

CONSTRUIR LA ESPERANZA

Jaume Botey

1. EL SIGLO XX Y LAS ESPERANZAS FRUSTRADAS	3
2. EL INELUDIBLE SENTIDO DE FUTURO	8
3. LA LUCHA POR LAS UTOPIÁS: SUBVERSIÓN Y FIDELIDAD	13
4. TESTIMONIOS DE ESPERANZA: PÉGUY, BENJAMIN, WEIL, BONHOEFFER	18
5. LA ALIANZA: PROFETAS Y SALMOS	23
6. JESÚS: LA ESPERANZA EN EL REINO, HOY	28

Si el contenido de este Cuaderno es de tu interés, anima a algún amigo o amiga a inscribirse a los Cuadernos de CiJ en:

www.fespinal.com

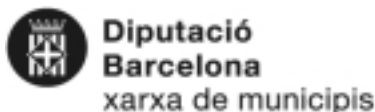
El origen de este cuaderno tiene lugar en el seminario "Esperar en un mundo sin fe", sus sesiones se propusieron en Cristianismo y Justicia durante el Adviento, tiempo especialmente propicio para hablar de la esperanza. El tema se planteó con *flashes* desde seis perspectivas diferentes. Aquí ofrecemos el redactado de lo que fueron unos apuntes más amplios.

En el primer capítulo se habla de las esperanzas y frustraciones del siglo XX, concretadas en los temas de la guerra y la iglesia católica como institución. En el segundo, de las respuestas ideológicas dadas al innato sentido de futuro del ser humano. En el tercer capítulo, se hace un breve repaso histórico de la lucha por las utopías soñando un mundo mejor. En el cuarto, se recoge una referencia biográfica de cuatro personajes-frontera que en un grave momento de crisis soñaron la esperanza para los pobres. En el quinto, se describe el sentido histórico-narrativo de la Biblia como fundamento del sentido itinerante de la esperanza. Finalmente, en el sexto, se habla de la esperanza vivida por la persona Jesús y su anuncio del Reino.

A lo largo del texto, uno se da cuenta del ansia de superación del ser humano, que alimenta la esperanza de un mundo mejor y la ilusión del regalo de Dios al ser humano: la promesa del Reino.

Jaume Botey es profesor de Historia en la Universitat Autònoma de Barcelona, colaborador de Cristianisme i Justícia.

Con la colaboración de:



INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6509 • Depósito legal: B-7490-07 • ISBN: 84-9730-191-9 • Depósito legal: B-16.391-08. Junio 2008.

La Fundació Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

1. EL SIGLO XX Y LAS ESPERANZAS FRUSTRADAS

El siglo XX ha sido el que mayores esperanzas y frustraciones ha generado: trajo la libertad y el reconocimiento de la dignidad de las antiguas colonias, la creación de unas instituciones y un nuevo orden jurídico para garantizar la paz a través del diálogo, los enormes avances en tecnología que cambiaron e hicieron pequeño el mundo, el descubrimiento de la fuente de energía más barata conocida hasta el presente, la conciencia –por lo menos la conciencia!– de que los derechos humanos deben ser extensibles a todos, la religión como posible espacio de encuentro y un largo etcétera que pudo dar en determinados momentos la impresión de que antiguas utopías eran realmente posibles.

Sin embargo también trajo injusticias agudas (a principios de este siglo, la distancia entre la quinta parte más rica y la quinta parte más pobre de la humanidad era de 10 a 1, y a finales de siglo era de 82 a 1). Las cifras de la injusticia, de hambre y muerte por hambre, de analfabetismo, del incremento de las enfermedades curables, del aumento de la deuda de los países pobres, del incremento asimismo de la corrupción y de los paraísos fiscales, etc. son de sobras conocidas.

Fijémonos sólo en dos aspectos: en el proceso de conflictos armados y en la evolución de la iglesia católica.

1.1. Conflictos armados

Ha sido el siglo más belicoso de la historia. A pesar de los esfuerzos en la construcción de unas estructuras internacionales capaces de resolver los conflictos mediante la negociación, el siglo XX ha hecho verdadera la sentencia de Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política con otros medios. Se calcula que casi 190 millones de personas han muerto de manera directa en conflictos armados. Además desde Guernika o Hiroshima, la técnica de la guerra ha cambiado substancialmente. Antes moría “el que iba a la gue-

rra”, y hoy, el objetivo principal de la acción militar es la población civil: de cada 100 muertos en guerra, 7 son soldados y 93 civiles, de los cuales 34 niños.

Además de las dos grandes guerras mundiales, desde 1945, un trágico rosario de nombres han frustrado las esperanzas de un mundo en paz: Corea, Vietnam, Camboya, Lagos, Angola, Mozambique, Israel, Palestina, Líbano, Nicaragua, Salvador, Guatemala, Colombia, Ruanda, Burundi, Sierra Leona, Argelia, Eritrea, Libia, Etiopía, Bangla Desh, India, Croacia, Bosnia, Kosovo, Armenia, Pakistán, Chechenia, Afganistán, Irán, Irak...

