólo a la totalidad de los pueblos y a la existencia del ser humano, sino a la creación y al cosmos entero. Afirma esto refiriéndose a los apocalípticos, el cosmos también es historificado y subsumido en el futuro radical donde Dios “hará nuevas todas las cosas”. Por ello, la escatología a la cual apunta Moltmann es una escatología que expresa la historificación del cosmos. “El mundo entero – no sólo el mundo de los hombres, y el mundo de los pueblos – cae en el proceso histórico escatológico de Dios. La conversión del hombre en el mensaje profético tiene así su correlato en la conversión del cosmos entero, de la cual habla la apocalíptica”. (Ibid., pág. 179)

### **3. Resurrección de Jesucristo: punto de partida para la historia**

Para Moltmann, así como en el Primer Testamento la revelación de Dios viene determinada por el acontecimiento de la promesa, en el Segundo Testamento, la predicación, muerte y resurrección de Cristo también pertenecen al ámbito de aquella; más aún, la resurrección es la cristalización y la *puesta en vigor* de la promesa, es promesa por antonomasia que se orienta todavía hacia el futuro: “con la cruz y la resurrección de Cristo comienza a moverse

hacia la humanidad la revelación única de Dios, la gloria de su dominio, que encierra justicia, vida y libertad” (Moltmann 1989, 181).

El Dios del resucitado es el Dios de promesa de Israel. Sin embargo, Moltmann se pregunta: “¿De qué modo es anunciada en el Nuevo Testamento la “promesa”, en contraposición a la historia veterotestamentaria, que es historia de promesa? (Moltmann 1989, 182).

### **3.1. Dos principios para acceder a la cristología**

Para hablar de Jesús, Moltmann parte de lo particular y concreto histórico de su existencia; el acceso a Jesús tiene necesariamente como presupuesto el Primer Testamento, con la ley y la promesa. A través de dos principios, Moltmann expresa el vínculo entre el Evangelio de Jesús y el Primer Testamento, entre Jesús y la historia de promesa: 1) El Dios que resucita a Jesús es el Dios de Abrahán, Issac y Jacob, es el Dios de la promesa. Quién es el Dios que se revela por Jesús es algo que sólo se puede saber a partir de su “diferencia e identidad” respecto al Dios del Antiguo Testamento. 2) Parte del hecho de que Jesús fue Judío; quién es y qué ser de hombre se revela a través de él es algo que sólo puede saberse a través de su conflicto con la ley y promesa del Primer Testamento (Moltmann 1989, 184).

Por el primer principio se entiende que el Dios que se revela en Jesús es el Dios del Primer Testamento, es el Dios de la promesa. Sin embargo, a diferencia del Primer Testamento, a través del cual, Dios es conocido por la historia del promesa de Israel y no por la historia del mundo en su totalidad; en el Segundo Testamento, se encuentra que el Dios de Israel a través de Jesucristo es revelado a toda la humanidad. Ese es el punto de quiebre, en Jesús, el acontecimiento de la crucifixión y resurrección se vuelve universal gracias al horizonte escatológico universal al que este acontecimiento apunta anticipadamente.

El segundo principio, planteado por Moltmann refiere que si se toma en cuenta que Jesús fue judío, esto significa partir de la existencia concreta del mismo, significa partir del contexto de conflicto con la historia de promesa del Primer Testamento. Por la crucifixión y resurrección, Jesús se convierte en salvación de toda la humanidad, de judíos y gentiles. “Sólo en el acontecimiento de Cristo nace aquello que podemos calificar teológicamente de el hombre, de el verdadero hombre, de la humanidad: Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni

libre, no hay hombre ni mujer (Gál 3, 28)” (Moltmann 1989, 185). Moltmann indica que sólo en la medida en que las diferencias reales quedan destruidas por en el acontecimiento de la justificación del pecador por Cristo, se llega a divisar qué es lo que puede ser y será el verdadero ser humano.

### **3.2. La promesa de vida: de las promesas de vida de Abrahán a la promesa de vida de la resurrección**

Ahora bien, teniendo estos dos presupuestos como acceso a la cristología, entonces tiene gran relevancia el hecho de que en el Segundo Testamento Dios sea conocido como el “Dios que hace la Promesa” (Heb 10, 23; 11, 11, etc.). La vida, actuación, muerte y resurrección de Jesús son narradas bajo las categorías de expectación propias del Dios que hace la promesa. Sin embargo, ¿Cuál es la diferencia fundamental con el Primer Testamento?

Moltmann señala que si bien el término *ἐπαγγελία* en el Primer Testamento procede del vocabulario helenístico (significa en general: promesas, votos, compromisos que los hombres contraen con sus dioses), el judaísmo otorgó a este término su peculiaridad “como palabra de revelación de Dios en la historia de la salvación”, desarrollándose así una teología de las promesas de Dios, tanto en la teología de la Thorá rabínica como en las tradiciones apocalípticas. Si en la primera la promesa designa la suerte prometida del justo y está ligada a la justicia de la Thorá, en las segundas designa – dentro del contexto de elección y ley – el mundo futuro en confrontación con este mundo. (Moltmann 1989, 188). Para Moltmann, en ambas tradiciones se conoce a Dios como el Dios que hace la promesa y en ambas, su interés por la promesa, la ley y la justicia, la figura central es Abrahán, en cuanto que él es el modelo del justo. Moltmann afirma que Pablo recrea este esquema, promesa, ley, justicia y hace referencia a la figura de Abrahán, como padre de la promesa, frente a Moisés y la ley, porque para él, el acontecimiento de Cristo no es una renovación del pueblo de Dios, sino la creación de un “nuevo pueblo de Dios” a escala de toda humanidad. El conflicto entre Pablo y el cristianismo de origen judío, se da en torno a la ley y el evangelio, pero su centro es la promesa. Para Pablo, Cristo es el final de la ley (Rom 10, 4), más no el final de la promesa, es su “renacimiento, su liberación y puesta en vigor” (Moltmann 1989, 189).

Para Pablo, la promesa tradicional de vida – tierra, fecundidad y multiplicación – hecha a Abrahán, en Cristo es promesa de “vida salida de la muerte” (Rom 4, 15. 17). La nueva justificación de la confianza en el Dios que hace la promesa se remite al poder de Dios de resucitar a los muertos y de llamar al ser lo que no existe. Así la promesa no se da en base a la ley, no se da en base al sujeto que cumple y obedece, sino en la fuerza del Dios que la hace. Por eso, ley y promesa son excluyentes. Cristo es el final de la Thorá (Rom 10, 4) más para Israel, Cristo está ahí “por razón de la veracidad de Dios, para poner en vigor las promesas de los padres” (Rom 15, 8). Al respecto, afirma Moltmann:

“Si los verdaderos herederos de Abrahán, padre de la promesa, son aquéllos a propósito de los cuales la promesa de Abrahán se manifiesta – en el acontecimiento de Cristo – en la fuerza del Dios que justifica y que crea la vida sacándola de la muerte, entonces la primacía histórico-salvífica de los judíos sobre los gentiles desaparece. Lo que se prometió a Israel, está prometido ahora a todos los que creen, tanto judíos como gentiles. La promesa no es ya exclusiva, sino que se vuelve inclusiva. Se torna universal” (Moltmann 1989, 191).

La universalización de la promesa se debe a que ha dejado de estar abrazada por la ley y la elección de Israel. En Cristo esas promesas se han convertido en confianza escatológica, ya que han sido liberadas y puestas en vigor, se han despojado de todo presupuesto y se han universalizado. A través del evangelio se le abre a Israel el futuro y la confianza de sus propias promesas; el evangelio tiene su presupuesto en la historia de promesa del Primer Testamento, esa historia encuentra en éste no sólo un cumplimiento que la consume, sino que encuentra su futuro: “Todas las promesas de Dios son sí en él, y son amén en él” (2 Cor 1, 20)

### **3.3. La identidad del crucificado con el resucitado: una identidad escatológica y el futuro del resucitado**

Dios se revela en el Segundo Testamento como el Dios que ratifica y convalida sus promesas resucitando al que fue crucificado. Este acontecimiento – ocurrido entre la experiencia de la cruz y la aparición viviente de Jesús – es presentado como “resurrección de entre los muertos”. Los relatos pascuales son una conclusión de ambas experiencias, en la predicación de los discípulos, la resurrección de Jesús de entre los muertos, “nace y se hace precisa por

la comparación de sus dos contradictorias experiencias de Cristo” (Moltmann 1989, 259). En ese sentido, ambas experiencias se contradicen de una forma radical, como muerte y vida, nada y todo, ausencia de Dios y divinidad de Dios. Al respecto, Moltmann pregunta: mas, “¿cómo es posible identificar ambas experiencias en una misma persona, sin desvanecer y banalizar ya una ya otra de esas dos experiencias” (Moltmann 1989, 259).

