

Crítica a la escatología de Jürgen Moltmann: una lectura desde la teología feminista de la liberación

CARLOS JOSÉ BELTRÁN ACERO¹

Fecha de recepción: 02-05-12

Fecha de aceptación: 06-06-12

Fecha de aprobación: 15-06-12

Resumen

Se propone una lectura crítica de la escatología de Jürgen Moltmann, limitándose al contenido de sus obras “Teología de la Esperanza” de 1964, y “La venida de Dios”, de 1995. Dentro de este contenido, destacaremos algunos elementos que son centrales en su escatología, ateniéndonos a los límites que impone el espacio del que disponemos en el presente artículo. El marco de referencia para esta lectura crítica será la Teología Feminista de la Liberación, como un marco amplio y general, destacando, particularmente, las autoras Marcella Althaus-Reid, teóloga argentina, Ivone Gebara, teóloga y filósofa brasileña, Rosemary Radford Ruether, de los Estados Unidos y Elisabeth Schüssler Fiorenza, teóloga alemana. El artículo está fundamentado en una parte de los resultados del reciente trabajo de investigación que fue presentado como texto de Disertación de Maestría en la Universidad Metodista de São Paulo en 2011 (Brasil).

1. Carlos José Beltrán Acero es estudiante del doctorado de la UMESP de Brasil, Magíster en Ciencias de la Religión de la misma institución, licenciado en Teología de la Fundación Universitaria Bautista de Cali y aspirante al ministerio ordenado de la Iglesia Colombiana Metodista. cjbeltran84@gmail.com



Palabras clave: Escatología Cristiana, Jürgen Moltmann, Teologías Feministas, Crítica Teológica.

Abstract:

I propose a critical Reading on Jürgen Moltmann eschatology, based upon the content of two of his works: *Theology of Hope*, 1964, and *The Coming of God*, 1995. Some central elements will be highlighted, within his eschatology, taking in account the limits imposed by the space determined for this article. The framework for this critical reading will be Feminist Theology of Liberation, as a broad and comprehensive framework, highlighting, in particular, the scholars Marcella Althaus-Reid, from Argentina, Ivone Gebara, Brazilian theologian and philosopher, Rosemary Radford Ruether, from US, and Elisabeth Schüssler Fiorenza, from Germany. The article is based in part on the results of a recent research work presented as Master's Thesis in the Methodist University of São Paulo, 2011 (Brazil).

Key words: Eschatology, Jürgen Moltmann, Feminist Theology, Theological Critic.

Introducción

Frecuentemente, cuando se accede a una obra o un artículo sobre escatología, encontramos argumentaciones y discusiones sobre la interpretación adecuada acerca de los símbolos bíblicos que dibujan una especie de *geografía del futuro*. Se discuten posiciones sobre el milenarismo (post-, pre-, a-/ milenarismo) asociadas a su ‘fundamentación bíblica’, e incluso, aunque en menor medida, encontramos articulaciones entre la escatología cristiana y una tímida teología de las religiones, generalmente inscrita dentro de los moldes exclusivistas o inclusivistas. En los tratados de teología sistemática, la escatología aparece como un apéndice, como la parte final y accesoria del sistema. Sin embargo, durante los siglos XIX y XX la escatología recorrió un camino que la ubicó en el centro del pensamiento teológico; fue un movimiento desde el lugar periférico que le correspondía en la teolo-

gía tradicional, hasta el centro y motor de la argumentación teológica. El ápice de este momento podemos situarlo en la obra del teólogo alemán Jürgen Moltmann, con su obra *Teología de la Esperanza*, de 1964. Toda su teología, de forma general, se desarrolló guiada por esta intuición y criterio de ubicar la *escatología* en el centro de su producción. Hoy, casi cincuenta años después, ¿Qué podemos decir sobre su Escatología?

Si bien podía ser difícil, antes de 1960, hablar de una teología propiamente “latinoamericana”, a partir de la década de 1960, el continente vio surgir un nuevo paradigma teológico que emergió de la realidad propia de nuestro continente. Indudablemente la producción de J. Moltmann, entre otras teologías, está en la base de esta nueva vertiente de la teología que nace en suelo latinoamericano² (aunque no solamente ahí, pues la década de 1960 ve nacer, de forma global alrededor del planeta, muchos movimientos liberacionistas, en general, y muchas teologías de la liberación, en particular). Sin embargo, posteriormente, la *Teología de la Liberación*, como llegó a ser designada de forma general, asumió sus propios caminos, adquirió su propia identidad, y reaccionó enérgicamente en relación dialéctica con sus orígenes europeos.

Surgieron nuevas posiciones, nuevas cristologías, eclesiologías, soteriologías, nuevas perspectivas hermenéuticas, nuevos aparatos críticos y epistemológicos para dar forma y contenido a esta nueva teología. Sin embargo, la escatología, en particular, recibió poca atención. Una de las pocas obras sistemáticas que abordan el tema aparece tan solo en 1985³. Ahora bien, en este momento no pretendo elaborar lo que podría ser una *escatología de la liberación*. Delante de la diversificación de teologías inspiradas por la corriente de la *Liberación*⁴, pretendo asumir aquí la perspectiva crítica de la Teología Feminista

2. Por ejemplo, la primera obra de este nuevo paradigma de “liberación”, escrita por Rubem Alves en 1969, se llamó, según la intención del autor, *Liberation Theology*, pero los editores la publicaron bajo el nombre de “Towards a theology of human hope”. En este libro, R. Alves dedica una sección para comentar la Teología de la Esperanza, de Moltmann.
3. Nos referimos a la obra de João Batista Libânio y Maria Clara Bingemer, titulada *Escatología Cristiana*. Esta obra, junto con la de Moltmann, es estudiada en el trabajo de Maestría del cual surge el presente artículo. Nos limitaremos, sin embargo, a referir exclusivamente lo relacionado a J. Moltmann.



de la Liberación, y preguntar: ¿qué podemos decir en América Latina, hoy, sobre la importante obra de Jürgen Moltmann, específicamente respecto de la Escatología Cristiana?

No podemos indagar aquí acerca del grado de acuerdo o desacuerdo que exista entre la escatología propuesta por J. Moltmann y los diferentes sectores del cristianismo contemporáneo: evangélicos, pentecostales, carismáticos, protestantes, católicos, etc; o la relación entre su escatología y la visión de los primeros teólogos latinoamericanos de la liberación, de la teología fundamentalista, de conservadores o liberales, etc. Tal vez haya convergencias y divergencias. Nuestro objetivo, entretanto, será enfocarnos en J. Moltmann. Lo haremos a través de una lectura atenta de su pensamiento sobre la escatología, tal como aparece en dos de sus obras más importantes al respecto: *Teología de la Esperanza* (1964) y *La venida de Dios* (1995). En una primera parte expondremos a grandes rasgos sus ideas principales para posteriormente enunciar una lectura crítica.

I. Escatología Cristiana: Siguiendo los pasos de Jürgen Moltmann.

Su escatología es un sistema lógico y organizado que integra una teología bíblica, tanto del Testamento hebreo (= “Antiguo Testamento”) como del Testamento cristiano (= “Nuevo Testamento”). Sus fuentes al respecto son las obras de Gerard von Rad y de Rudolf Bultmann, respectivamente. También se apoya en la teología de reconocidos pensadores judíos y en la filosofía de Ernst Bloch (también judío), cuya obra inspiró en gran medida su *Teología de la Esperanza* de 1964. El marco histórico de esta primera obra está fuertemente influenciado por la época de la postguerra. Fueron tiempos difíciles en los que hablar de Dios se hizo bastante difícil. La pregunta para Moltmann, y para otros teólogos europeos, era: ¿Cómo hablar de Dios después de la tragedia de la II Guerra Mundial? ¿Cómo hacer teología después de Auschwitz?