el retorno de lo religioso ha supuesto a menudo el retorno de la intolerancia

Aparece como un siglo de guerra continua, con la pasión de aplicar por la fuerza las nuevas “utopías” de salvación terrenal: la supremacía de la raza, la sociedad igualitaria, la abolición de la lucha de clases, la liberación nacional, la globalización del mercado, el reino democrático del sufragio universal. Millones de personas han sido sacrificadas en los altares de estos nuevos dioses profanos lanzados a la macabra empresa de matar a los que piensen o sientan diferente. Se construyen estereotipos para condenar más fácilmente a los nuevos “enemigos”: todos aquellos que no pertenecen a la propia raza, co-

lor, lengua, religión, cultura. Así se explica la crueldad que, bajo el discurso de la seguridad nacional o de la preservación de intereses vitales, puede ser ejercida por unos seres humanos contra otros que, aun sabiéndose próximos, se aprende a verlos como enemigos por causa de la diferencia en color de la piel, en la lengua o en el diferente nombre que dan al único Dios. Serbios, croatas y bosnios, hutus y tutsis, georgianos y azerbaiyanos, judíos y palestinos, ladinos y mayas, irlandeses católicos y protestantes, sudaneses cristianos e islámicos, turcos y kurdos, sunitas y chiítas, rusos y chechenos (la lista es interminable)... han sido conducidos hacia insondables abismos de odio.

Sólo doscientos años después de la proclamación ilustrada del dominio de la razón y del pronóstico kantiano de una paz cosmopolita, ha estallado el volcán de unas nuevas pasiones religiosas con toda clase de fundamentalismos retrocediendo a la situación anterior a Westfalia (1648) cuando se creyó en el fin de las guerras de religión. De hecho, el retorno de lo religioso ha supuesto a menudo el retorno de la intolerancia, del dogmatismo e integrista, del fundamentalismo y fanatismo, del rigorismo moral y disciplinar, de la discriminación de sexos, de la práctica del terrorismo en el nombre de Dios, de la lucha sin escrúpulos para alcanzar el poder, de nuevos procesos inquisitoriales contra creyentes que viven de manera diferente su fe.

Concluye el siglo con el recuerdo de Auschwitz, de los miles de muertos en campos de exterminio, de Hiroshima, de los Gulags, de las guerras globales,

de Irak, de centenares de miles de muertos y centenares de conflictos regionales. Nunca la humanidad, con todos sus avances técnicos, había sido tan despiadada y cruel.

Sin embargo es posible la esperanza. Esto nos obliga a concretar. ¿Qué mundo estamos construyendo, qué futuro dejamos a las próximas generaciones, qué herencia para los que antes de nacer contrajeron el SIDA en África, para los niños palestinos cuyo único futuro hoy es seguir tirando piedras, para los 220 millones de víctimas del trabajo infantil según la UNICEF, para los 100 millones que viven en la calle, para el millón y medio que es objeto de tráfico y venta, para las más de cien mil niñas condenadas a la prostitución? ¿Qué esperanza?

1.2. Involucionismo en la Iglesia

También la institución eclesiástica está sumida en el involucionismo, en el retorno a la situación preconiliar de conflicto entre iglesia y mundo. El Concilio significó un intento serio de diálogo entre una Iglesia progresivamente enquistada en sí misma y un mundo que progresivamente no necesita tutelas para elaborar criterios éticos y de comportamiento colectivo. Pero las esperanzas que suscitó hace algo más de cuarenta años en la conciencia de creyentes y no creyentes se han diluido.

De hecho, el diálogo iglesia-mundo había partido mucho antes, y no precisamente de la teología académica, sino de la reflexión acerca de hechos en cuya gravedad está comprometido el mismo sentido de la historia y de Dios.

Fueron muchos los creyentes que, atónitos ante lo que había sido el mayor de los crímenes jamás cometidos, el genocidio judío, formularon el interrogante tantas veces repetido: “¿Qué sentido tiene hablar de Dios después de Auschwitz?, ¿de qué Dios, de qué hombre, de qué mundo, de qué ética es posible hablar?, ¿qué reflexión es posible y que respuestas son necesarias cuando el mal no es un concepto sino la presencia histórica de la barbarie?”.

el otro gran desencuentro entre Iglesia y mundo se arrastraba desde mediados del XIX en relación con el mundo obrero

Este apocalíptico fracaso convertía a la historia en un espacio de reflexión teológica. No era ya posible hacer teología desde la abstracción. Se estaba cambiando la perspectiva, el “desde dónde” se lee y se reflexiona acerca de Dios.

El otro gran desencuentro entre iglesia y mundo se arrastraba desde mediados del XIX en relación con el mundo obrero. Con la perspectiva del tiempo, hoy debemos leerlo como una oportunidad perdida por parte de la iglesia. Supuso la mutua y larga excomunión entre marxismo y cristianismo. Desde el punto de vista teórico, la confusión de ambos entre lo real y lo filosófico, entre física y metafísica no ayudaba a deslindar el análisis de la realidad de los mu-

tuos prejuicios. Ambos prisioneros de las respectivas escolásticas, abstractas y ajenas a los procesos históricos, muy poco marxista una y muy poco bíblica la otra, con interpretaciones mecanicistas de la realidad, víctimas de sus errores, alimentados además con una larga historia de atropellos y de sangre.

Pronto tanto las jerarquías de la iglesia, como las de las organizaciones obreras, tuvieron que enfrentarse a crecientes contradicciones con sus bases. Un marxismo no dogmático y una espiritualidad vivida a partir de la encarnación hicieron posible que, en la práctica, coincidieran marxistas, anarquistas y militantes cristianos en las luchas obreras y estudiantiles: en ocasiones con la experiencia de haber vivido conjuntamente la represión y la cárcel.

después del Vaticano II
nunca más será posible
volver a la
teología anterior.
No es posible
poner puertas
al viento

El verdadero “giro copernicano” que dio el Concilio, y al que vanamente ahora se pretende dar marcha atrás, fue fruto maduro después de muchos intentos de construir una teología de abajo a arriba y a partir de la historia, en lugar de una teología deductiva a partir de conceptos. La teología se convierte en una ciencia eminentemente práctica, que

mira por igual al mundo y a Dios, fuente de política y de mística. Una teología que incorpora la situación histórica y cultural de la que forma parte, que se pregunta quién es Dios, qué sentido tiene Dios y qué significa Jesucristo en este mundo desigual y de injusticia.