Algo fundamental, es entender estas apariciones no sólo como visiones mudas, sino que fueron ante todo audiciones. Moltmann precisa que si no se hubiese escuchado palabras, si estas visiones no hubiesen estado acompañadas de una *llamada*, las apariciones pascuales no hubieran pasado de ser apariciones fantasmales, hubiesen sido tomadas como la hierofanía de un ser celeste distinto y nuevo. Por ello, se precisa buscar en las *palabras* del aparecido la manifestación de sí mismo, la revelación de su identidad; la *autoidentificación* entre el que aparece en el resplandor de la vida divina prometida y el crucificado puede ser considerada como un acto de revelación de sí mismo. En ese sentido – dirá Moltmann – que “el acontecimiento fundamental ocurrido en las apariciones pascuales consiste, entonces, en la revelación de la *identidad* y la *continuidad* de Jesús en la *contradicción* total de la cruz y resurrección, de abandono de Dios y cercanía de Dios” (Moltmann 1989, 260). Para Moltmann, esta identificación alude a una acción de Dios, Él es quien resucita al crucificado, es el Dios de la Promesa que trae a la vida lo que ya no es creando un nuevo ser y se revela en su fidelidad por medio de las apariciones: “Dios confiesa ser Dios y hace manifiesta su fidelidad en este acontecimiento que se vuelve experimentable en la crucifixión y las apariciones pascuales” (Moltmann 1989, 262). Entonces, este acontecimiento remite hacia atrás, a las promesas del Primer Testamento, y remite hacia delante, hacia el *eschaton* de la revelación de su divinidad en todo. En ese sentido, para Moltmann, hay que entender éste como acontecimiento escatológico de la fidelidad de Dios, y a la vez como garantía escatológica de su promesa y como inicio de su cumplimiento. Entonces, lo que ha acontecido en las apariciones pascuales es acontecimiento escatológico, se orienta todavía a un futuro donde se hará manifiesta la gloria de Dios, en donde Dios se revelará en todo lo que es y en todo lo que no es, un futuro en el que el Dios que ha creado por amor y para la salvación “será todo en todos” (1 Cor 15, 28). Así Jesús se identifica como el que viene, su identidad en cruz y resurrección le señala la dirección y le abre el camino al acontecimiento venidero, aparece en el resplandor anticipado de la gloria prometida y venidera de Dios. La

resurrección del Señor ha puesto en marcha un proceso histórico, definido escatológicamente, el cual tiende a la aniquilación de la muerte en el dominio de la vida basada en la resurrección y apunta hacia aquella justicia en la cual Dios conquista su derecho en todo, y la criatura recibe así su salvación (Moltmann 1989, 212). El punto de partida para la crítica al presente es la promesa de la resurrección y su futuro, ésta es no sólo el punto culmen de la historia, sino su inicio, revela al ser humano el futuro al que está llamado.

Ahora bien, teniendo en cuenta los relatos pascuales, en las apariciones no sólo se da el acontecimiento de la identificación, sino la llamada, la misión y promesa. Las apariciones pascuales – aprehendidas en esperanza – fueron experimentadas como un encargo de servicio y de misión en el mundo (...), más aún, “el encargo de prestar un servicio apostólico al mundo se consideró como la auténtica palabra del resucitado. Las apariciones eran apariciones que hacían una llamada, situando a los afectados en la imitación de la misión de Jesús” (Moltmann 1989, 263). La revelación del resucitado daba identidad a los discípulos afectados, una identidad a la luz de la misión de Jesús, poniéndolos así en marcha al futuro de la promesa, pero asumiendo las contradicciones del presente; éstos fueron introducidos, así, en una historia inaugurada y determinada por la misión de Jesús y por su futuro, vuelto manifiesto y esperable en el anticipo de la pascua.

Para finalizar, cabe hacer un último apunte respecto al contenido del futuro del resucitado. Para Moltmann, este es iluminado por las promesas del Primer Testamento: promesas de justicia, reino libertad y vida, pero su forma viene determinada por las palabras, la pasión y muerte de Cristo.

Para Moltmann, únicamente una escatología de promesa puede superar una postura espiritualista e ilusionista del mundo y de la existencia del ser humano, porque sólo ella toma en serio, de una manera llena de sentido, la tentación, la contradicción y el ateísmo de este mundo, porque ella hace posible la fe y la obediencia en el mundo no dejando para ello desatendidas las contradicciones, sino en virtud de la esperanza de que Dios superará esas contradicciones.

## CAPÍTULO III

### **Aproximación a la esperanza desde “Teología de la liberación. Perspectivas” de Gustavo Gutiérrez.**

#### **Hablar de Dios desde la praxis creyente de liberación y la opción preferencial por el pobre**

Como corresponde, en este tercer capítulo se realizará una aproximación a la esperanza en la obra inicial de Gustavo Gutiérrez: “Teología de la liberación. Perspectivas”; sin embargo, en el desarrollo de éste, es preciso recordar la hipótesis que motiva y requiere hacer dicha aproximación: Gutiérrez considera que la esperanza, tal como está planteada por Moltmann, podría quedar encerrada en una esperanza trascendental (Gutiérrez 2008, 326). Para Gutiérrez, el lenguaje empleado por Moltmann para elaborar el discurso teológico es insuficiente, pues hablar de Dios desde el futuro de la resurrección, sin tener en cuenta la experiencia histórica, humana y concreta que se corresponde con la encarnación podría llevar a una evasión del presente y dar paso a un “cristianismo del futuro” (Ibid., 328). Teniendo en cuenta esta noción es que empiezo el desarrollo del presente capítulo.

Así como se inició el capítulo dedicado a Moltmann, aquí también es oportuno recordar la pregunta-desafío que da sentido al proyecto de Gutiérrez – ¿de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? – para tener en cuenta que su reflexión teológica se encuentra atravesada por la presencia real del sufrimiento – expresado bajo la forma de la pobreza – que interpela la fe.

Como se ha afirmado ya en el primer capítulo, Gutiérrez enfrenta el desafío de una realidad de pobreza y opresión a través una nueva forma de hablar de Dios. El punto de partida para la elaboración del lenguaje de la teología será para Gutiérrez la praxis de liberación fundada en el seguimiento de Jesús. El compromiso histórico encaminado a la transformación de la historia es la forma en que la comunidad creyente se ubica mirando hacia el horizonte de la plenitud del Reino. Por ello, para Gutiérrez, la teología será una hermenéutica de la esperanza. El compromiso creyente, si quiere ser fiel a la práctica de Jesús y al anuncio de Reino, tiene que tomar partido por las víctimas de los sistemas injustos de hoy, sin embargo, para Gutiérrez, la praxis de liberación será ante todo una praxis obrada por las propias víctimas en pos de la construcción de una sociedad nueva y una mujer y hombre nuevo que

sean señal de la llegada plena del Reino de justicia y vida. Por lo anterior, la comprensión de la esperanza cristiana desde la teología de Gutiérrez tiene como clave la vivencia de ésta como respuesta liberadora ante el sufrimiento humano. Ésta solamente es comprensible dentro de lo que él ha denominado como “una sola historia”: historia de la salvación en tanto historia humana. Consecuentemente, para poder abordar la concepción de la esperanza desde su teología, será necesario definir a qué se refiere esa noción. A través de su aproximación a las Escrituras bíblicas, Gutiérrez encuentra que el Dios que se revela en la experiencia de Israel es un Dios que libera y compromete a su pueblo, un Dios que llama a dar cuenta de la esperanza de un mundo nuevo y una tierra nueva en la práctica de la justicia y en la solidaridad con el pobre, el testimonio de Jesús será entendido dentro de esta lógica, su práctica como recreación de este llamado a la justicia en su anuncio del Reino.