4. Me refiero a la teología Indígena, negra, feminista, womanista, mujerista, y últimamente, las teologías postcoloniales.

Pues bien, para Moltmann, la fe cristiana debía traer algo nuevo para la discusión. Debía traer una luz que iluminara la sombra de muerte dejada sobre toda la humanidad después de aquellos funestos y terribles momentos. En aquella época era más común hablar de *la muerte de Dios*, o de su ausencia, pero no de ¡Esperanza! En el intento de ofrecer una salida a la coyuntura histórica Moltmann encuentra que la teología bíblica puede articularse alrededor de una categoría central: *la Promesa*. La promesa señala la historia y apunta hacia los elementos que dinamizan la historia presente que avanza insatisfecha hasta que no se dé su pleno cumplimiento. Es la promesa la que pone la historia en marcha, la que abre los horizontes cerrados, la que crea historia, en palabras de Moltmann. Es decir, la promesa se revela propia y exclusivamente como el lenguaje a través del cual comprendemos “la revelación de Dios” (Moltmann, 2003, p. 21).

A partir de la *Promesa* como centro articulador de la teología, tres conceptos teológicos vienen a conformar el sistema teológico de Moltmann: (1) *La Resurrección de Cristo* como el centro fundamental de articulación teológica, (2) *El Reino de Dios*, como el símbolo más integral de la esperanza escatológica, y (3) *La nueva Creación de todas las cosas*, como el símbolo de la escatología cósmica, la plenitud total de la escatología (1995, p. 147-148). El resultado deberá ser una *Teología de la Esperanza*, es decir, una teología cuyo centro y motor fundamental, y también su horizonte, es la esperanza. Tal esperanza ha de ser militante al respecto de la transformación del mundo y del compromiso cristiano por su restauración. Ahora bien, cada uno de estos elementos comporta una serie de elaboraciones que es necesario explicitar.

1. Resurrección

La Resurrección como promesa *revela* la voluntad de Dios en relación al mundo. Es entendida como la “promesa definitiva y universal de recreación de todas las cosas” (Moltmann, 2008, p.31). La teología que parte de la cruz se desarrolla como reflexión sistemática en abierta oposición a la lógica de la cruz y oposición a la sociedad estructurada a partir de ella.



Una Teología respetable solo puede ser una teología de la resurrección, opuesta a tal asertiva, opuesta a tal razón [la de la lógica de la cruz], y opuesta a una sociedad estructurada a partir de ahí, es decir, justamente como escatología de la resurrección en cuanto futuro del Crucificado. Una tal teología debe, teórica y prácticamente, aceptar la cruz del presente (Hegel), su apartamiento y abandono de Dios, y mostrar en esta realidad “el Espíritu de la Resurrección”. (Moltmann, 2003, p.101).

Por lo tanto, a partir de la consideración de la resurrección no se pretende simplemente *entender* el mundo de una forma particular, sino *transformar* todas las realidades a partir de la fuerza simbólica que representa la resurrección. Vista desde ese ángulo, la resurrección es el motor de la existencia cristiana. En la resurrección podemos conocer el ser de Dios; no porque él se revele de forma directa, sino porque se revela en la resurrección de Jesús. Así, Dios se revela como *futuro prometido*, un futuro *que viene a nuestro encuentro*.

La *Promesa* es un concepto que anuncia una realidad aún no existente (Moltmann, 2003, p. 124). Es como si Dios debiese ser comprobado en el futuro. Pero es algo que va más allá de la figura aristotélica de Dios, el *motor inmóvil* hacia el cual todas las cosas se dirigen, y que sin moverse, hace mover a todo y atrae todo hacia él mismo. No, antes bien, Dios se *presentifica* en forma de *ausencia* y de *juicio*, permitiendo un punto concreto a partir del cual posicionarse en la historia. Es decir, Dios como *ausencia*, revela la condición caída de la realidad, y como *juicio*, determina la orientación hacia la justicia. De la resurrección se desprenden, según mi modo de ver, cuatro implicaciones y consecuencias para la teología cristiana:

(1) “La resurrección no es el regreso para esta vida mortal, o alguna otra vida mortal, sino el ingreso en la vida eterna” (Moltmann. 1995, p. 85). Esta visión entonces es el ***fundamento para la afirmación de una existencia futura*** para la humanidad, de un ‘*más allá*’ transcendente y post-histórico. “Mientras hay cuatro evangelios sobre la vida de Jesús y muchas interpretaciones sobre su muerte, su vivificación de entre los muertos era, desde el principio, el dato fundamental de la fe cristiana” (Moltmann, 2008, p. 61). Para Moltmann la resurrección de Jesús es el origen de la vida de resurrección de todos los creyentes

y, lo que es más importante, una confirmación de la Promesa divina.

Así, el conocimiento de Cristo se torna algo esperanzador. Hacia el pasado, se ve como revelación de la justicia divina. Hacia el futuro, se ve como anticipación de lo porvenir. De esa forma, se establece una ruptura en la historia a través del ‘evento de resurrección’⁵. Sin embargo, este evento es uno de carácter escatológico, y sólo podrá completarse en la escatología, es decir, cuando la historia como tal entre en la *eternidad*. Allí, en el fin, habrá un nuevo comienzo. Destaco, entonces, en este primer tópico, que para Moltmann la resurrección ofrece la base para la creencia en una vida, tanto individual, como colectiva, más allá de la muerte, en la *plenitud*. Aunque sea poco lo que se puede decir sobre esa existencia futura transcendente, lo cierto es que es un dato que se integra de forma necesaria en la escatología moltmaniana, en una Teología de la Esperanza.

(2) ***Resurrección, fundamento de la esperanza cristiana.*** La Esperanza Cristiana, en Moltmann, se fundamenta, consecuentemente, en esta visión de la resurrección. “Sin la resurrección, la esperanza de los cristianos no tiene tampoco ningún fundamento” (Moltmann, 2008, p. 31). Así también parece haber afirmado Pablo: *Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe*, si bien, lo que se quiera afirmar con esa frase no sea del todo evidente y obvio, es decir, está aún sujeto a múltiples interpretaciones.

La Esperanza, para Moltmann, se reduce en última instancia, a un propósito: la superación de la realidad en la que la muerte es una posibilidad. ¡La muerte! El enemigo escatológico por excelencia, solo puede ser afrontado por una esperanza cuyo poder sobrepase el poder de la muerte. La resurrección, y una vida futura en donde no haya muerte, parece ser el único fundamento posible de una auténtica esperanza cristiana. Es verdad que para Moltmann *la muerte* incluye aquello alrededor de lo cual eventualmente acontece la muerte, a saber, la injusticia. Para él está representada en el símbolo de la Cruz de Cristo.

Así, sólo hay esperanza en la medida en que creamos que hay algo

5. La discusión entre la posición de Moltmann y la perspectiva de la ciencia histórica moderna sobre el “evento” de la resurrección es bastante compleja. Remitimos al lector a la propia obra de Moltmann, *Teología de la Esperanza*, p. 99ss, 223ss.



que puede vencer esa muerte y esa injusticia. Dice, “¿cómo podríamos envolvernos de hecho con esta vida y sus conflictos, sus dolores y decepciones sin confiar en que el amor puede más que la muerte?” (Moltmann, 1995, p. 75). Para él, el origen del amor a la vida presente está en la creencia-fe en la vida futura. “¿La tranquilidad en la vida no estaría presuponiendo una esperanza de vida eterna, cualquiera que esta sea? El miedo de la muerte urge, la esperanza de la vida eterna, al contrario, abre un amplio espacio de vida más allá de la muerte, y trae serenidad al alma” (Moltmann, 1995, p. 74).