Pero el proyecto de Juan Pablo II iba exactamente en la dirección contraria. Se inició un proceso de restauración doctrinal, moral e institucional. Y había que empezar por restaurar la imagen preconiliar de Dios y con ella la teología preconiliar en las relaciones iglesia-mundo. Se plantea la recristianización del mundo desde el poder y se emprende una lucha perdida de antemano contra la secularización de la sociedad.

Supone la condena de cualquier intento de diálogo con el mundo partiendo de supuestos teológicos teóricamente imbatibles pero al margen del acontecer de la humanidad. Se encierra el mensaje en una caja de verdades eternas desde las que se pretende interpretar los acontecimientos. Hace ya muchos años el mismo K.Rahner alertaba del peligro de la iglesia en convertirse en secta.

Hace unos años no podíamos sospechar este involucionismo. Creíamos que los principios del Vaticano II eran inamovibles: iglesia pueblo de Dios, colegialidad, ecumenismo, reconocimiento de la autonomía de la sociedad civil.

A pesar de esto, sabemos que la revolución que supuso el concilio fue de verdadero calado. Y de la misma forma que después de Copérnico, nunca más volvimos a ver el sol dando vueltas alrededor de la tierra, después del

Vaticano II nunca más será posible volver a la teología anterior. No es posible poner puertas al viento.

1.3. Motivos de esperanza

Hay signos para creer que “otro mundo ya es posible”. Las oscilaciones esperanza-decepción, fracaso-utopía son una constante en la iglesia y fuera de ella. Conviene rebajar entusiasmos y desalientos hacia una sabia relativización de los momentos en alza y los momentos de baja. La historia, el Reino de Dios, es un continuo de movimientos pendulares, subidas y bajadas. Ciertamente estamos en un momento de bajada. Pero el mundo de hoy está lleno de semillas de esperanza. Ni la naturaleza humana, ni la acción del espíritu han cambiado en el devenir de la historia y

el Reino de Dios sigue ahí como sal, como luz, como semilla, padece violencia, está dentro de nosotros, no es de este mundo. Como dice Ernst Bloch: “Se trata de aprender la esperanza, su labor no ceja, el efecto de la esperanza sale de sí, da amplitud en lugar de angostar, está enamorada del triunfo, no del fracaso”.

Además es tiempo propicio, porque la paradoja de la esperanza es que se hace más viva cuando todo parece más muerto, se nos hace más necesaria cuando las puertas parecen estar cerradas. Es la esperanza contra toda esperanza. Vuelve a ser actual la sentencia de Péguy: “La pequeña esperanza avanza débil entre sus dos hermanas mayores; la Fe es fácil, no se puede vivir sin creer; el Amor también es fácil, no se puede vivir sin amar; pero esperar... esperar que el mundo sea mejor, es difícil”.

2. EL INELUDIBLE SENTIDO DE FUTURO

Lo que define con mayor propiedad al ser humano es su ineludible necesidad de felicidad, amor, alegría, paz, belleza, en términos insaciables y de plenitud. Supone la apertura y la aspiración a trascenderse. Se expresa a través del arte, la religión, las grandes obras o epopeyas de la humanidad. Tiene mucho que ver con la mística porque supone un interrogante hacia lo trascendente. Está presente en poesía de San Juan de la Cruz o Rabindranath Tagore y es lo que Urs von Balthasar definía como la confianza fundamental impresa en el ser humano desde la infancia, la expresión de su estructura débil pero con sed del infinito.

Toda consideración acerca de la esperanza se sitúa en un estadio previo al de toda formulación racional o filosófica, no dependiendo de la ideología ni de la adscripción religiosa. Es un dato, una característica de la persona y sus manifestaciones son estudiadas por la antropología. Antes su consideración pertenecía casi sólo al ámbito de lo religioso, pero hoy se ha convertido en una preocupación general.

La esperanza va unida a la utopía, a propuestas todavía no realizadas pero que podrían llegar a ser. No sueños, no Arcadias felices en el país de las mara-

villas, sino a proyectos concretos elaborados desde la técnica, la política o la economía. La República de Platón, los inventos de Leonardo da Vinci o los falansterios de Fourier miraban el futuro. También la literatura está llena de figuras que personifican la superación de barreras. Desde Ulises arriesgándose ante los escollos del mar, a Don Quijote protector de débiles, el Gulliver pacifista, Don Juan superando la frontera entre el bien y el mal, el Fausto de Goethe pactando con las potencias infernales, o el príncipe Michkin, el idiota de Dostoyewsky, símbolo de la bondad ingenua.

2.1. Las dos características de la esperanza: el “caminar hacia” y el “todavía-no”

Nos preguntamos qué somos y hacia dónde vamos, con quién y porqué, por el horizonte. Y desde este horizonte encontramos el sentido del presente. La esperanza sólo es plena si el deseo que la fundamenta está “orientado hacia”. Si no hay orientación, si en cada encrucijada todo es posible, si no hay valores que fundamenten las alternativas, si todo es banal y cualquier camino es efímero, si hay libertad sin contenido, en lugar de esperanza hay vacío y perplejidad.