En correspondencia con estas líneas, el itinerario de este capítulo estará delimitado por cuatro puntos. El primero se enfocará a dilucidar la metodología que emplea Gutiérrez en el hacer teología y la recuperación de la praxis de liberación para una reflexión teológica atenta a las exigencias de la realidad. En un segundo punto, como para Gutiérrez no basta decir que la praxis de liberación es la fuente de la teología, sino que se trata de la praxis de liberación de las víctimas, se desarrollará la opción preferencial por el pobre como opción teocéntrica y lugar desde donde se practica más auténticamente la esperanza. El tercer punto estará enfocado a la aproximación de Gutiérrez al Primer Testamento y, en ese sentido, a la experiencia histórica de Israel y la salvación obrada por Dios en esa experiencia. El cuarto y último punto, será una aproximación a la práctica de Jesús descrita en los Evangelios.

### **1. La teología es una hermenéutica de la esperanza**

“La teología es en verdad una hermenéutica de la esperanza. Hermenéutica que debe ser hecha y rehecha constantemente. *Dar razón de la esperanza*, la llama la Escritura (1 Pe 3, 15)” (Gutiérrez 1996, 380) – afirma Gustavo Gutiérrez. ¿Qué significa que la teología sea una hermenéutica de la esperanza?, para precisar una respuesta es indispensable abordar el método que orienta el quehacer teológico de Gutiérrez.

Como ya se ha mencionado en el primer capítulo, para Gutiérrez, la teología es “reflexión crítica de la *praxis* histórica a la luz de la Palabra”<sup>26</sup> (Gutiérrez 2008, 85). La teología es un “lenguaje sobre Dios” – afirma Gutiérrez –, un discurso racional que tiene como punto de partida el compromiso, el gesto y la puesta en práctica de la fe. En ese sentido, la *praxis* es el primer momento – el “acto primero” – del quehacer teológico, la reflexión teológica, en tanto discurso, viene después, se da en un segundo momento, es “acto segundo”. Sin embargo, Gutiérrez precisa que la *praxis* histórica “no es únicamente un punto de partida. Es el suelo en el que la reflexión teológica hunde *tenaz y permanentemente* sus raíces y extrae su vigor” (Gutiérrez 2008, 67).

Por otro lado, es reflexión crítica “a la luz de la Palabra”, pues para Gutiérrez, la Palabra revelada tiene primacía en el quehacer teológico. Toda práctica y reflexión será hecha teniendo como referencia los textos bíblicos, primordialmente, los evangelios donde encontramos la vida de Jesús y su proyecto del Reino. Así, su teología invita a realizar una lectura encarnada de la Palabra, no ajena a la historia y a la experiencia; se trata de discernir a la luz de ésta, los hechos que acontecen en la realidad para poder encontrar y desvelar su sentido profundo (Gutiérrez 2008, 85). Es un dejarse interpelar por los textos bíblicos y por el testimonio de Jesús y desentrañar en ellos los fundamentos de la esperanza que trae al mundo.

En fidelidad a la práctica de Jesús, para Gutiérrez, el compromiso es una práctica de liberación. El seguimiento de Jesús exige un compromiso histórico orientado a la transformación de la historia, a la construcción de un mundo más justo y humano y al advenimiento de un hombre y una sociedad nuevos, en fidelidad a los valores del Reino. Dicho compromiso – entendido como práctica liberadora – se da abarcando todas las dimensiones de la existencia humana si quiere ser fiel a la lógica de la encarnación. En ese sentido – en un movimiento simultáneo – se extiende desde lo político, económico y social, en la denuncia y liberación de la opresión e injusticia; pasa por la persona, por la vida de hombres y mujeres, en la medida en que ésta se va asumiendo como sujeto y agente de su

---

<sup>26</sup> Como indica R. Gibellini, el empleo del término *praxis* es más adecuado que práctica, experiencia, acción, vida, etc., debido a que *praxis* designa un “conjunto de prácticas” dirigidas a cambiar la realidad y a transformar relaciones de dependencia y dominación (Gibellini 1998, 375). Sin embargo, en este trabajo se emplearán los diferentes términos indistintamente.

propio destino; y llega hasta la raíz última, la liberación del pecado, en el sentido de que la persona se abre a los otros y busca construir lazos de fraternidad en la denuncia de la injusticia y el repliegue del ser humano sobre sí mismo (Gutiérrez 2008, 113-115). En ese sentido, para Gutiérrez, la teología cumple una función profética porque busca un mayor y auténtico compromiso con el objetivo de hacer un mundo más fraterno y justo en correspondencia con la voluntad de Dios y los valores del Reino. Una afirmación de Schillebeeckx citada por Gustavo Gutiérrez puede ayudar a completar lo que se intenta decir: “La hermenéutica del Reino de Dios consiste sobre todo en hacer que el mundo sea mejor. Solamente así podrá descubrir lo que significan estas palabras: el Reino de Dios” (Peters y Hillenaar 1970, 29).

Asimismo, teniendo en cuenta que la praxis liberadora y de fe se lleva a cabo en un “presente histórico”, la reflexión crítica tendrá en cuenta el aspecto dinámico de la realidad, de ahí la afirmación de que “la teología es una hermenéutica que se hace y rehace constantemente”. Al tener como punto de partida, las inquietudes y los nuevos clamores de la humanidad, “los hechos y las preguntas recibidos del mundo” (Congar 1970, 89) y no sólo el dato revelado, la teología será una permanente tarea, siempre atenta a los “signos de los tiempos”, abierta al mundo y al devenir histórico. Dicho en una breve frase, la teología será una tarea realizada desde la praxis y para la praxis. De este modo, la teología contribuye a que la comunidad de creyentes se sitúe dentro de un proceso que mira y se conduce hacia el futuro de la plenitud del Reino, ayudando mediante la crítica de la praxis que es experiencia, a ir caminando hacia ese horizonte. La praxis histórica juega un rol esencial al concebir, desde la perspectiva escatológica, la historia humana como tarea abierta al futuro: “ella (la historia humana) aparece como una tarea, como un quehacer político; construyéndola, el ser humano se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y los demás” (Gutiérrez 2008, 78). Por ello, la teología es una hermenéutica de la esperanza:

“La teología relativizando las realizaciones históricas, contribuye a que la sociedad y la Iglesia no se instalen en lo que no es sino provisorio. La reflexión crítica juega permanentemente, así, en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial. De otro lado, la teología, recordando las fuentes de la revelación, coadyuva a orientar la acción pastoral poniéndola en un contexto más amplio (La plenitud del Reino de

Dios), dando de este modo su aporte para que no caiga en el activismo y en el inmediatez” (Gutiérrez 2008, 82-83)<sup>27</sup>.

En síntesis, a partir de la reflexión crítica desde la praxis y para la praxis, la teología de Gutiérrez busca situarse dentro del proceso histórico y contribuir a la transformación del mundo desde el mensaje evangélico; a partir del cual, se presenta la exigencia de tomar partido por la vida del ser humano, por su dignidad y realización plena. Pero para ello es necesario que la teología cumpla una función política concientizadora. Desde esta teología, acoger el Reino de Dios pasa por la lucha contra la injusticia, por la protesta contra los derechos humanos conculcados y contra el despojo y miseria, pasa por la lucha por la paz y la fraternidad.

## **2. Praxis de la esperanza desde el reverso de la historia: la opción preferencial por el pobre**

Para Gutiérrez, la teología que tiene como punto de partida la praxis y el compromiso con el prójimo y no puede evadir la lucha contra aquellos obstáculos que impiden la felicidad del ser humano. No puede ser indiferente al sufrimiento del otro y no puede evadir el obstáculo que representa la situación de pobreza y opresión para que el ser humano llegue a la realización plena de sus capacidades, pues la realidad de pobreza e injusticia contradice la fe en un Dios que es amigo de la vida (Sab 11, 23-26). La motivación más profunda de esta opción por el pobre y su vida hunde sus raíces en el Evangelio. El texto de Mateo 25, 31-46 – texto conocido como la “parábola del juicio final” – revela para Gutiérrez el sentido teológico de esta opción:

“Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos? Y él entonces les responderá: Les aseguro que cuanto dejaron de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejaron de hacerlo. E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna” (Mt 25, 44-46)

Para Gutiérrez, el “discurso escatológico” de Mateo coloca el acento básicamente en tres aspectos: la comunión y la fraternidad como el sentido último de la existencia humana, el

---

<sup>27</sup> El paréntesis es un añadido.

amor al prójimo que se expresa en el compromiso a través de gestos concretos y la necesidad de la mediación humana para llegar a Dios.