(3) Resurrección y la decadencia del presente. Al afirmar la muerte como el enemigo escatológico por excelencia, Moltmann relaciona consecuentemente la muerte al mundo presente. Ella asume un carácter preponderantemente genérico. Claro, también considera la muerte como resultado de la injusticia. Sin embargo asume todo y cualquier tipo de muerte, aún aquella que hace parte de los ciclos naturales, como un “*poder anti-divino*, cuyo final se acercó con la venida del Mesías. El sentido de la muerte consiste únicamente en que esta sea superada” (Moltmann, 1995, p. 99, cursivas mías). Al asumir la muerte, no restringida a los efectos de la injusticia humana, sino que de manera general y absoluta, el mundo de la naturaleza entra en el juicio divino, ampliando a todos los ámbitos el sentido de la redención. Dios se convierte en el símbolo de vida, absolutizado, y la muerte resulta a su vez, como el símbolo de la vida presente, destinada a su plenificación.

De esta forma, la creación es pensada como un sistema que, desde su diseño original, ha sido pensado para llegar a un estado de *plenitud*, su necesidad de redención le es intrínseca, desde su origen. Dice: también sin el pecado la creación habría sido plenificada (Moltmann, 1995, p. 285). Por detrás de esta argumentación yace un sentido de la *historia* que proviene exclusivamente del pueblo hebreo y que Moltmann sabe articular bien en su sistema. La historia aparece orientada siempre por un objetivo, Dios llama y viene al encuentro desde el futuro, el *por-venir*, que en Moltmann, se vuelve el paradigma de la transcendencia: la transcendencia se encuentra exclusivamente en el porvenir.

La muerte como símbolo del estado presente de la Creación, envuelve todo el sistema-mundo que conocemos. Pero este ciclo que percibimos en la naturaleza nos muestra la propia necesidad de redención de todo el sistema. A través del dualismo vida/muerte, que es, a su vez, *lo divino* y *lo anti-divino*, respectivamente, todo lo que lleva a la muerte está relacionado con el pecado: injusticia, violencia, *imperfección*, e incluso el tiempo mismo, ya que la característica de nuestro sistema es ser *temporal*. “En el instante en que el pecado está establecido, la temporalidad es pecaminosidad” (Moltmann, 1995:314). “La temporalidad de la creación terrena no refleja la presencia, sino la ausencia de Dios” (Moltmann, 1995, p. 306). En este sentido, “vida eterna es la *cura* definitiva de esta vida hacia una totalidad perfecta a la cual ella está destinada” (Moltmann, 1995, p. 87, cursiva mía). ¿Cuál es el punto de partida que genera toda esta reflexión? ¿Cómo llega Moltmann a estas posiciones? A través de la **resurrección** como concepto teológico, heurístico y hermenéutico. Pasemos a considerar un elemento final.

(4) Resurrección como respuesta al sufrimiento (*escatología como teodicea*). Para Moltmann, la pregunta por el sufrimiento humano, y la justicia divina, es un elemento irrenunciable para la teología, específicamente en la escatología (Cf. Moltmann, 1995, p. 47). Debemos entender su discusión en el marco de las relaciones sociales que producen injusticia, víctimas y victimarios, y al mismo tiempo en la esperanza de los que luchan por un mundo mejor. Moltmann se hace una pregunta recurrentemente: ¿Cómo podríamos comprometernos en la lucha sin la esperanza de que nuestros esfuerzos tendrán algún día su recompensa, de que no serán en vano?

Moltmann sitúa la cuestión en el marco de su propia experiencia en la II Guerra Mundial. “El grito por justicia de las víctimas muriendo en esas matanzas en masa se volvió para mí la pregunta por Dios” (Moltmann, 2008, p. 41). Es una pregunta por la justicia de Dios, una pregunta por las muertes violentas e injustas. Pero, ¿cuál sería el papel de Dios en medio del sufrimiento causado por las acciones humanas? ¿Hasta qué punto puede esa pregunta ser dirigida a Dios?



La teodicea presupone una idea muy concreta y específica de Dios. La pregunta por la existencia del *mal* es difícil vista desde cualquier campo del saber. Pero en teología se vuelve aún más compleja cuando es considerada en el marco limitado determinado por el concepto de Dios, es decir, cuando conceptos como *omnipotencia*, *omnipresencia*, *omnisciencia*, *plan de Dios*, *control de Dios*, etc., son asociados a la idea de Dios. Para Moltmann, la resurrección es la respuesta a la pregunta por la localización de Dios ante el sufrimiento humano. Entretanto, Dios y su justicia han de situarse en un el escenario escatológico. Jesús, que inaugura el tiempo final con su resurrección, revela también que Dios se encuentra del lado de las víctimas; a rigor, es él mismo una víctima de la historia. Sin embargo, en la resurrección, el sufrimiento habrá terminado, el mal quedará excluido, la muerte no existirá más (Ap.21, 4) y la justicia de Dios tendrá su plenitud final.

Dijimos que la promesa en Moltmann es el centro articulador de tres momentos, siendo la resurrección el primero de ellos. El segundo, el Reino, estará guiado a su vez, por la cristología. Es lo que trataremos a continuación.

2. Reino de Dios

La cristología es la marca de la teología sistemática en Moltmann. Su método fue, en sus propias palabras, dar respuestas cristológicas a preguntas escatológicas (1995, p. 275). Esto es así porque la resurrección es el primer elemento articulado por la *Promesa*. Pero de ahí en adelante la *Promesa* se mantiene en su centro. Si en la resurrección fue articulada una ‘escatología personal’, El Reino de Dios es propiamente la ‘escatología histórica’, es decir, el lugar en el que se explica la historia como un todo, su sentido y su final.

Entretanto, la *resurrección* guía el pensamiento sobre el Reino. Revela básicamente la contradicción entre el mundo actual y el estado de perfección y armonía que es el Reino de Dios. Es por eso que la resurrección debe ser profundizada, porque ella revela la tendencia interna de la realidad (que en Moltmann es claramente una realidad a ser redimida), y la voluntad de Dios al respecto: vindicación de la justicia, *vida eterna*, plenificación, perfeccionamiento. Es a través de

la reflexión sobre la resurrección y lo que en ella permanece oculto, que es revelado el sentido de la misión: trabajar en la dirección que revela la tendencia de la resurrección, es decir, luchar por la transformación de este mundo imperfecto. Los discípulos “construyen su fe en el horizonte de las expectativas, esperanzas e interrogaciones proféticas y apocalípticas concernientes aquello que, conforme a las promesas de ese Dios, debe estar aún por venir” (Moltmann, 2003, p. 229). No obstante, dos peligros son encontrados en la relación entre Historia y Reino de Dios. Si el Reino se identifica totalmente con cualquier proyecto histórico, entonces tenemos un *quiliasmo*⁶ *histórico* (milénarismo histórico). Por otro lado, si identificamos cualquier punto de la historia como “el fin”, es decir, si incluimos el *fin* dentro de la historia, entonces tenemos un *apocalipsisismo histórico*. Estos dos equívocos deben evitarse, según Moltmann, entendiendo el *Reino de Dios* como *Promesa*. Sobre eso comenta: “La tendencia escatológica de la revelación de Cristo muestra que las palabras *euangelion* (evangelio) y *epangelia* (promesa) constituyen una sola cosa” (Moltmann, 2003). El evento de resurrección en Jesús es el *eschaton* inicial, pero la historia ha de tener su plenitud final. Por eso, aunque no todo apocalipsisismo y no todo quiliasmo son cristianos, el cristianismo es *necesariamente* apocalíptico y *quiliástico*.

Reino y quiliasmo. Moltmann se concentra en definir las *condiciones posibles de la relación entre Reino e Historia humana*. Esta relación se da por medio del *apocalipsisismo*, que a su vez incluye el *quiliasmo* como símbolo escatológico. Pero Moltmann se esmera en afirmar el carácter escatológico del quiliasmo cristiano. No es posible identificar el reino milenar de Cristo en ningún momento de nuestra historia. Hacerlo es confundir lo que originalmente fueron las narrativas sobre el reino: esperanzas de mártires, con lo que llegó a ser esto en la historia: una teología milenarista del imperio. El reino mesiánico debe ubicarse en la era escatológica, y en ningún momento, en la historia humana. ¿Qué tenemos en la historia? Tenemos manifestaciones de ese reino. Irrupciones. Y, lo que es más importante, tenemos un horizonte utópico, necesario para toda praxis.