Se trata de un sentimiento que pretende abarcar todo pero que con nada se satisface del todo puesto que la plenitud nunca será completamente alcanzada, nunca se llega a tocar el horizonte. La esperanza se sitúa en el espacio del “todavía-no”. Cualquier realización humana será siempre precaria, pobre, susceptible de desaparecer, experimentando la fragilidad de lo alcanzado, dándose simultáneamente el deseo de tener y el miedo a perder, la fortaleza y la contingencia, la necesidad de concreción y el temor a que desaparezca, la ausencia y presencia, la esperanza y la angustia, lo dulce y lo amargo, el deseo y la nostalgia. El futuro contiene lo temido y lo esperado pero si sólo damos rienda suelta a lo temido, tenemos miedo a la esperanza.

Su carácter itinerante y la conciencia de la precariedad dan a la esperanza una peculiar aptitud para acompañar al género humano en su caminar. Se trata de un acompañamiento humilde, alimentando las expectativas para evitar

tanto sentirse derrotados como poner el horizonte en lo imposible, la desesperación y el orgullo.

2.2. Las respuestas desde la razón

El siglo XX ha dado sobrados motivos para el pesimismo. Y en literatura se han expresado angustiosamente. A principios de siglo, en Praga, el joven Kafka se convirtió en el maestro de la reflexión acerca del absurdo, pero también en “la náusea” de Sartre, en el sin-sentido de teatro de Beckett o en la insoportable levedad del ser de Kundera. Sin perspectiva, sin horizonte, la vida humana deja de tener sentido. Por el contrario, el cristiano sigue creyendo, contra toda esperanza, que el fin último de la humanidad como el del rostro desfigurado del Siervo de Yahvé no es la muerte sino la resurrección.

si hay libertad
sin contenido,
en lugar de esperanza
hay vacío
y perplejidad

Pero tampoco el extremo opuesto, ver al ser humano como un Prometeo, alcanzando con sus solas fuerzas el fuego sagrado de los dioses. Su formulación emblemática será el super-hombre de Nietzsche o esfuerzo de autotranscendencia de la voluntad y el pensamiento, “religión atea” según el fino de-

cir de José María Valverde. Pero también el romanticismo con su impulso a los nacionalismos identitarios, los diversos socialismos y sus degradaciones sangrientas, o la atribución a la ciencia de cualidades taumatúrgicas para acabar en cualquier “mundo feliz” al estilo Huxley, etc. Erich Fromm en *La revolución de la esperanza* ponía de manifiesto los inútiles esfuerzos por humanizar la tecnología si su objetivo es encontrar en ella la felicidad. Ante la imposibilidad de dar explicación cabal de los interrogantes, todas estas “esperanzas secularizadas”, se han convertido en boomerang para quienes las promovieron.

la religión
ofrece al hombre
un triunfo,
la esperanza definitiva
que de ninguna manera
la razón
puede asegurar

Pero la filosofía no puede dejar de preguntarse por el mañana. Y así ha sido a lo largo de todo el siglo. Desde la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo, desde la misma escolástica superando sus esquemas clásicos, desde el marxismo, incluso desde las ciencias naturales, se iniciaron caminos de búsqueda de una “trascendencia desde la razón”. No sabemos realmente qué cosa puede llegar a ser “esta esperanza sin trascendencia” o si, propiamente, la es-

peranza es realmente y sólo una virtud teologal (cfr. *La razón sin esperanza* de Javier Muguerza), pero la búsqueda es real. Algunos intentos fueron elaborados por creyentes indagando una apertura natural del ser. Otros por no creyentes y marcadas por el pesimismo de la historia, entre los que cabe destacar algunos de la escuela de Frankfurt, y muy especialmente Ernst Bloch.

Es preciso detenerse en este último, uno de los filósofos que más han contribuido a pensar la esperanza en positivo y desde la razón. *El principio esperanza*, su monumental obra, es como una enciclopedia de utopías. Bloch parte del marxismo como el “instrumento adecuado para soñar el futuro, una forma de entender la utopía liberada de la ensoñación quimérica y convertida en instrumento transformador” y de la conciencia utópica como “telescopio” necesario para entender el sentido de nuestra presencia en el mundo. En el libro se suceden las diferentes conformaciones de la utopía: castillos en el aire, imágenes en el espejo, sueños en el cine, en el teatro, en la danza, en el viaje, en la novela. La esperanza señala el fin, pero es también el “principio” porque el mundo no está concluso.

Para Bloch el “desiderium” o capacidad de “soñar despiertos” o “soñar hacia delante” es una de las cualidades humanas más reales y menos investigadas. Al respecto cita un poco conocido texto de Lenin: “Hay que soñar; acabo de escribir estas palabras y el pánico me invade... Si el hombre no poseyera ninguna capacidad para soñar así, no podría tampoco traspasar aquí y allí su propio horizonte y percibir en su fantasía como

unitaria y terminada la obra que empieza justamente a surgir entre sus manos...” (*Qué hacer Lenin*).

La religión ofrece al hombre un triunfo, la esperanza definitiva que de ninguna manera la razón puede asegurar. Sin embargo nuestra propia existencia está marcada por la muerte. Por eso para Bloch, el mensaje de la religión es mítico. En *Ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del Reino*, propone una transformación en la manera de entender la religión: “Sólo un ateo puede ser cristiano y sólo un cristiano puede ser ateo”, dice. Se refiere al concepto de utopía concreta: sin ateísmo no hay utopía, entendiendo por utopía lo real, concreto, tangible, histórico, pero tampoco hay utopía sin cristianismo, sin capacidad de entender lo trascendente como posibilidad real. De hecho, la historia del cristianismo occidental está llena de revoluciones salvajes de pobres, que son la manifestación auténtica de la esperanza utópica de los parias. A una de ellas, la de Thomas Münzer enfrentado a Lutero, le dedicó un extenso estudio (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*).