Gutiérrez señala que el sentido último de la existencia humana radica en que toda persona está llamada a la salvación, es decir, a la plena comunión con Dios y con los otros, esto se da creando nuevas relaciones de fraternidad. Cristo vino salvar al ser humano haciendo que éste entre en la plenitud del amor que es expresión de vida: “Quien no ama permanece en la muerte” (1 Jn 3, 14), implica aproximarse al otro que sufre y crear condiciones de vida. “El texto de Mateo nos dice que seremos juzgados por nuestro amor a las personas, por nuestra capacidad de crear condiciones fraternales de vida. En una perspectiva profética, el juicio se hará, según Mateo, en base a la nueva ética que surge de ese principio universal del amor” (Gutiérrez 2008, 303).

Sin embargo, la caridad sólo será auténtica y fiel a la exigencia del evangelio si se expresa en gestos concretos y en el compromiso con el más vulnerable, sólo obrando la justicia es posible conocer a Dios: “Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra, ni de boca, sino con obras y según la verdad” (1 Jn 3, 17-18). La caridad no existe fuera de las posibilidades humanas de amar y de la exigencia de forjar un mundo justo y fraterno; la caridad evangélica es caridad encarnada. El criterio de salvación o perdición del ser humano es el amor y la compasión por el prójimo y preferentemente por aquél que se sufre una situación de insignificancia en la sociedad.

Por último, la necesidad que señala Gutiérrez de la mediación humana para poder llegar a Dios refiere que el amor a Dios se manifiesta necesariamente en el amor al prójimo: “Si alguno dice: amo a Dios y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20). La identificación de Cristo con el ser humano y más aún con el pobre según Mateo – “les aseguro que cuanto dejaron de hacer con uno de estos *pequeños*, también conmigo dejasteis de hacerlo” – confirma que el ser humano es lugar de encuentro con Dios, “encontramos al Señor en nuestros encuentros con las personas, en particular con los más pobres, marginados y explotados por otros” (Gutiérrez 2008, 308). Según este texto, el pobre es el lugar donde se

hace más urgente el seguimiento de Jesús y donde, por tanto, se hace posible una reflexión de fe más profunda y una auténtica teología cristiana.

Ahora bien, respecto a este texto, Gutiérrez subraya que el prójimo no es sólo el ser humano con el que uno se relaciona individualmente, sino que es la persona ubicada en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. “Es, igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, las razas marginadas. Las masas también son también nuestro prójimo” – dirá Gutiérrez haciendo eco de M. D. Chenu (Gutiérrez 2008, 310). Para Gutiérrez, la opción por el pobre no significa tan sólo una asistencia inmediata, sino una transformación de su situación de despojo, una liberación de aquello que le oprime y no lo deja ser persona. La caridad es caridad política. En ese sentido, el camino de la teología debe andarse – en comunidad – en el acompañamiento al otro más vulnerable, e impulsar la liberación del pobre de toda situación alienante que deforma su dignidad y pone barreras al llamado a vivir en plenitud. Sin embargo, el sujeto de esa liberación es el mismo pobre, la víctima. Como se ha mencionado, la teología es reflexión crítica de la praxis, a esto puede añadirse que “se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo” (Gutiérrez 1979, 368), “no basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora *ausentes de la historia*” (Ibid.). Los pobres mismos dan cuenta de su esperanza en sus luchas por liberarse, ellos son los portadores del sentido de la historia y los “herederos del Reino” (Sant 2, 5).

### **3. “La historia de la salvación es la entraña de la historia humana”: Dios salva en la historia humana**

A través de su teología, Gutiérrez pregunta por la relación entre praxis de liberación y salvación: “¿qué significa a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre y una mujer nuevos?” (Gutiérrez 2008, 239) Más aún, teniendo en cuenta que su proyecto nace de la inquietud por encontrar un lenguaje sobre Dios que busca responder y hacer frente a la contradicción que significa el anuncio de un Dios que es amor y da vida, y la existencia del sufrimiento injusto que se expresa a través de una situación de pobreza y opresión, Gutiérrez pregunta: “¿Qué significa para la historia de la salvación y en

la historia de la salvación el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida?”<sup>28</sup> Desde su aproximación al Primer Testamento traza una respuesta.

### 3.1. Universalidad de la salvación y recuperación de la perspectiva histórica

Antes de entrar a lo que los textos bíblicos del Primer Testamento dicen acerca de salvación y liberación, Gutiérrez llama la atención de que a lo largo de la historia de la iglesia la noción de salvación ha ido evolucionando. Desde un enfoque ahistórico y exclusivista que apuntaba a una salvación en el más allá y reservada para quienes eran bautizados dentro de la iglesia católica, con el Concilio Vaticano II se fue llegando a un enfoque en clave histórica e inclusiva, centrado en la idea de la “universalidad de la salvación” (cf. 1 Tim 2, 4). Teniendo en cuenta este último enfoque, Gutiérrez profundiza dicha noción.

La cuestión central de la idea de la universalidad es que la salvación es ofrecida a todos los seres humanos. “Se salvan aquellos que se abren a Dios y a los demás incluso sin tener clara conciencia de ello” – afirma Gutiérrez (Gutiérrez 2008, 242). En ese sentido,

“los hombres aceptan ya en parte la comunión con Dios, aunque no lleguen a confesar explícitamente a Cristo como a su Señor, en la medida en que movidos por la gracia (LG 16), a veces secretamente (GS 3, 22), renuncian a su egoísmo y buscan crear una auténtica fraternidad entre los hombres. No la aceptan en cuanto se desinteresan por la construcción del mundo, no se abren a los demás y se repliegan culpablemente sobre sí mismos (Mt 25, 31-46)”<sup>29</sup>.

Entendida así, la salvación es ofrecida tanto a cristianos como a no cristianos y la acogida del mensaje evangélico por parte del ser humano supera los límites de la aceptación de la doctrina, encontrando cauce en toda acción humana que se conduce a la construcción de un mundo más justo y fraterno. La apertura a la salvación se da en la medida en que el ser humano se abre a los demás, abriéndose de este modo a Dios. Optar y entrar en comunión

---

<sup>28</sup> Esta pregunta es presentada por Ellacuría, Ignacio, en *El pueblo crucificado en Cruz y Resurrección*, México, CRT, 1978, 49 y es señalada por Gutiérrez G. en una de sus notas en *Hablar de Dios*, Cep, Lima, 2004, p. 23.

<sup>29</sup> El texto citado pertenece a trabajos de la Iglesia Latinoamericana basados en los textos conciliares. G. Gutiérrez señala esta cita en *Teología de la liberación. Perspectivas*, pág. 243. La cita original la encontramos en *La pastoral de las misiones de América Latina* (conclusiones del encuentro de Melgar organizado por el departamento de misiones del CELAM), Bogotá 1968, 16 y 17.

con los demás es también optar por Dios y entrar en comunión con él. Lo contrario a esta comunión es el pecado, entendido como negación del prójimo y “repliegue” del ser humano “sobre sí mismo” (Gutiérrez 2008, 244). Esta negación y repliegue sobre sí se presenta como obstáculo para la comunión con los otros y con Dios, y como obstáculo para la construcción fraterna del mundo y la justicia.

Gutiérrez llama la atención de que a partir de este enfoque se introduce un elemento primordial: “La salvación (...) es algo que se da, también, real y concretamente desde ahora, que asume toda la realidad humana, la transforma, y la lleva a su plenitud en Cristo” (Gutiérrez 2008, 243). En este sentido, se da una recuperación de la historia como espacio en el que se acoge la salvación gratuita de Dios. Si antes la mirada del creyente se dirigía a un más allá ahistórico donde podía conquistar la salvación – “la vida eterna” – como consecuencia de la adhesión a una doctrina y la práctica de los sacramentos, ahora la mirada se dirige al mundo para ver en un futuro histórico la transformación y la realización plena de la vida presente.<sup>30</sup> Acoger la salvación – comunión plena con Dios y con los otros – exige la acción humana y un compromiso histórico concreto y, en ese sentido no puede darse fuera de la historia.