6. Usaremos aquí el término griego quiliasmo que equivale al término latino milénarismo. El término se refiere a la expectativa milenar del reino de Cristo. En el mismo sentido se impuso el término mesianismo y mesiánico (Moltmann, 1995:165).



Siguiendo el concepto semita de historia, Moltmann entiende la humanidad como un movimiento en dirección hacia un objetivo específico y concreto, la consumación de todas las cosas. Mientras tanto, alrededor del evento de resurrección, y animado por su fuerza revelatoria, se crea una comunidad de resistencia y de seguimiento. Una comunidad que, siguiendo las tendencias y latencias contenidas en la resurrección como irrupción del *eschaton* en nuestra historia, se constituye como comunidad de contraste. Sus acciones tienen relevancia histórica en la medida en que son la preparación de la transición de este mundo hacia el reino futuro mesiánico.

Reino y apocalipsis. Al tratar del apocalipsis es preciso identificar cuatro elementos dentro de la estructura de pensamiento de Moltmann: *juicio – promesa*, dos caras de la misma moneda, y *salvación – fin*. Todo parte de la teología del testamento hebreo (= Antiguo Testamento). El pueblo experimenta a Dios en la historia, a través de sus experiencias trágicas, en exilios y castigos, pero también en actos de salvación, y en la promesa de una salvación futura en la que habrá la superación total de todas las condiciones adversas de la existencia. Dios es entendido como universal, ya que *todos* los pueblos, no sólo Israel, son contemplados dentro de los actos de Yaveh quien dirige y está al frente de los acontecimientos. En la superación total de la existencia presente se encuentra la idea del *fin*, y ese fin no puede sino abrir la historia para una era de *salvación* como cumplimiento de las promesas de Dios. En tal era, todos los pueblos, incluyendo el cosmos, están contemplados.

No se da el inicio de un nuevo mundo sin el fin de este viejo mundo. Consecuentemente, los sufrimientos y horrores actuales pasan a ser “los efectos colaterales necesarios del nuevo nacimiento del mundo” (Moltmann, 1995, p. 250). Continúa diciendo, “el ocaso de este mundo ya es propiamente el primer acto de salvación”. En fin, podemos decir que el elemento central del apocalipsis es el llamado a la esperanza por un nuevo mundo, y al compromiso por caminar desde ya en esa dirección. Y es que “la interpretación apocalíptica del tiempo, sin duda alguna, es el contexto de la consciencia misionera proto-cristiana” (Moltmann, 1995, p. 251). Una vez más, el evento central que nos permite inferir y descubrir este sentido de la historia y de la fe cristianas, es el evento escatológico de la resurrección de Cristo.

3. Nueva Creación

El esquema de Moltmann se cierra, como es de esperarse, con la Nueva Creación de todas las cosas. Cito a continuación un breve texto que resume su posición:

Esta creación es una creación temporal, y aún no una creación eterna. Como *creación temporal*, es proyectada teniendo en vista un futuro en el que ella se volverá una *creación eterna*. Su propia temporalidad es la promesa real de su eternidad, pues eternidad no es atemporalidad, sino la plenitud del tiempo (Moltmann, 1995, p. 285).

El modelo para pensar la nueva creación es, de nuevo, la cristología. Si Cristo experimentó la vida como gracia, y en la resurrección se presentó en la gloria de un cuerpo transformado, él se convierte en el paradigma para interpretar la transformación escatológica de la creación. Es *transformación*, y no *destrucción*. Dios destruirá el estado actual de injusticia y muerte, pero producirá un nuevo mundo a partir del viejo, cielos nuevos y tierra nueva, imperecederos (Moltmann, 1995, p. 291).

Algunas presuposiciones al respecto: en primer lugar, para Moltmann, la resurrección no puede ser símbolo de vida larga y bendecida, debe ser necesariamente *inmortalidad*. Por tanto, el *Shalom* de Dios no puede solamente orientarse para la tierra, sino que debe ir más allá de ella. De lo contrario, se presupondría que “esta tierra es buena y [...] apenas necesita florecer en una fertilidad nueva e impensada” (Moltmann, 1995, p. 296). De esta forma, si el *Sistema Tierra* fuera *bueno*, tendría que afirmarse que el proceso de vida y muerte que lo compone también lo es. Tendríamos que regresar a la doctrina de la “muerte natural”. Además, si situáramos la trascendencia como una barrera que el individuo egoísta rompe para insertarse en la comunidad y en la dinámica orgánica de la tierra, tendríamos, en lugar de esperanza escatológica, “omnipresencia panteísta, de una matriz de vida de duración eterna” (Moltmann, 1995, p. 297). Por lo tanto, la tierra debe verse como lo que es: un sistema frágil, destructible e imperfecto cuya condición inherente es de ser una entidad no-redimida⁷.

7. Estos puntos que acabamos de destacar aluden a la polémica entre Moltmann y el ecofeminismo de Rosemary Radford Ruether, en Moltmann, 1995: 290-298.



Bien, hasta aquí pienso que he resumido sintéticamente la escatología de Moltmann. Cabe al lector hacer una evaluación acerca de su propia escatología u otras con las que haya tenido contacto, comparándola con la que propone Moltmann. Debemos reconocer que en muchos sentidos ella es innovadora y original. Entretanto, desde mi perspectiva, inspirada por teologías feministas de nuestro continente y otros, su escatología es susceptible de una crítica profunda y radical. A continuación apuntaremos algunos caminos para esa crítica.

II. Evaluación crítica de la Escatología de Moltmann

Como se puede observar, la escatología de Moltmann es un constructo teórico armonioso, de una lógica casi irrefutable, integralmente conformado e inteligentemente enunciado. No obstante, ¿será que la vida humana puede ser encuadrada en esquemas así tan perfectos y armoniosos? ¿No será que en muchas ocasiones estos esquemas obedecen más a nuestros deseos, anhelos, y *temores*, unidos a su vez, a las rígidas normas y estructuras gnoseológicas que delimitan y determinan el conocimiento teológico? Como dice Marcella Althaus-Reid: *Allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos* (Althaus-Reid, 2008. p. 95). Estamos aludiendo aquí a una crisis más amplia, una crisis en la epistemología de las ciencias en general, y de la teología en particular, a saber, la posibilidad de la sistematización y coherencia de estructuras ideológicas en relación con la complejidad de la realidad. Sistemas perfectos en el nivel ideológico no se ajustan con la estructura fragmentaria e irregular de nuestra realidad. Por lo tanto, *entre más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos*. Es a partir de estas fragmentaciones ocultadas, a partir de las rajaduras de los sistemas y estructuras ideales que procedemos a pensar las posibilidades y necesidades de la crítica a la escatología.

En primer lugar, esta escatología se construye en medio de un espacio vago y general, abstracto e ideológico. Ella parece estar elaborada en medio de un vacío, en el aire, en relación a cualquier contexto histórico concreto. Pareciera que los contextos históricos son dispensables, que no interesan. Incluso enmarcándose en el clima de la postguerra,

en lo que concierne a la obra de 1964, o a la era postcomunista y postsocialista, es decir, pocos años después de la caída del muro de Berlín, en lo que concierne a la obra de 1995, tales contextos son asumidos de forma superficial, si es que en algún momento son asumidos. Si algún trabajo histórico hay en la escatología de estas obras, ese consiste en hacer un recorrido *histórico* por las *ideas*, de las doctrinas, de conceptos y categorías teológicas.