De Bloch parte la inspiración de la teología de la esperanza, paralelamente a algunas de las más hermosas reflexiones de lo que hay de emancipador en el cristianismo europeo de hoy, por ejemplo Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz.

2.3. Las respuestas religiosas

Las religiones han dado a la esperanza un horizonte de salvación trascendente. Con ello afirmaban implícita-

mente que la salvación no puede ser resultado de la evolución inmanente de la historia. Sobre esta conciencia se ha construido toda la cultura occidental hasta la modernidad. Pero la modernidad cuestiona este sentido trascendente de la esperanza dado por las religiones. En un mundo en el que, para la mayoría, lo religioso significa poco o nada, resulta cuanto menos difícil encontrar sentido o palabras de consuelo con las respuestas religiosas de siempre. Afortunadamente el pensamiento religioso del siglo XX hizo un considerable esfuerzo para superar su divorcio con la cultura moderna. Uno de los más notables ha sido la introducción de la categoría de la historia en el pensamiento. Ello ha dado la posibilidad de un nuevo enfoque de “las últimas etapas”, la escatología, y en consecuencia de la esperanza.

las religiones
han dado
a la esperanza
un horizonte
de salvación trascendente

Una corriente próxima al existencialismo insiste en lo individual, lo concreto, lo contingente, en que el ser humano es experiencia, intencionalidad, “ser abierto hacia”, primacía de la vida sobre lo estático, de lo histórico sobre lo sistemático. Gabriel Marcel, para quien la esperanza fue el tema número uno, afirma: “Vamos continuamente hacia un

horizonte que nos atrae...nuestra existencia se sostiene gracias a la participación por medio de la fe, la esperanza y el amor de cierto absoluto aunque sea muy fuerte la tentación de rechazarlo” y Jaspers habla del ser de lo “envolvente”, de “lo abarcador”, que es lo que se anuncia, pero nunca deviene objeto...

Desde otra perspectiva se inició el diálogo entre tomismo y la cultura moderna con Maréchal, Blondel y con Javier Zubiri entre nosotros. Blondel sostiene que “la acción” humana implica una disposición innata hacia la apertura ontológica y que “nuestro deseo de lo sobrenatural es natural y siempre actual”. De hecho Blondel, propone en filosofía lo que en teología supondría la superación de la dicotomía naturaleza-gracia: por el simple hecho de ser creado el hombre debe encontrar satisfacción de su deseo de absoluto en Dios. El P. de Lubac en *Le Mystère du Surnaturel* hablaba de la continuidad entre el orden natural y el sobrenatural, pero el magisterio de la iglesia en la *Humani Generis* rechazó esta posibilidad de alcanzar lo trascendente con sólo las aspiraciones naturales del ser humano.

La obra de K.Rahner supuso el intento de superar aquellas prevenciones. Para K.Rahner no hay continuidad entre el orden natural y el sobrenatural. En nosotros hay una “huella” de Dios, constatable desde la filosofía (método trascendental), que nos empuja hacia lo trascendente. A esta huella la llama “existencial sobrenatural”, pero al final de la dinámica ascensional nos espera un auténtico regalo, la auto-comunicación de Dios hacia nosotros. Espera y

regalo, puesto que aunque el ser humano se hubiera ido perfeccionando en el plano natural, nunca hubiera podido llegar a la posesión de Dios. Y es esta nuestra verdadera esperanza cristiana.

Espera y regalo que a través del ser humano se hace extensible a toda la creación. En Rom. 8.19 San Pablo afirma “las criaturas esperan con impaciencia la revelación de los hijos de los hombres”, es decir, la humanidad, responsable de la maduración escatológica del cosmos. El ser humano representa la aspiración de la creación a ser salvada y en su mano está hacer positiva o negativa la obra de Dios. Todo lo creado posee una gravitación escatológica, como si estuviera “preñado de esperanza”, como escribió González Ruiz. Al ser humano le corresponde la función mayéutica sobre la creación para que ésta camine hacia el “punto omega”. Se trata de una espera cósmica y una radicalización ontológica de la creación. Desde la paleontología era lo que nos decía Teilhard de Chardin en el *Himno del Universo*.

A pesar de las sanciones de que Teilhard, de Lubac, Rahner y tantos otros fueron objeto, ellos fueron en realidad quienes abrieron la teología hacia la comprensión de la estructura histórica de la salvación, hacia la esperanza como algo constitutivo de la vida del ser humano, hacia una lectura nueva, de la relación entre Dios y el pueblo, narrada en la Biblia.

En definitiva, hacia el gran acontecimiento para la espiritualidad y el diálogo con el mundo que fue el Concilio Vaticano II.

3. LA LUCHA POR LAS UTOPIÁS. SUBVERSIÓN Y FIDELIDAD

De entrada hay que distinguir aquella esperanza orientada a conseguir en este mundo un mundo mejor, de la esperanza escatológica, gratuita, resultado de una promesa. La primera es resultado del esfuerzo humano y podrá valorarse según criterios éticos y por los resultados. El cristiano no es ajeno a este compromiso. En la parábola de los talentos y en la del juicio final de Mateo 25 Jesús alude a esto. La segunda hace referencia a un hecho trascendente, el Reino. A ella se refiere, por ejemplo, San Ignacio de Antioquia en aquella memorable carta a los cristianos de Roma pidiéndoles que no intercedan por él, que desea morir en los dientes de las fieras porque está esperando con anhelo el encuentro del Señor. De esta hablaremos más adelante, aquí lo haremos de los que soñaron una utopía histórica, nunca del todo alcanzada.