### **3.2.La historia humana: lugar de revelación y encuentro con Dios**

Lo dicho anteriormente lleva a Gutiérrez afirmar que “no hay dos historias, una profana y otra sagrada, *yuxtapuestas o estrechamente ligadas*, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia (...) La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana” (Gutiérrez 2008, 245). Los textos bíblicos dan cuenta de esta noción. Para Gutiérrez, la historia es el lugar donde se produce el encuentro entre Dios y su pueblo; a través de ésta, Dios se revela para comunicar su voluntad salvífica y revelar a Israel su misión en la historia. Dios se revela y salva a través de experiencias y hechos históricos concretos que se ubican dentro de un proceso de que apuntan hacia el futuro llegando a su plenitud en Cristo. Hay una sola historia “cristofinalizada”.

---

<sup>30</sup> Como llama la atención Gustavo Gutiérrez, esta forma de entender la salvación se ubica dentro de una perspectiva profética bíblica que reclama sus derechos frente a una perspectiva sapiencial. Esta lleva a asumir el actuar humano como fundamental dentro del proceso salvífico (Gutiérrez 2008, 244).

### a. Creación y liberación

Gutiérrez señala que la creación es el primer acto salvífico de Dios; este hecho es el punto de partida de un proceso que se conduce hacia delante, hacia el futuro de la salvación plena en Cristo. Dios crea para la salvación y el rescate de su pueblo: “Ahora, así dice Yahvé, el que te ha creado, Jacob, el que te ha plasmado, Israel. No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre y eres mío” (Is 43,1). Este texto da cuenta de la relación indesligable entre *creación* y *salvación*, Yahvé es creador y redentor.

El acto salvífico de la creación se recrea en la historia a través de nuevos acontecimientos y nuevos actos históricos de salvación. Para Gutiérrez, el éxodo – la liberación de Israel de la esclavitud – se presenta como una recreación de ese primer acto de salvación. El acto creador es ligado, casi hasta la identidad con el gesto que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto. Gutiérrez menciona como el segundo Isaías, escribiendo desde el exilio, da cuenta de esta idea: “¡Despierta, despierta, revístete de poderío, oh brazo de Yahvé! ¡Despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas!, ¿No eres tú el que partió a Raháb, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó la mar, las aguas del gran océano, el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?” (Is 51, 9-10); las imágenes presentes en este texto hacen alusión tanto a la creación como la liberación de Egipto. El Dios que libera a Israel es el Dios creador del mundo, sus actos históricos liberadores son considerados actos creadores (Gutiérrez 2008, 250).

La liberación de Israel de la esclavitud de Egipto – afirma Gutiérrez – significa “la ruptura con una situación de despojo y miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna” (Ibid.). Israel sale del caos para entrar en nuevo orden, el éxodo es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. En éste, Yahvé es un Dios que se muestra afectado por el sufrimiento de su pueblo: “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios...” (Ex 3, 7-8). Así, ante esta situación de opresión y despojo, Yahvé suscita la vocación de un liberador: Moisés (cf. Ex 3, 10); Moisés enviado por Yahvé, emprende una larga y dura lucha por la liberación de Israel.

El Éxodo será la larga marcha de Israel – a través del desierto – hacia la tierra prometida; en esta marcha – no exenta de vicisitudes y anhelos – Israel irá tomando conciencia de su llamado a la libertad así como de su misión: “Esto dice el Dios Yahvé que ha creado y desplegado el cielo... Yo, Yahvé, te he llamado en nombre de la justicia, te tengo asido de la mano, te formé y te he destinado a ser alianza de un pueblo luz de las naciones; para abrir los ojos a los ciegos, para sacar del calabozo al preso, de la cárcel al que vive en tinieblas” (Is 42, 5-7). Dios libera a Israel y le otorga una nueva identidad, Yahvé libera a Israel para obrar la justicia y generar nuevas condiciones de vida. En esto radica su pertenencia a Dios: “Si de veras escuchan mi voz y guardan mi alianza, ustedes serán mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; serán para mí un reino de sacerdotes, una nación santa” (Ex 19, 4-6).

Para Gutiérrez, la liberación y la alianza son dos cosas que se corresponden y se dan en un mismo movimiento, la una no se entiende sin la otra. Yahvé es un Dios que compromete y llama a transformar la historia. A través de la memoria de este acontecimiento, Gutiérrez subraya la importancia de la responsabilidad y el actuar humano en la obra salvífica de Dios: “La liberación de Egipto añade un elemento de capital importancia: la necesidad y el lugar de una participación activa de todos en la construcción de la sociedad (...) Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, hombres y mujeres se forjan a sí mismos” (Gutiérrez 2008, 255). Sólo la mediación de la “autocreación humana” – luchar contra toda situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa – permite insertarse dentro del proceso de salvación, en marcha a su futuro cumplimiento (Ibid., pág. 256).

#### **b. Las promesas escatológicas.**

Para Gutiérrez, otro gran tema bíblico que respalda la idea de la revelación y salvación de Dios en la historia, es el tema de las promesas escatológicas: “La historia humana no es, en definitiva, sino la historia del cumplimiento paulatino, azaroso y sorprendente de la Promesa” (Gutiérrez 2008, 258). El Dios que promete a Israel es el Dios de la historia, el Dios de la alianza, que se manifiesta en el cumplimiento de sus promesas llevado a cabo en acontecimientos históricos concretos y que conduce la historia a su realización plena.

Los acontecimientos históricos son anticipadores del cumplimiento pleno de la Promesa de Dios, ésta se irá desarrollando a lo largo de la historia; por ello, la historia de Israel es también una historia llena de esperanza, conduciéndose cada vez más a la concreción de la promesa mayor: La llegada del Mesías y el Reino. Éste es el corazón de la Biblia – el libro de la esperanza; todo acontecimiento histórico que ella narra se encuentra orientado hacia este hecho mayor.

En correspondencia con esto, la historia proyectada hacia el futuro tiene como motor la escatología. Ésta es parte del carácter de las promesas hechas por Dios a su pueblo, el cumplimiento de las promesas se aguardan en esperanza. Ahora bien, Gutiérrez pone atención a la dimensión profética de las promesas; de un lado, está la orientación que tienen hacia el provenir, hacia el futuro, y de otro lado, el enfoque hacia la actualidad, hacia el presente.

Los profetas anuncian el cumplimiento de la promesa y en ese sentido dan una especial relevancia al tiempo futuro, para ellos, debe haber una ruptura con el pasado para orientarse hacia la novedad que significa la promesa<sup>31</sup>: “la salvación sólo puede venir de un nuevo acto histórico de Yahvé, que retomará bajo formas inéditas las intervenciones anteriores a favor de su pueblo, y cuyos signos anunciadores empiezan, releendo esas intervenciones, a ser entrevistados por los profetas” (Gutiérrez 2008, 263)

Sin embargo, a pesar de la ruptura con el pasado, hay una fuerte atención al presente, los profetas son plenamente conscientes de lo que sucede, son testigos de las vicisitudes históricas de su pueblo. Esta atención aproxima lo que ellos esperan, hacen cercano el cumplimiento de la Promesa; en ese sentido, hay un despliegue paulatino de la promesa, ésta se va desarrollando en los acontecimientos históricos: “el mensaje profético anuncia y se realiza en un acontecimiento histórico próximo y, al mismo tiempo, se proyecta más allá de esa concreción” (Gutiérrez 2008, 263). El lenguaje profético desvela el sentido escatológico de los acontecimientos presentes, estos esconden un sentido más global y pleno para la historia. Respecto a la escatología, Gutiérrez afirma: “Lo que importa, ante todo, para una

---

<sup>31</sup> Gutiérrez señala que un tema de especial predilección para los profetas será “el éxodo”, porque éste ejemplifica de manera precisa el rompimiento con el tiempo pretérito y la proyección hacia el futuro. Cfr. Gutiérrez, Gustavo, Teología de la liberación. Perspectivas, Cep, Lima, 2008, 262

correcta inteligencia de la escatología, es la relación entre ambos” (relación del acontecimiento presente-actualidad y acontecimiento futuro-porvenir) (Gutiérrez 2008, 264). En ese sentido, los acontecimientos presentes dinamizan la historia, la orientan hacia su plenitud futura; Yahvé obra y actúa en el presente anticipando su acción al final de la historia, se revela como un ser histórico dinamizando la historia a partir de sus promesas; valoriza el presente dándole una perspectiva más amplia y plena:

“La acción de Dios en la historia sólo alcanza su plena significación situándola en un horizonte escatológico; y, a su vez, la revelación del sentido final de la historia valoriza el presente. La autocomunicación apunta hacia el futuro y, simultáneamente, esa Promesa y Buena Nueva revela a la persona a sí misma y ensancha la perspectiva de su compromiso histórico, aquí y ahora” (Gutiérrez 2008, 266)

Consecuentemente, las promesas hechas por Dios son promesas históricas, Cristo les da sentido y cumplimiento histórico *hoy* (Lc 4, 21), pero abre, igualmente, nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total (Gutiérrez 2008, 269). El sentido escondido su actuar es el anuncio de la plenitud, Cristo actúa asumiendo su presente para llevarlo hacia adelante, transformando la historia; su actuar no puede entenderse fuera de la historia, por ello, sólo a partir del acontecimiento histórico, temporal y terrestre es posible abrirse al futuro donde se gozará del encuentro pleno con Dios y los demás, este encuentro ya se da parcialmente en la historia.