Así, por ejemplo, en *Teología de la Esperanza*, el capítulo uno hace la reconstrucción del redescubrimiento de la escatología para la teología, comenzando en el siglo XIX, hasta su época, década de 1960. En *La Venida de Dios*, la sección titulada “El renacimiento del pensamiento mesiánico en el judaísmo (p. 46-62) es un breve texto de carácter similar, en la que la referencia histórica es amplia y general. A lo largo del libro encontramos enfrentamientos entre ideas y argumentos, pero poquísima alusión a hechos históricos, hechos sociales, condiciones históricas concretas, grupos humanos concretos. Debemos cuestionar, entonces, el grado de relevancia y pertinencia de una teología que no hace alusión directa a contextos históricos y sociales concretos. ¿Cuáles son sus objetivos? ¿Cuáles son sus propósitos? ¿Cuáles podrían ser sus efectos? Lo que sucede, en términos concretos en su escatología, es que toda la vida se subordina a una teología que, a su vez, se subordina a la “lógica de la promesa”, que es la idea orientadora en su trabajo, y todo acontece en el nivel meramente abstracto, ideológico, “universal”.

Pero *las ideas son materiales, aunque las ideologías lo ignoren*, decía Marcella Althaus-Reid. Así que, ¿qué podría esconder la armonía de una posición sistemáticamente elaborada y abstractamente sustentada? Marcella Althaus-Reid continúa diciendo:

Detrás de una idea y de cada filosofía (o teología sistemática) se encuentra una experiencia humana: desvirtuada, manipulada, aunque siempre luchando por hacer oír su voz. [...]. Las ideologías son métodos que deshumanizan a las personas (las cosifican), porque las obligan a servirlos. [...] es el bienestar y larga vida de las ideas la que se impone por encima del bienestar y larga vida de los seres humanos. Al final, la ideología es siempre una idolatría que nos obliga a servirla a costa de muchos sacrificios humanos (Althaus-Reid, 2003, p. 124).



Pues bien, aunque la Escatología, como un área de la Teología Sistemática, se refiera simbólicamente al *fin de los tiempos*, cabe a la hermenéutica teológica traer tales simbologías arcaicas⁸ para el presente de nuestros contextos histórico-geográficos y re/producir su significado. De lo contrario, ocurre un vaciamiento del sentido humano de los símbolos (bíblicos, en este caso) al tomarlos como verdades transparentes, autoevidentes, “caídas del cielo”, y no como estrategias discursivas surgidas en medio de contextos específicos y concretos. Como consecuencia se da la afirmación categórica de una realidad posthistórica de la cual, a rigor, nada sabemos⁹.

En segundo lugar, es cuestionable el sentido que se le da a la resurrección de Cristo, como *evento escatológico* sobre el cual se funda la *lógica de la promesa divina*. Para Moltmann, la resurrección de Cristo como parte del *kerigma* de la comunidad primitiva, remite propiamente a la escatología, es decir, su *comprobación* se dará en el final de los tiempos, en la glorificación del tiempo¹⁰. Sin embargo, aún siendo un evento un tanto *misterioso*, se asume como un *evento*, en última instancia, como un *dato teológico* del cual se desprende el enérgico impulso moltmaniano de reconstrucción de la teología como un todo. En ese sentido pregunto: ¿Cuál es el cuestionamiento o la crítica que tal concepto de Moltmann puede ofrecer a la concepción clásica, ortodoxa, evangélica, sobre la resurrección? Es decir, no me parece que su concepción sobre la resurrección represente una crítica radical a las diversas escatologías contemporáneas. Una vez más, no parece ser la opción de Moltmann la de partir de una evaluación crítica o de reconstrucciones históricas y análisis literarios al respecto

-
8. Uso el término aludiendo a su etimología, es decir, “arcaico” como algo profundo, que nos remite a los inicios y orígenes, a los arqué, y por lo tanto, algo que demanda un ejercicio arqueológico, y obviamente, hermenéutico.
 9. Asumo la Biblia aquí como un texto de valor sagrado para muchos, de inmenso valor humano, pero al mismo tiempo, construido y determinado culturalmente; uno más en medio de la pluralidad de textos religiosos que la realidad de Dios (la divinidad) y El Misterio han suscitado. Cualquier pretensión de superioridad y exclusividad debe considerarse con suprema aprehensión.
 10. En cierto sentido, tal posición se libra rápidamente de la exigencia científica de comprobación, verificación, o en terminología de Karl Popper, de falsificación, aunque podría alegarse que la Teología sería cobijada por ese tipo de condicionamientos. Sin embargo, en el caso de que se asuma ese rigor, tal dato escatológico –la resurrección de Jesús– se vuelve un a priori teológico delante del cual se pide simple y llanamente un ejercicio de fe. Sin embargo, el problema no es que existan a priori teológicos, sino que seamos obligados a asumir como a priori el significado que se le da a determinado símbolo religioso.

de los contextos concretos en los que surgió el simbolismo de la resurrección asociado a Jesús de Nazaret. Tal trabajo crítico de reconstrucción histórica, literaria, del mundo económico, político y social de aquella época parece estar ausente de su trabajo.

Una reconstrucción crítica a partir de los elementos que acabo de mencionar, recuerda que la doctrina de la resurrección de los cuerpos después de la muerte es la victoria de la tradición teológica cristiana que acabó por imponerse a la irreductible pluralidad de cristianismos de la época. Podemos detenernos un poco aquí: ¿Cristianismos? Tal vez pueda resultar posible para un cierto *sentido común* en la teología, hablar de *la* comunidad o *el* cristianismo o *la* iglesia primitiva (en singular), sin embargo, han sido publicados diversos estudios en el área, y ya no se puede hablar sobre “el” cristianismo de los primeros siglos, en singular.¹¹ Incluso una breve consideración de la historia del *canon bíblico* evidencia la proliferación de escritos y de las comunidades que necesariamente están por detrás de tales textos, las cuales eran diversas, divergentes y pluriformes. ¿Cómo, pues, podemos hoy limitarnos a la consideración exclusiva de los dogmas eclesiásticos, e incluso del propio canon, cuando somos conscientes de las fuerzas políticas e intereses de todo tipo que desempeñaron un papel fundamental en su configuración?

Kwok Pui-lan, cita la idea de Edward Said de “mundanalidad del texto” con el que quiere referirse a como literatura, historia y política están vinculados de manera inseparable en la tradición bíblica. Continúa diciendo: “El canon hace parte de una mediación entre colonizadores y colonizados, sólo que esta es una mediación problemática, y no una síntesis dialéctica pacífica” (Jon L. Berquist citado por Kwok, p. 8). Podemos, entonces, concluir con cierto grado de certeza, que las posiciones al respecto de la resurrección eran tan diversas como diferentes e irreconciliables.

Delante de la evidencia histórica a ser considerada, la resurrección de Jesús, junto con la historia de su interpretación y de su elaboración doctrinaria solo fue posible gracias a su imposición, la cual se dio a

11. Veanse los trabajos de J.D Crossan (El nacimiento del cristianismo, 1998), Pablo Richard (El movimiento de Jesús antes de la Iglesia, 2000), E.S Fiorenza (In Memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins, 1988), entre otros.



través de una “articulación con una institución jerárquica e imperial” (Gebara, 2010, p. 228). Al respecto comenta Elaine Pagels:

Puede ser que aquellos que concuerdan con Moltmann piensen que la doctrina ortodoxa de la resurrección, lejos de negar la experiencia corporal, la afirmaba como factor central de la vida humana. Sin embargo, al respecto del orden social, la enseñanza ortodoxa sobre la resurrección tuvo un efecto distinto: legitimó una jerarquía de personas cuya autoridad las colocaba como intermediación necesaria para quien quisiera aproximarse a Dios... (Pagels, 1982, p. 67).