3.1. Subversión y herejía

Un posible hilo conductor para comprender la historia es leerla a partir de estos buscadores de nuevas tierras prometidas, que empeñaron su vida en el servicio de un mundo mejor. Los hay en todas las formaciones sociales. Viven su compromiso como la exigencia y entrega a una causa que sienten como absoluta. Para ellos el camino hacia esta tierra prometida supone un duro “paso por el desierto” porque casi to-

dos fueron considerados subversivos, quebrantadores del orden, disidentes, herejes. Fustigan tanto a las autoridades, en tanto que responsables del mal como al pueblo por sus infidelidades, y son rechazados por ambos. Así fueron condenados los profetas de Israel y acostumbran a ser condenados los profetas de hoy. Sin embargo, aunque no hay una tierra prometida definitiva, son creadores de esperanza. Censurando el presente anuncian un futuro mejor y en esta confrontación ponen de manifiesto

la dialéctica entre sistema-antisistema, institución-protesta, poder-fe, político-profeta.

La mayoría tuvo que escoger entre obediencia a la norma u obediencia a la conciencia. Obedecer a la conciencia exige convencimiento y una total libertad y pobreza porque quien lo hace sabe que deberá asumir graves consecuencias sociológicas y psicológicas, soledad, aislamiento, descrédito, vivir en el ostracismo, quizá ponga en riesgo su propia vida. Antígona sabe que enterrando a su hermano desata la ira de Creonte, y debe escoger entre la piedad y el orden. Sócrates es acusado de desacato a los dioses. Los dos serán condenados. En ocasiones, más que el hecho en sí, lo que se condena es el quebrantamiento del orden por su valor simbólico. En la República de Platón el innovador será reprobado y quien rompa o añada una cuerda a la lira será desterrado. Así también en Jesús. Los fariseos dan valor simbólico a la ruptura de las nimias prescripciones rituales. Pero proclamando que “el hombre no se ha hecho para el sábado sino el sábado para el hombre”, Jesús asume las consecuencias de su enfrentamiento con el poder.

La mayoría de las veces el disidente no alcanza a ver el resultado de su sacrificio. Si Espartaco y los miles de esclavos que fueron crucificados con él 70 años antes de Jesucristo no hubieran existido quizá estaríamos todavía en la esclavitud... sin las revoluciones de los pobres en la Edad Media, sin los libertadores de las colonias, sin tanto sufrimiento obrero, sin la resistencia en Irak... Además con suerte la historia re-

cuerda sólo el nombre de los líderes, las mayorías sacrificadas permanecerán en el anonimato.

¿Quién tiene autoridad para condenar? ¿quién crea desorden y quién crea esperanza, el desobediente o el que manda obedecer un orden injusto? ¿En qué objetividad se fundamentan los criterios que condenan a uno y absuelven a otro? Porque muchos de los condenados fueron rehabilitados y otros a punto de ser condenados fueron encumbrados a la cima de los altares. En el palo al que fue atada Juana de Arco (1431) para ser quemada se describían las causas de su condena: “Jehanne que se hacía llamar virgen: mentirosa, pernicioso, engañadora del pueblo, hechicera, supersticiosa, blasfema de Dios, presuntuosa, descreída de la fe de Jesucristo, jactanciosa, idólatra, cruel, disoluta, invocadora de los demonios, apóstata, cismática y hereje”. Pocos años después es rehabilitada y posteriormente canonizada y nombrada patrona de Francia. San Francisco de Asís estuvo a punto de ser condenado. San Juan de la Cruz fue encarcelado a pan y agua durante siete meses por sus mismos hermanos de congregación. San José de Calasanz, condenado por la inquisición, muere con su orden de los escolapios prohibida por la Santa Sede. La lista de condenas que hoy nos avergüenzan sería inacabable, sobre todo en las organizaciones que dicen representar valores de la iglesia.

¿Debemos con esto decir que la herejía es un concepto subjetivo elaborado por parte de quien tiene el poder, es decir, que el poder actúa arbitrariamente? No necesariamente, pero hay que

destacar la incomodidad que para el poder representa la mayor parte de los movimientos rebeldes. Porque con el tiempo, las instituciones tienden a la esclerosis y a convertir la esclerosis en ley. Las cúpulas acostumbran a secuestrar para sí el poder que deberían tener siempre las bases. En ocasiones, se plantea como la necesidad de adaptar el mensaje profético original a las circunstancias, pero en otras funciona sólo la lucha por el poder. Entonces el poder no declara herejes a los que lo son sino a los que puede o quiere, en parte porque en muchas ocasiones los herejes son las mismas autoridades que están condenando. A diferentes escalas se reproduce el conflicto entre Stalin y Trotsky. Quienes hoy en algunas organizaciones de izquierda proclaman el retorno a los principios fundacionales del socialismo son acusados por las direcciones como perturbadores del orden en la organización. Y el poder condena o amenaza con la condena no sólo a los declarados disidentes sino a todos aquellos que presumiblemente pueden poner en cuestión los intereses del grupo en el poder.