#### **4. El Don del Reino, liberación y transformación de la historia**

##### **4.1. El anuncio del Reino y la praxis de Jesús**

Para Gutiérrez, la encarnación significa la implicación definitiva e irreversible de Dios en la historia humana para llevarla a su cumplimiento, a la plenitud de la salvación que es comunión plena con Él y con los otros. El anuncio del Reino y la práctica de Jesús se inscriben en la dinámica del Dios de la alianza que llama a la justicia y a la liberación: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 14-19).

Gutiérrez subraya que el actuar de Jesús y el anuncio del Reino se inscriben en circunstancias históricas y concretas; su práctica se da en una realidad histórica con rasgos específicos. No puede entenderse el actuar de Jesús fuera de su contexto vital y su presente histórico. Desde su acercamiento a los evangelios, Gutiérrez encuentra que un punto ineludible para hablar de la práctica de Jesús es su preferencia por los desfavorecidos de su tiempo. Los evangelios narran cómo Jesús va tomando partido por los insignificantes de su pueblo en la medida en que denuncia con su actuar aquellas prácticas que considera puramente ritualistas y exteriores así como aquellas injusticias cometidas a manos de los poderosos de su pueblo. Gutiérrez subraya la actitud profética de Jesús en esta opción por los pobres. A través de gestos y actitudes concretas que lo llevarán hasta la muerte, Jesús va mostrando que la fe consiste en el servicio a los otros y exige crear relaciones de fraternidad y justicia y no en el cumplimiento rígido de la doctrina. Así, va denunciando un orden y un sistema que genera injusticia y opresión, y va anunciando la instauración de un nuevo orden basado en la compasión y el amor al prójimo, nuevo orden que sea señal de la llegada del Reino de vida y justicia.

Sin embargo, como advierte Gutiérrez, para Jesús, las causas de la opresión y la injusticia no se limitan a una situación histórica determinada; sus causas son más profundas y no podrán ser eliminadas verdaderamente si no se va a las raíces mismas de la situación: la quiebra de la fraternidad y la comunión entre los seres humanos. En ese sentido, toda situación de miseria e injusticia, en última instancia, proviene de una situación de pecado, de repliegue y egoísmo, del no reconocimiento del otro como prójimo. Jesús, al denunciar e ir en contra de los poderes injustos, ataca la raíz misma del orden injusto: el pecado.

En ese sentido, Gutiérrez afirma que al predicar la conversión hacia el prójimo, “Jesús señala una actitud fundamental y permanente, que se opone, en primer lugar, no a una preocupación por las estructuras sociales sino a un culto puramente formal, desprovisto de autenticidad religiosa y de contenido humano” (Gutiérrez 2008, 351). En tal sentido, Jesús retoma la línea profética que reclama “misericordia y no sacrificios, corazones arrepentidos y no holocaustos” (Cf. Mt 9, 13; Is 1, 11). Sin embargo, así como en los profetas, en Jesús esa reivindicación va inseparablemente unida a la denuncia de la injusticia social y a la afirmación de que sólo se conoce a Dios obrando la justicia. “Descuidar este aspecto es

quitarle al llamado a la conversión personal su contexto social, vital y concreto” (Ibid.). Por esto, para Gutiérrez, la praxis de Jesús es presentada como una liberación del pecado y simultáneamente como la liberación de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio. Su obra se encamina a liberar al ser humano del pecado, a rescatarlo de su egoísmo, pero esto pasa necesariamente por una liberación política y social.

#### **4.2. Reino y proyecto utópico**

Para Gutiérrez, la práctica de Jesús y el anuncio del Reino son capaces de suscitar e inspirar proyectos históricos y utópicos. Gutiérrez se pregunta por la relación que existe entre fe y acción política; considera que no es pertinente establecer un nexo inmediato entre ambas, pero desde el seguimiento de Jesús, tampoco es posible separarlas<sup>32</sup>. Entonces, debe buscarse una forma adecuada a través de la cual el cristiano pueda intervenir políticamente de manera efectiva y al mismo tiempo dar testimonio de su fe sin caer en confusiones ideológicas. Gutiérrez considera que la relación correcta que se establece entre ambas se da a través de la “utopía”; es decir, del “proyecto de creación de un nuevo tipo de persona en una sociedad distinta” (Gutiérrez 2008, 361).

Como se acaba de mencionar, el término utopía evoca un proyecto histórico orientado a la creación y construcción de una sociedad cualitativamente distinta en donde se establezcan relaciones de igualdad y fraternidad entre los seres humanos. En ese sentido, la utopía se presenta como un elemento dinamizador en el devenir histórico de la humanidad, asumiendo un rol subversivo dentro de lo establecido (Gutiérrez 2008, 355). Sin embargo – como hace notar Gutiérrez – la utopía sólo asume este rol gracias a la esperanza y a la lucha de mujeres y hombres comprometidos con el anhelo de construir esa sociedad distinta. Sin el compromiso y la acción el proyecto utópico no pasaría de ser un mero concepto filosófico.

---

<sup>32</sup> “Afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica, liberada de lastres religiosos... De otro lado, afirma que la fe y la acción política no tienen nada que decirse, es sostener que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esta aseveración o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar – sin poder lograrlo – cómo la fe debe concretarse en el compromiso por una sociedad más justa, o la fe termina coexistiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política” (Gutiérrez 2008, 360-361)

Antes de resolver la cuestión sobre cómo se entroncan la acción política y el anuncio del Reino a través del proyecto utópico, es importante señalar tres rasgos característicos – propios de la utopía – destacados por Gutiérrez (estos darán luces para resolver la cuestión primera), a saber: 1) el proyecto utópico guarda relación con la realidad histórica, 2) su verificación se lleva a cabo en la praxis y 3) el carácter racional de la utopía.

- a. El proyecto utópico está marcado por la realidad histórica, es un proyecto orientado hacia el futuro, por ello, tiene carácter prospectivo. La orientación al futuro significa el anuncio de una sociedad futura, diferente a la presente; la oposición que existe entre ambas exige una ruptura; en ese sentido, el proyecto utópico *denuncia* el orden establecido para *anunciar* un nuevo orden radicalmente distinto. Es importante señalar que el descontento del ser humano con el *statu quo* – las deficiencias de éste – es el que provoca la elaboración del proyecto utópico. La resistencia, el rechazo y la esperanza en que todo puede ser diferente, despiertan la conciencia del ser humano y aquella capacidad creativa que le permite elaborar un proyecto diseñado a partir de valores alternativos a lo que es rechazado. En ese sentido, hay una denuncia y un rechazo radical a lo que no se quiere, las deficiencias del orden actual; pero al mismo tiempo, hay un anuncio de aquello a lo que se aspira, una sociedad diferente.
- b. El proyecto utópico se verifica en la praxis. Entre la denuncia y el anuncio está el “tiempo de construcción”. Este está referido al trabajo y al esfuerzo humano, a la “praxis histórica”; sin este elemento, la denuncia y el anuncio serían vanos, porque estos sólo pueden hacerse efectivos en el conjunto de prácticas que deben llevarse a cabo para lograr la transformación del orden actual. En ese sentido, a pesar de la orientación al futuro y el carácter prospectivo de la utopía, esta no debe descuidar el presente, debe llevar a tomar medidas de acción para que no caiga en una evasión de la realidad: “La tesis utópica no tiene eficacia sino en la medida en que transforma, paso a paso, la experiencia histórica” (Gutiérrez 2008, 356). El rechazo a lo establecido sólo será auténtico cuando tome cuerpo en acciones concretas, en el compromiso que promueva una conciencia social solidaria; en esa misma medida, el anuncio cobrará autenticidad y profundidad.