Estoy aludiendo concretamente a la articulación entre el proceso de jerarquización eclesial que vivieron las comunidades cristianas en los primeros siglos y el decadente Imperio Romano que, eventualmente, llegó a asumir la religión cristiana como religión imperial. Pensar que las doctrinas y símbolos religiosos, entre los cuales, los textos del Testamento Cristiano, salieran indemnes de tales encrucijadas políticas, sería un poco más grave que un romanticismo ingenuo. Esa es la razón por la cual una posición que retome el simbolismo de la resurrección sin una consideración crítica sobre estos acontecimientos merece un alto grado de sospecha.

Un poco atrás cuestioné algo referente al valor científico de la consideración del simbolismo sobre la resurrección como un dato teológico. En lugar de asumirlo como un dato, aunque sea teológico, sugiero asumirlo como una construcción literaria condicionada históricamente. En la elaboración de Moltmann trasparece este universo simbólico-mítico, sólo que, en la medida que avanza su argumentación, es difícil ver el momento en el que el simbolismo es re/producido como realidad histórica concreta. Moltmann permanece en el nivel simbólico, idealista, justamente por desconsiderar el trasfondo político del surgimiento de tal idea y por evitar la crítica al concepto. Pero una vez que se decide interpretar el simbolismo en relación directa con contextos concretos, las cosas cambian. Podemos entonces preguntar: ¿Qué otras posibilidades existen?

En la interpretación de Moltmann, la vida después de la muerte aparece como un corolario necesario, constitutivo de la fe cristiana. Mi-remos, sin embargo, como en la interpretación de Elsa Tamez, por ejemplo, las referencias a un “más allá” trascendente y posthistórico

pasan a un segundo plano, aún sin necesidad de afirmarlas o negarlas. En primer lugar, la caracterización y profundización de la muerte de Jesús adquiere matices claramente concretos. En su interpretación Tamez entiende la muerte de Jesús como el *asesinato por parte de los poderes político y religioso*. A partir de esta concreción se infiere un significado para el simbolismo de la resurrección. En ese contexto, afirmar la resurrección de Jesús es, por un lado, tener fe en cosas imposibles, y por otro lado, representa una actitud subversiva: es la afirmación de que el excluido vuelve a la vida porque Dios está de su lado (Tamez, 1995, p. 225-226). Estoy refiriéndome a su obra *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. Tan solo en el título puede percibirse el lugar concreto a partir del cual se construye su teología: los excluidos. Si fuéramos a pensar en una esperanza surgida a partir de esta comprensión sobre resurrección, tal esperanza no viene necesariamente como resultado de la promesa divina, sino de la voluntad asidua de vivir por parte de un grupo de personas, y de oponerse a las adversidades de la realidad injusta. El origen de una esperanza así está, pues, en el presente, y no en el futuro.

Ahora bien, si la vida después de la muerte pudiera considerarse como constitutiva del cristianismo (lo cual está lejos de ser una cuestión autoevidente), difícilmente puede establecerse como relevante universalmente, es decir, para otras religiones o, incluso, personas sin religión. Para muchas personas la vida después de la muerte no pasa de ser una posibilidad más entre muchísimas otras creencias. Además, para estas personas el *nuevo mundo* ('el cielo' o paraíso) no es necesariamente la única fuente utópica; para muchas personas, el amor y el compromiso con este mundo pueden surgir de la belleza de la vida y no necesariamente de la promesa en una vida futura. Por tanto, si se quiere insistir en esta creencia, se debe ser consciente del enorme grado de exclusión que ella genera para un gran porcentaje de la población mundial.

Paso a considerar, en tercer lugar, la conceptualización de Vida y Muerte como una analogía entre lo Divino y lo Antidivino, la cual fue ya comentada aquí en la primera parte. Tal posición se apoya en diversos textos bíblicos, aunque como nota Daniel Roldan, mantener esta posición solo es posible a través de una lectura selectiva de la Biblia,



dejando por fuera la consideración de los textos de la sabiduría de Israel (Cf. Roldan, 2010, p. 357). Como ya fue mencionado, Moltmann rechaza la muerte como un poder anti-divino, y en adelante, todo lo que se relacione con ella, llegando inclusive a incluir el propio tiempo como una realidad anti-divina e imperfecta. Pero los textos de la sabiduría de Israel no tienen esa concepción tan negativa de la muerte. Proverbios y sentencias llevan a pensar en el carácter cíclico de la vida, contraponiéndose necesariamente a la noción de historia de los libros proféticos y al horizonte utópico de la última revisión apocalíptica de los textos que constituyó el formato final del Testamento Hebreo. En lugar de una historia que es orientada hacia el futuro de Dios, los textos de la sabiduría se dirigen a la vida cotidiana, a sus ciclos naturales, y al reconocimiento de tales ciclos y finitudes como parte de una actitud “sabia”.

La ausencia de una reflexión sistemática sobre estos escritos de sabiduría ya se encuentra en el propio Gerard Von Rad a quien le faltó, en su Teología del Antiguo Testamento, una consideración sobre “*los escritos*”¹². Moltmann, quien siguió a Von Rad para elaborar su obra, no podía sino reflejar esta ausencia en su argumentación. Las posiciones del Eclesiastés sobre el carácter cíclico de la vida, y la inclusión de la muerte como parte de ella, se contraponen a la posición de Moltmann. La pregunta que debemos plantear es: ¿Por qué ignorar esta parte del canon para pensar hoy la escatología? Pienso que considerar los textos de la sabiduría podrían traer correcciones importantes en este sentido, y orientarnos hacia nuevos caminos en la hermenéutica teológica sistemática.

Ahora bien, lo más grave de esta oposición antagónica (vida-muerte), es la relación que se establece entre la depreciación de la tierra y sus ciclos, por un lado, y la relación con lo “femenino”, por el otro, que es a su vez despreciado y subvalorado. “Los procesos biológicos femeninos –embarazo, parto, lactancia– serían descalificados como viciosos e impuros trayendo en sí el sello de la muerte” (Sutter-Rehmann, 1997, p. 150). En este punto la crítica feminista que fue anunciada desde el inicio de este artículo se hace más evidente. No es difícil

12. Así lo observó Milton Schwantes en una de sus últimas materias ofrecidas en la UMESP, en 2011.

identificar el carácter androcéntrico y patriarcal del marco de referencia por detrás de la visión de Moltmann. En este paradigma puede verse el abandono de la vida cotidiana y sus procesos, único escenario real para la redención humana, por una ideología que desliga la redención del pecado (preferiblemente el pecado estructural, como diría la tradición de la teología latinoamericana). Preguntamos: si una escatología de estas abandona la realidad de la *vida*, ¿por qué la *vida* real no podría, de la misma forma, dispensar a tal escatología?

Es necesario mencionar un elemento más que revela el compromiso de la escatología de Moltmann con el patriarcalismo –primera ideología del cristianismo (Althaus-Reid, 2003, p.126)– de la teología de la *corriente dominante masculina*, para usar los términos de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Me refiero a la Teodicea imbuida en su escatología. Es posible que al considerar la obra de Moltmann en su totalidad, se descubran elementos que corrigen un poco ese matiz para el cual apuntamos aquí en este trabajo. Sin embargo, limitándonos a las dos obras que están siendo aquí consideradas, la crítica debe ser tenida en cuenta. El Dios que renueva todas las cosas, que controla la Historia y que determina su redención total y definitiva, su plenificación, ¿no es, por acaso, el Dios emperador, todopoderoso, omnisciente, etc.? Tal vez en lo que concierne a la escatología, una figura masculina imperial y omnipotente parece estar en el fundamento mismo de la narrativa. Podríamos entonces preguntar, junto con Luzia S. Rehmann, “¿Cómo habría de ser una escatología que no dispusiera de un Señor omnipotente de la historia y del universo?” (Sutter Rehmann, p. 151). El problema es que esta simbología androcéntrica permanece indisolublemente insertada en los textos bíblicos.