3.2. Herejías medievales: retorno a la tradición fundacional, prioridad del pobre

Una de las características que la historiografía atribuye a las herejías medievales (Chénu, Le Goff, G.Duby, Duvignaud, Valdeón) es su reiterada propuesta de retorno a la tradición fundacional, y en especial a la pobreza evangélica. Por ejemplo, el movimiento de mendicantes de la Edad Media co-

mo fenómeno de extraordinaria vitalidad y ubicuidad en toda Europa, siempre decapitado y siempre renaciente bajo múltiples formas. Todos ellos tienen en común su enfrentamiento a una jerarquía vinculada al poder y defensora de la fe por las armas y fueron mayoritariamente condenados como herejes. Sin embargo hoy debemos agradecerles que escogieran la pobreza y que en un largo período del XII al XIV se enfrentaran incluso a los grandes pontificados como los de Gregorio VII, Inocencio III o Bonifacio VIII e intentaran crear, como Jesús en su momento, espacios de resistencia frente una Jerarquía que actuaba en contra de los principios del evangelio.

hay que destacar
la incomodidad que
para el poder
representa
la mayor parte
de los movimientos rebeldes

Entonces y ahora reivindicar el pasado puede ser lo más revolucionario. Iglesia y colectivos sociales de izquierda saben que ante “el pobre” se juegan su ser o no ser. Pero frente al poder, tanto religioso como civil, los pobres son peligrosos, son incontrolables. No responden a las características que pueda asumir una institución que, aun teniéndolos en cuenta, quiere tener presentes criterios de oportunidad y prudencia, pactos, negociaciones. Pero ni los pro-

fetas ni el evangelio aceptaron estas sutiles distinciones. No es tanto un problema doctrinal como ético, no de ortodoxia sino de ortopraxis.

Siempre las expresiones sociales que parten de la fe tienden a ser radicales, no se guían por la oportunidad o moderación porque no se mueven por los criterios de la ética sino por la escatología.

reivindicar el pasado
puede ser
lo más revolucionario

3.3. Utopías renacentistas y autonomía de la conciencia individual

Al Renacimiento se le atribuyen los orígenes de la modernidad, el advenimiento de una nueva racionalidad económica –la mercantil– y de una nueva racionalidad política –laica, el Estado–. Se le adjudica la ruptura con el teocentrismo, el inicio de una larga secuencia de revoluciones científicas y técnicas y una transformación radical de principios éticos. En este contexto surge un género literario situado entre la imaginación y propuestas de cambio, entre la crítica al príncipe y el ofrecimiento de alternativas. Las más conocidas *La Utopía* de Tomas Moro, *La Ciudad del Sol* de Tomasso Campanella o *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon. Los autores fueron condenados, Moro fue

ejecutado, Campanella pasó veintisiete años en prisión. Las diferencias entre ellas, una defensora de la libertad y otras del orden, se reproducen una y otra vez en todos los intentos de un orden diferente en el mundo.

Todavía en la Europa de los siglos XVI y XVII sigue siendo la Biblia, en su interpretación más social e igualitaria el principal “manual revolucionario” que inspiró tanto la libre conciencia individual frente al poder de la institución (protestantismo) como los movimientos más radicales y utópicos. Huss, Savonarola, Lutero, Calvino y tantos otros siguen teniendo a Dios como referencia en sus propuestas de reforma de la Iglesia y la sociedad.

Será, la Biblia la que inspirará a Thomas Münzer, partiendo de la misma teología luterana, a encabezar una revolución de campesinos y mineros contra Lutero por haber entregado el poder religioso a los príncipes. Puede considerarse la primera revolución social de la Europa moderna. Münzer fue ejecutado por orden de Lutero. De manera parecida ocurrió con el movimiento de los “niveladores” durante la revolución inglesa a mediados del XVII. Winstanley encabezó un movimiento agrario de revolución social contra la propiedad de la tierra bajo el lema que Jesucristo habría sido el primer “nivelador”.

En la misma línea hay que tener presente los movimientos surgidos en Latinoamérica a partir de la conquista. De entre muchas la figura más importante por su constancia en la defensa de la cultura india será la de Bartolomé de las Casas.

3.4. Hacia el mundo moderno y utopías sociales

La autonomía de la razón, la nueva ciencia, el secularismo y la laicidad, la conciencia y la proclamación de unos Derechos Humanos inalienables, la democracia, la libertad individual y colectiva, han sido conquistas sociales detrás de las cuales hay sufrimiento, condenas y víctimas. En muchas la violencia y abusos empañaron el ideal de los promotores. A menudo los principios quedan esclerotizados y después se condena a otros en nombre de aquellos principios. Por ejemplo, 70 años después de la Revolución Francesa en nombre de la Libertad, Igualdad y Fraternidad se aplasta a sangre y fuego la Comuna de París que se guiaba por los mismos principios.

Así ha ocurrido durante este trágico siglo XX con tantas utopías sociales y doctrinas globales de salvación. Marxismo y anarquismo son utopías con propuestas concretas de justicia, igualdad y cooperación, con voluntad de “soñar hacia delante”, son ciencia en el análisis social y son ideología, fe de transformación social. Demasiado rápidamente se contaminaron de ambición, voluntad de poder y corrupción, propiciaron la represión y crearon los gulags de muerte. Aprender la lección para no repetirla supone recordar los errores pero también los aciertos y no desechar la propuesta por el hecho que algunos la hayan desacreditado. También los cristianos tenemos una larga y desgraciada experiencia de lo que supone la arteriosclerosis en las instituciones religiosas y no por eso hemos dejado de creer.