- c. El carácter racional de la utopía<sup>33</sup> se basa en que esta conduce a un conocimiento auténtico y científico de la realidad y a una praxis transformadora de lo existente (Gutiérrez 2008, 358). La utopía surge en momentos de crisis; cuando el orden establecido no es más una respuesta satisfactoria para el ser humano, se inicia un proceso de transición en donde es necesaria la elaboración de un nuevo proyecto teórico que permita conocer la realidad social y dictamine los criterios de acción. En este proceso, un elemento indispensable es la imaginación creadora: la utopía; sólo la mediación de la imaginación permite pasar de lo empírico a la elaboración de un proyecto científico y teórico, racional. En ese sentido – precisa Gutiérrez – la utopía se distingue de la ideología, en ésta última no cabe la imaginación y la renovación, la ideología es estática, se orienta a conservar el orden establecido (Ibid.). La imaginación utópica, en cambio, está abierta al devenir histórico, a la realidad cambiante y a sus crisis; de este modo, se inserta en un constante proceso de creación que asume – a nivel teórico y científico – las posibilidades de la realidad.

Para Gutiérrez, estas tres características comprometen a la utopía en una transformación radical y permanente. Ahora bien, retomando la afirmación de Gutiérrez referida a la relación – determinada por la utopía – que se establece entre acción política y fe, toca deslindar cómo es que la utopía realiza este nexo.

El punto de conexión está en el objetivo de la utopía: la creación de un nuevo tipo de persona y una sociedad cualitativamente distinta. En primer lugar, la acción política delineada por el objetivo del proyecto utópico se presentará como un camino para lograr ese ideal; será fiel a una liberación económica, social y política de la persona<sup>34</sup>. La utopía vuelve radical el compromiso político y lo insta a que mantenga una actitud crítica y de apertura a la realidad, pero al mismo tiempo, fiel al objetivo inicial de lograr un encuentro real entre todos en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales, evitando caer en sectarismos y burocratismos, en nuevas estructuras opresoras (Gutiérrez 2008, 362). Haciendo eco de las

---

<sup>33</sup> Frente a las críticas lanzadas al pensamiento utópico catalogando de irracional e ilusorio, Gutiérrez recupera el sentido original que le dio Tomás Moro, la racionalidad y la función crítica que permiten que el proyecto utópico ejerza una función dinamizadora en la historia.

<sup>34</sup> Es importante recordar los tres niveles de liberación que Gutiérrez agrupa en un proceso único y complejo: liberación político-social, personal y del pecado.

palabras de Paul Ricoeur, Gutiérrez afirma: “Sólo la utopía puede dar a la acción económica, social y política un enfoque humano” (Gutiérrez 2008, 362).

La creación de un nuevo tipo de persona y una sociedad distinta – objetivo del proyecto utópico – significa también la creación de una nueva conciencia social, donde los hombres y las mujeres se reconozcan como responsables los unos de los otros, forjando así una sociedad solidaria y fraterna. Esta creación es el lugar de encuentro de la liberación política y la comunión de todos con Dios; la acción política que apunta, gracias al proyecto utópico, a una sociedad más humana y más justa, se corresponde con la fe en un Dios que quiere la comunión plena entre los seres humanos, se corresponde con los valores de justicia y vida del Reino. El establecimiento de la justicia, la igualdad, el amor y la preocupación por el otro significa también entrar en comunión con Dios y por ende rechazar el pecado que es sinrazón y egoísmo: “En el amor humano hay una densidad que el ser humano no sospecha: en él se da el encuentro con el Señor. Si la utopía da una faz humana a la liberación económica, social y política, a la luz del Evangelio esa faz humana es reveladora de Dios” (Gutiérrez 2008, 363). En ese sentido, la mediación del proyecto utópico histórico, permite la liberación del pecado y la comunión con Dios, incidiendo en la liberación política y enriqueciéndose con los aportes de esta; evita que se caigan en idealismos y evasiones así como en cualquier tipo de ideología cristiana que desvirtúe una fe auténtica (Ibid).

Por todo lo señalado hasta ahora, la esperanza cristiana – que espera la llegada plena del Reino de justicia y vida, la resurrección y el encuentro definitivo con Dios – cumple la función utópica de orientar la historia hacia un futuro cada vez más pleno, pero para ello debe tomar cuerpo en el presente y hacerse praxis y compromiso a través del trabajo humano, denunciando aquello que contradice el anhelo de una sociedad más humana y justa, que anuncie y anticipe la llegada inminente del Reino y el futuro de comunión plena con Dios y los otros:

“La esperanza cristiana nos abre, en una actitud de infancia espiritual, al don del futuro prometido por Dios, evitándonos toda confusión del Reino con una etapa histórica determinada, toda idolatría frente a un logro humano inevitablemente ambiguo, toda absolutización de la revolución. Gracias a esto nos hace radicalmente libres para comprometernos en la praxis social, movidos por una utopía liberadora y con los medios que nos proporciona el análisis

científico de la realidad. Y no sólo nos libera para ese compromiso sino que, simultáneamente, lo exige y lo juzga” (Gutiérrez 2008, 364).

Para Gutiérrez, el sujeto histórico que debe emprender el proyecto utópico es el que sufre la opresión. Con ello – y en fidelidad al mensaje evangélico y a la práctica de Jesús – la esperanza es el medio por el que los “ausentes”, “los sin voz” pueden cambiar la historia; ellos son los protagonistas de la transformación, porque tal vez ellos son los “auténticos” portadores de la esperanza que surge del descontento y el rechazo a toda opresión e injusticia, y del anhelo de superación de esa situación, así como la instauración de una sociedad más humana. Una esperanza que denuncia el orden injusto y anuncia un orden más humano, que se hace acción a través del trabajo y el esfuerzo de llevar adelante el proyecto utópico, esta esperanza pertenece a aquel ser humano oprimido que lucha por su liberación. De este modo, lo definitivo – el encuentro y la comunión con Dios y los otros – se va construyendo en lo provisional. La fe revela el sentido profundo de la historia al hacernos conocer el valor de comunión, de salvación que tiene con todo acto humano orientado a la construcción de una sociedad más justa. La esperanza conduce a hombres y mujeres a hacer posible esa comunión, concreta lo propuesto por la fe. La historia es aquella que el ser humano forja con su esperanza, una esperanza utópica que brinda al ser humano una actitud de constante apertura y crítica en espera de la llegada del Reino:

“Proclamar que la victoria que ha vencido la muerte es nuestra fe será vivido, sin escapatoria, en el corazón mismo de la historia, en el seno de un único proceso de liberación que lleva esa historia a su plenitud: el encuentro definitivo con Dios. Esperar en Cristo es, al mismo tiempo, creer en la aventura histórica, lo que abre un campo infinito de posibilidades al amor y a la acción del cristiano” (Gutiérrez 2008, 364).

## CAPÍTULO IV

### Una esperanza crítica que moviliza la historia. Conclusión

#### 1. Puntos de encuentro y divergencia entre la concepción de esperanza en Moltmann y Gutiérrez

En los capítulos anteriores se ha hecho el intento de profundizar en algunos puntos que, a criterio propio, son relevantes para abordar el tema de la esperanza tanto en Moltmann como en Gutiérrez. En las siguientes líneas, se precisará algunos puntos de encuentro entre ambas reflexiones teológicas, así como la diferencia principal que hay entre ellas.