Es por eso que la teología feminista, en su relación con la Biblia se ha dedicado, primero que todo, a profundizar un análisis crítico de los propios textos bíblicos. Tanto los textos bíblicos como las teologías posteriores, fueron establecidas y codificadas/*archivadas* en medio del contexto de Imperio (Cf. Rieger, 2009, VII-XXVIII). Esto implica que tales textos y su carácter “canónico” se relacionan de forma compleja con los *intereses del imperio*. En relación al Testamento Hebreo las cosas no son diferentes. Textos escritos en la antigüedad no pueden ser atribuidos a clases pobres, campesinas, que generalmente eran



analfabetas. Por lo tanto, deben ser vistos de forma general, como producidos por una élite y beneficiando intereses de grupos particulares. Eso restringe el valor absoluto de tales textos en relación con los proyectos de liberación y emancipación y/o en última instancia, con “la salvación de Dios a la humanidad”. En este sentido, la caracterización que hace Elisabeth Schüssler Fiorenza sobre la Biblia necesita ser profundizada. Ella dice que “la Biblia es un discurso retórico perspectivo que construye mundos teológicos y universos simbólicos en situaciones histórico-políticas particulares” (Schüssler-Fiorenza, 2000, p.18). En otras palabras, los textos sagrados “no caen del cielo” y aunque se consideren inspirados y se sacralicen posteriormente, ellos llevan una carga mundanal ineludible.

Otro elemento que no podemos dejar de ver es la conexión entre esta escatología y los procesos “civilizatorios” modernos. La crítica feminista se ha adentrado en el análisis de la relación entre la teología y el colonialismo de occidente. Rosemary Radford Ruether, comentando sobre la escatología cristiana, de una forma general, afirma:

La idea de un proyecto universal de salvación a través de la historia, conducido desde la creación, y los actos salvíficos de Dios en Israel y Cristo a través de la iglesia, hasta el fin del mundo, se traduce en un imperialismo universal. Tan solo los cristianos serían la línea privilegiada de la historia. Se le niega a otros pueblos el derecho a existir. Estos deben, o bien ser absorbidos para dentro del mundo cristiano, o bien eliminados del palco de la historia (Radford Ruether, 1993, p. 207).

¿Habrá algún tipo de escatología cristiana que escape a esta crítica? En este punto tal vez es necesario recurrir a otras obras de Moltmann para esclarecer su posición al respecto de una teología de las religiones, lo cual está más allá de nuestro alcance. Sin embargo, en lo referente a su escatología, bien podríamos relacionar algunos de los elementos apuntados por Radford Ruether. La escatología de Moltmann dibuja claramente un proyecto de alcance universal, cuyo eje central se mueve alrededor de la “revelación judío-cristiana”, que entiende como protagonistas de la historia al pueblo de Israel y a la Iglesia, aunque posteriormente la línea entre pueblo de Dios y humanidad aparezca un tanto difusa. Si bien no podemos ser determinantes en

este punto en cuanto a la escatología de Moltmann, cabe una palabra de advertencia y un llamado a la profundización de tales horizontes en su teología.

Retomando el asunto de la teodicea, cabe decir que toda explicación exhaustiva del sufrimiento injusto, que resulta en la eliminación/negación del carácter trágico de la historia humana y cuyo objetivo es, a rigor, salvar la *justicia de Dios*, incurre en varios y graves equívocos. El Testamento Hebreo no permite tal explicación exhaustiva del mal y el sufrimiento. Permanece misterio (considerando, obviamente, no solo la teología profética, a la cual es inherente una tendencia a la teodicea, sino también los escritos de sabiduría: Proverbios, Salmos, Job, etc.). En el momento en que se articula una narrativa totalmente explicativa esta podría actuar como una legitimación del sufrimiento, resultando en un problema mayor y un ocultamiento de la realidad irreductiblemente fragmentada (*donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos...*).

Sobre el *quiliasmo*, es decir, el símbolo del *milenio*, de la *era mesiánica*, es necesario decir de forma general, junto con Moltmann, que ha causado más daño que bienestar. Las correcciones hechas por Moltmann son muy necesarias. Pero es necesario que vayamos más allá de ellas. Según Moltmann, el *mesianismo* de tradición judeocristiana está en la base del surgimiento del mundo moderno (Cf. Moltmann, 1995, p. 212). Para nosotros en América Latina y para las personas de todas las ex colonias europeas, la modernidad debe ser considerada como una gran tragedia. Nuestro punto de partida, antes que la postguerra (II guerra mundial) o cualquier otro evento europeo, debe ser el asesinato y aniquilación en masa de los habitantes nativos de estas tierras, un dato frecuentemente desconsiderado de forma negligente por estas teologías de origen europeo. Nuestro punto de partida para la reflexión es *la herida Colonial* (Mignolo, 2007).

Delante del Dios de la Historia que continúan pregonando los teólogos de la corriente dominante masculina (incluso aún en América Latina) cabe preguntar: ¿Por qué Dios tendría que escoger un pueblo en particular para salvar al mundo? ¿Por qué los demás pueblos de la tierra estarían obligados a aceptar que *Dios escogió revelarse de forma absoluta y definitiva a través del pueblo de Israel – o de*



Jesucristo-? ¿Quién lo dice? ¿A quién beneficia esa afirmación? Aquí la escatología nos hace entrar un poco en el ámbito de las teologías de las religiones, lo cual excede los límites de nuestro artículo.

Conclusión

Mientras leo la mordaz crítica de Said me quedo pensando en cómo los campos de los estudios bíblicos, religión y teología han contribuido a las narrativas del imperio, y como los grandes teólogos que admiré fueron influenciados o teñidos por el ethos y la mentalidad colonialista. Para alguien como yo, que ha estudiado Teología Cristiana y leído las obras de Schleiermacher, Barth y Tillich desde la edad de 19 años, hay muchas preguntas por hacer y muchas cosas que quedan por desaprender.

Kwok Pui-lan

La teología de Jürgen Moltmann representa un hito en la teología contemporánea, y un importante paradigma teológico. Es por eso que necesita ser tomada en serio y, por qué no, ser radicalmente criticada. Es necesario mostrar la necesidad de que estos grandes teólogos sean criticados desde nuestros lugares de origen, desde la experiencia de nuestros pueblos, desde la experiencia de nuestros cuerpos, crucificados en la historia, pero también en el *espacio*, frecuentemente desconsiderado en las teologías de la historia. Como registro arriba en el epígrafe, hay aún mucho que desaprender y muchas cosas por reconstruir. Aquí he intentado reflexionar sobre dos obras de Moltmann: *Teología de la Esperanza* y *La venida de Dios*. Por tanto, nuestra visión permanece como algo bastante de-limitado. Queda aún mucho por hacer.

En otro sentido, debe reconocerse que nuestras instituciones, en general, y las instituciones teológicas en particular, se sustentan por medio de estructuras marcadas por una lógica “masculina”, que las teologías feministas han caracterizado con diferentes categorías, como *androcentrismo*, *patriarcado*, y más radicalmente como *kyriarcado*, un neologismo acuñado por la teóloga de Harvard, Elisabeth Schüssler Fiorenza. Esto se refleja en sus currículos, los autores estudiados, los temas investigados, las perspectivas permitidas, etc. Entretanto, el

horizonte se dibuja con esperanza. La teología, como Moltmann nos enseñó, debe ser una teología de la esperanza. Debe articularse como oposición y contradicción a las estructuras de dominación y opresión que atraviesan nuestras vidas. Hay que retomar este legado. Sin embargo, la esperanza no es algo “listo”, “acabado”, algo que nos espere desde un futuro que viene hacia nosotros. La esperanza cristiana no es algo que se nos promete de manera externa y transcendente. Esperanza es algo que se construye en la lucha, que existe si y solo si hay lucha. En la medida en que haya lucha, habrá esperanza. Entonces nos corresponde articular la lucha con la memoria cristiana, que también debe ser considerada como memoria de lucha, de revolucionarios, de rebeldes, y porque rebeldes, ¡crucificados! La lucha que resurge y reanima a los cuerpos oprimidos, es la realidad de la resurrección.

Una última palabra sobre el contexto de lo pastoral y la escatología. Toda revisión crítica frecuentemente representa la articulación de saberes y de experiencias que ya están presentes en la vida cotidiana, en el pensamiento y las acciones de las personas comunes y corrientes. Nos sorprenderíamos al percibir como muchas de las personas que frecuentan los templos evangélicos o católicos, tienen pensamientos e intuiciones (*insights*) tan vanguardistas y avanzados como la teología más avanzada del momento. Constatarlo nos hace pensar en el llamado de atención que esto significa para la *teología oficial*. Sin embargo, este no es siempre el caso. Muchas personas se encuentran, en el nivel *discursivo*, presas a los esquemas montados por la institucionalidad eclesiástica, aunque su vida contradiga radicalmente tales doctrinas y enseñanzas.

Desde la academia, la interacción con las comunidades debe ser articulada de forma muy cuidadosa. Lo que las personas piensan o imaginan del más allá, de esta vida y de la otra, frecuentemente ocupa las bases y estructuras más firmes de su vida. En ese caso, pienso que puede propiciarse la apertura a diferentes visiones y opciones, en diálogo, sin que eso implique imposición o control. En última instancia, lo que me interesa en una crítica a la escatología cristiana, ya de forma más general, no es tanto la ortodoxia del sistema, sino la manera como cualquier escatología se relaciona con la praxis de liberación y lucha por los derechos de todos y todas. Si nuestros esquemas nos



permiten comprometerlos radicalmente con el seguimiento de Jesús y de su comunidad de discípulos y discípulas, si nuestra escatología nos engancha de forma profunda con la transformación de nuestro mundo, en el horizonte del *reino de Dios*, de un mundo mejor, de una sociedad más inclusiva, menos represiva, más abierta, etc., pues bienvenido sea. Aquí es, tal vez, más importante la ortopraxis que la ortodoxia.

Bibliografía

ALTHAUSS-REID, Marcella. (2003). Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos. En: Cuadernos de Teología, ISEDET. V.XXII.

_____ (2006). Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. En: SUSIN, Luis Carlos (org.). Teologia para outro mundo possível. São Paulo: Ed. Paulinas.

_____ (2008). Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.) [re]leituras de Frida Kahlo. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul, RS: edunisc.

ALVES, Rubem. Towards a theology of liberation. (1969). Washington: Corpus Books.

GEBARA, Ivone. (2010). Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti.

KWOK, Pui-Lan. (2005). Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Luisville, Kentucky: John Knox Press.

MIGNOLO, Walter. (2007). La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción Decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa.

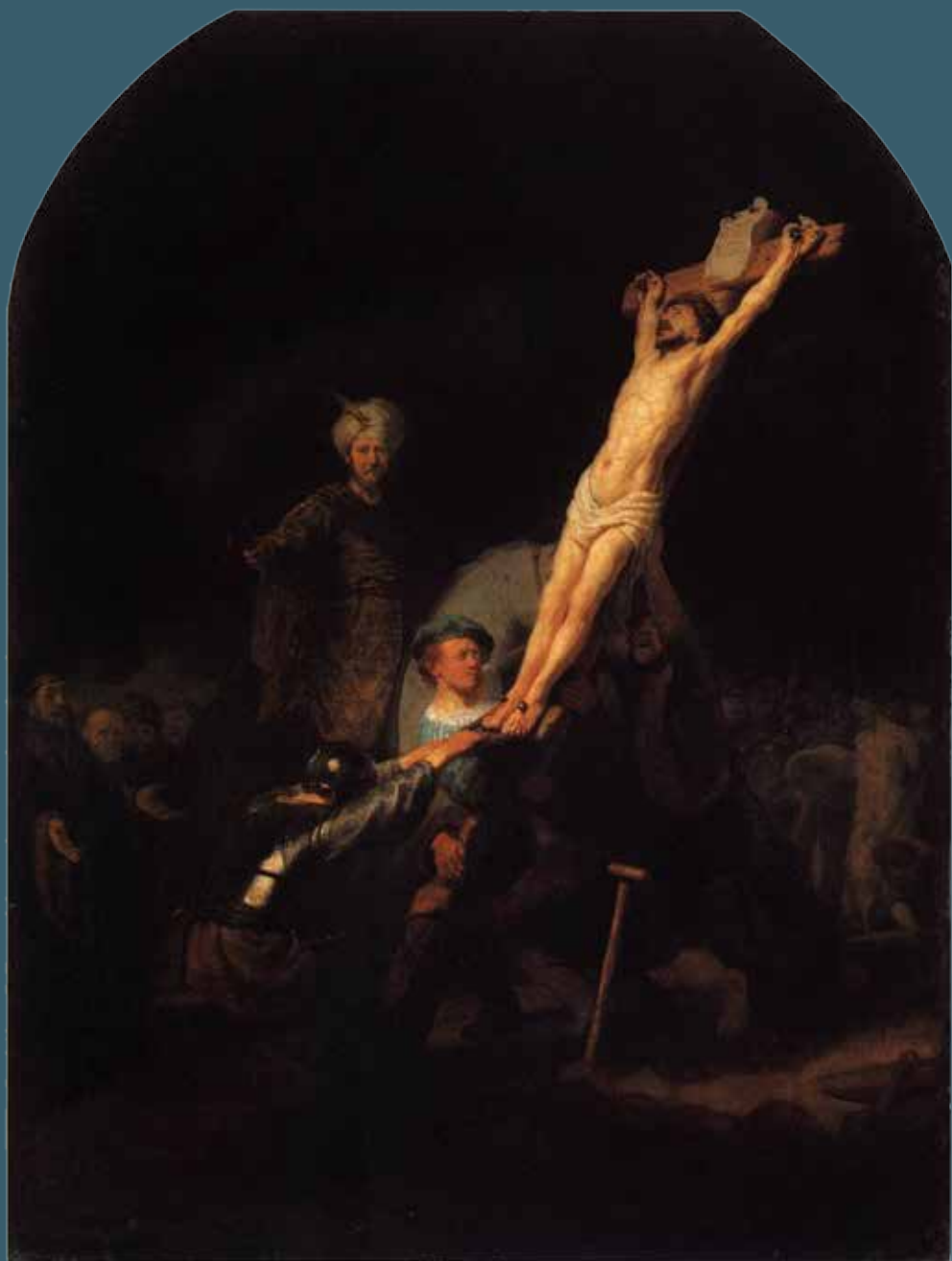
MOLTMANN, Jürgen. (2003). A vinda de Deus. Escatologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos.

_____ (2003). Teologia da Esperança. São Paulo: Editora Teológica.

- _____ (2008). Vida, esperança e Justiça. Um testamento teológico para América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo.
- PAGELS, Elaine. (1982). Los evangelios gnósticos. Barcelona: Editorial Crítica.
- RADFORD-RUETHER, Rosemary. (1993). Sexismo e Religião. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal.
- RIEGER, Joerg. (2009). Cristo e Império. De Paulo aos Tempos pós-coloniais. São Paulo: Paulus.
- ROLDAN, Daniel. (2010). La escatología pre-crítica. Un balance de *La venida de Dios*, de Jürgen Moltmann. En: El títere y el Enano; revista de teología crítica. vol.1.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. (2009). Caminhos da sabedoria. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- SUTTER REHMANN, Luzia. Escatologia. (1997). En: GOSSMANN, Elisabeth (Org.). Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Ed. Vozes,.
- TAMEZ, Elsa. (1995). Contra toda condenação: a justificação pela fé partindo dos excluídos. São Paulo: Ed. Paulos.







Rembrandt
"La Erección de la cruz" 1633
Óleo Sobre Lienzo