##### 1.1. Puntos de encuentro:

- a. **La experiencia como fuente primera:** Ambos proyectos teológicos tienen como fuente inicial la experiencia particular y personal de ambos teólogos. Los dos elaboran sus discursos teológicos sobre la esperanza desde una experiencia concreta e histórica. Como se mencionó en el primer capítulo, Moltmann experimenta la esperanza en medio de la dolorosa experiencia de haber sido capturado como prisionero de guerra por las tropas inglesas; mientras que Gutiérrez experimenta la esperanza en medio de la enfermedad y en su cercanía a una realidad de pobreza. Estas experiencias personales entroncan con la esperanza bíblica encontrando su fundamento en la experiencia del pueblo de Israel, de Jesús y las primeras comunidades cristianas. En ese sentido, hay un desarrollo de la esperanza centrado en una perspectiva histórica, que hunde sus raíces en la experiencia humana, y que conduce a consecuencias prácticas que se evidencian en el compromiso. Ambas son teologías que parten de la experiencia y hacia ella regresan.
- b. **Respuestas ante la presencia del sufrimiento:** Ambos proyectos teológicos responden a desafíos distintos, ofrecidos por la diversidad de sus contextos. Mientras que para Moltmann el desafío es: ¿cómo hablar de Dios después de Auschwitz?, para Gutiérrez el desafío se traduce en la pregunta: ¿cómo hablar de Dios en medio de una realidad de pobreza y opresión? Sin embargo, a pesar de la particularidad de los

desafíos y respuestas, ambos proyectos confluyen en su resistencia al sufrimiento ocasionado por la barbarie y la injusticia; en ese sentido, sus preguntas tienen el mismo punto de partida: la inquietud que suscita la preocupación por la búsqueda de una respuesta que denuncie el sufrimiento y anuncie la llegada plena del Reino a partir del compromiso histórico concreto, tomando partido por las víctimas de la historia. En ambas teologías, la esperanza se hace praxis y resistencia ante el sufrimiento humano. /Gutiérrez desarrolla la compasión)

- c. **Una esperanza crítica:** Ambos proyectos teológicos son un esfuerzo de renovación de la teología y convergen en el giro de la teología hacia una hermenéutica socio-política del mensaje bíblico. Desde las diversas aproximaciones a las Escrituras bíblicas recuperan los criterios para una dimensión pública de la fe; el énfasis que pone Moltmann en el futuro de la resurrección hace que recupere el criterio de la Promesa de vida; el énfasis que pone Gutiérrez en la encarnación, lo lleva a recuperar el criterio de justicia y solidaridad con el pobre como signo del Reino. En correspondencia con estos criterios complementarios, **la esperanza es esperanza crítica del presente jugando un rol dinamizador y movilizador de la historia.**

### 1.2. Punto de divergencia: Una cuestión de acentos

A partir del desarrollo de los capítulos anteriores, se considera que la principal diferencia entre Moltmann y Gutiérrez – como ya se ha señalado – es el acento que cada uno pone al momento de su reflexión teológica. Moltmann elabora su discurso teológico tomando como punto de partida el acontecimiento de la resurrección como experiencia de esperanza, centra su reflexión en el futuro de esta promesa y recupera el rostro bíblico del Dios de la promesa. Desde ese futuro es que Moltmann se remite al presente. Cabe anotar que el énfasis que hace Moltmann en la experiencia del resucitado se deriva de un influjo de la teología reformada de Lutero y su doctrina de la justificación.

Gutiérrez toma como punto de partida para su reflexión teológica, la encarnación; su lenguaje teológico surge desde la praxis de Jesús. Es a partir de ahí que habla de la esperanza

escatológica y del futuro de la resurrección. A diferencia de Moltmann, hacer énfasis en la encarnación, le permite hablar de la esperanza teniendo en cuenta otro elemento que es fundamento de la práctica de Jesús, a saber: el amor gratuito de Dios y la compasión. Así, la esperanza encuentra su principal motivo en la preocupación por el sufrimiento de los otros<sup>35</sup>, en especial de las víctimas de la historia.

Con todo, ambas teologías confluyen en el llamado al compromiso histórico. La esperanza que se fundamenta desde el acontecimiento de la resurrección sólo puede ser efectiva si echa cuerpo en la práctica, si retoma el sentido y la lógica de la encarnación; asimismo, la esperanza que parte del presente de la praxis, sólo puede ser fiel a sí misma si, se abre a la permanente novedad del futuro de la resurrección.

## CONCLUSIÓN

Para concluir este trabajo, es preciso retomar la hipótesis que lo ha orientado, a saber: clarificar la crítica hecha a la teología de Moltmann desde la teología de Gutiérrez, la cual refiere que la concepción de la esperanza que se desprende de la “Teología de la esperanza” corre el riesgo de ser una esperanza trascendental debido a su centralidad en el futuro. Después de haber realizado la investigación pertinente, de haber visto los puntos de convergencia y divergencia entre ambos proyectos, el resultado al cual se llega es que la hipótesis es falsa. Si bien es cierto, la crítica de Gutiérrez es razonable pues el desarrollo de la esperanza en Moltmann se centra y parte del futuro de la resurrección, la referencia que hace Moltmann a la experiencia del resucitado en las primeras comunidades cristianas remite a la misión y a un compromiso histórico, evidenciando una noción práctica de la teología. Ahora bien, el recuperar el elemento de la compasión a partir de la encarnación le permite hacer a Gutiérrez una reflexión más compleja sobre la esperanza y argumentar a favor de una esperanza escatológica que parte del presente y desde ahí se oriente al futuro.

Con todo, ambas teologías enriquecen la concepción de la esperanza que anima a un compromiso cristiano lúcido y atento a las exigencias de hoy; la crítica a la realidad y el

---

<sup>35</sup> El tema del sufrimiento es abordado con amplitud por Moltmann en su segunda obra: “El Dios crucificado”.

compromiso por la justicia y la vida son tareas inevitables cuando la esperanza echa raíces en el presente, se hace praxis, y conduce al futuro en una transformación de la realidad, anticipando así la plenitud del Reino. Eso es lo que aportan ambas concepciones de esperanza; ambas confluyen en el compromiso histórico concreto expresando que una esperanza auténtica debe cristalizarse en eficacia histórica y, a partir del seguimiento de Jesús – como diría Gutiérrez – desde la opción por las víctimas y oprimidos de este mundo.

Para finalizar, es necesario decir que esta tesis no ha sido más que un pequeño esbozo con la intención de decir algunas consideraciones sobre la obra de estos teólogos. Las obras que se han tomado en cuenta para el desarrollo de esta tesis, han sido sólo el inicio de sus proyectos; ambos han autocorregido, enriquecido, y evolucionado estos primeros trabajos; por ello, estas reflexiones son tan sólo un punto inicial que me comprometo a completar y enriquecer en trabajos posteriores.



## BIBLIOGRAFÍA

- BAUCKHAM, Richard, «Jürgen Moltmann.» En *The Modern Theologians. An introduction to Christian Theology since 1918*, de David Ford, 147. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, 2005.
- CONGAR, Yves. *Situación y tareas de la teologías hoy*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- CULLMANN, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Metho press, 1965.
- GALLEGOS, Andrés; AMES, Rolando. *Acordarse de los pobres*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Cep, 1979.
- *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982.
  - *Densidad del presente*. Lima: Cep, 1996.
  - *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Cep, 2008 (1ra. Edición: 1971)
  - *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima: Cep, 2014 (1ra. Edición: 1986)
- ILLANES, José Luis; IGNASI, Josep. *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1995.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Antropología de la esperanza*. Madrid: Guadamarra, 1978.
- LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1967.
- MOLTMANN, Jürgen. «Hope and history.» En *Religion, Revolution and the Future*, de Jürgen Moltmann, 200-220. New York : Charles Scribner's Sons, 1969.
- «Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del Evangelio.» En *Esperanza y planificación del futuro*, de Jürgen Moltmann, 233. Salamanca: Sígueme, 1971.
  - «Teología política.» En *Teología política - Ética política*, de Jürgen Moltmann, 105. Madrid: Sígueme, 1987.
  - *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1989

- *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado.* Santander: Sal Terrae, 1992.
- *La venida de Dios. Escatología cristiana.* Salamanca: Sígueme, 2004.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte.* Santander: Sal Terrae, 2005.

HILLENAAR, H.; PETERS, H. *Los católicos holandeses Dossier realizado por: Schillebeeckx - Renckens - Ernst - Tans Costerhuis - Schoonenberg - Govaart-Halkes Bunnik - Van de Akker - reckman;* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

#### FUENTE DIGITAL

“Jürgen Moltmann: A theology of hope (Love: Foundation of hope, part 1)”. Video de YouTube, 12:31. Publicado por “The Moltmaniac”. 18 de Julio del 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=0GBb8--Ic3I>