3.5. Utopías que nacen

A pesar de la aparente atonía en el mundo actual, sigue viva la veta utópica escondida de la historia de la que surgen continuamente nuevos movimientos, colectivos que responden a los nuevos problemas de manera alternativa y en todas sus variantes, superando antiguas divisiones ideológicas o confesionales: pacifismo, antiglobalización, solidaridad internacional, feminismo, ecologismo, indigenismo, acogida al inmigrante, contra la droga, movimiento okupa, comunidades de base, colectivos de diálogo interreligioso etc, que proclaman con sus vidas que otro mundo no sólo es posible sino que existe. Ellos son en parte nuestros profetas de hoy.

No hay nada tan reaccionario como creer que “no hay nada a hacer”. La realidad no se agota en aquello que vemos, actúa más allá de los sueños que soñamos despiertos, son los sueños que penetran la vida aunque no los veamos. Lo querido utópicamente dirige a todos los movimientos de la libertad. Por otra parte lo nuevo no es nunca del todo nuevo. Siempre hubo alguien que lo había intentado antes en la misma dirección.

Finalmente, sabemos que siempre permaneceremos en el exilio porque la realidad conquistada nunca se conformará a nuestros deseos. Estemos donde estemos, estaremos siempre en el desierto, en Egipto. Siempre habrá un lugar mejor que el presente, una tierra prometida mejor para la que trabajar y esperar con esperanza activa.

4. TESTIMONIOS DE ESPERANZA: PÉGUY, BENJAMIN, WEIL, BONHOEFFER

A menudo, para entender el significado de algunas formulaciones sobre el sentido de la vida, el mejor camino es la biografía. Ninguna teoría, filosofía o análisis tiene la fuerza de una vida. El “relato vivo” directo que expresa la fuerza de los sentimientos éticos primordiales y que supusieron esfuerzo o rebelión ante un adversario potente, son el inicio de la resistencia y dan fuerza a la esperanza. Los valores y actitudes que los sustentan trascienden lo inmediato, las circunstancias, las edades o las ideologías. También los cuatro evangelios no son más que un relato.

Intentaremos acercarnos a la vida y pensamiento de cuatro figuras de una extraordinaria significación ideológica, ética y biográfica. Se trata de personalidades ya muy conocidas, Charles Péguy, Walter Benjamin, Simone Weil y Dietrich Bonhoeffer. Podía haber escogido otras muchas, Rosa Luxemburgo, Teresa de Lisieux, Gandhi, Unamuno, Ana Frank, Bernanos, Camus, Merton, Samuel Ruiz, Xirinacs... o Sandino, Martí, Mariátegui, Lumumba,

Dubcek... Todos tenemos nuestro santoral particular y los escogidos ocupan un lugar preferente en el mío.

Los cuatro murieron muy jóvenes: Péguy en 1914 a los 41 años, en los primeros días de la 1ª guerra mundial Benjamin en 1940 a los 48, Weil en 1943 a los 34 y Bonhoeffer en 1945 a los 39. Los tres, vivieron y fueron víctimas de la oscura noche del nazismo. En el intento de un diálogo con un mundo difícil de entender y desde diferentes

“fronteras” confesionales, los cuatro se formulan preguntas fundamentales para la espiritualidad del siglo xx.

4.1. Charles Péguy. La “pequeña” esperanza

Péguy y su itinerario vital ejemplifican las contradicciones del paso del s. XX hacia el mundo moderno, de la Europa y la Francia rurales impregnadas de los valores sagrados del amor al hogar, del sentido del deber, rigor, dignidad de la pobreza, trabajo y paciencia, amor a la tierra. Estos valores serán patrimonializados por una nueva derecha política y social que pone el valor tribu y raza en primer lugar y que a partir de 1894 se manifestará en el caso Dreyfus y posteriormente en la Action Française de Maurras, Gobineau o Sorel. Pero también una Francia abierta a la modernidad, definitivamente decantada hacia la supremacía de la libertad individual y el laicismo, representada en el socialismo de Jean Jaurés, al que Péguy se acerca en un primer momento.

El itinerario de Péguy se mantiene siempre a la vez cercano y crítico delante de cualquier institución política o religiosa. Su acercamiento al socialismo se verá definitivamente truncado por problemas éticos. Extraño entre los suyos, se revuelve contra el socialismo acomodado de los dirigentes. Se siente libertario ante el socialismo burgués y parlamentario. De manera parecida con la Iglesia. En 1907 confiesa a Maritain que ha recobrado la fe católica. Diez años antes, en 1897 había escrito una primera versión de Juana de Arco en la que ésta representa la ingenuidad y sim-

pleza del campo, es la muchacha dócil. Pero en 1910 escribe una segunda versión *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, en la que Juana es la figura no-resignada ni ante el poder político ni el de la Iglesia. Maritain y otros muchos reaccionan duramente y en contra, pero Péguy no podía estar de acuerdo con la visión triunfalista de la fe ni del Vaticano de Pío X.

Esta misma es la fe y la esperanza de *Le mystère des Saints Innocents* y de *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, el gran cántico a la segunda virtud, la “pequeña” esperanza frente a la Fe y a la Caridad. La “pequeña” esperanza no es fácil, no es “pegajosa” ni una nostalgia del pasado. Péguy ha explorado las contradicciones fundamentales de la persona, le invade el sentimiento de fracaso, se siente solo. Confiesa que escribió “El pórtico de la esperanza” para salvarse de la desesperación. Conoce la debilidad en sí mismo...

El “Pórtico” termina con una alabanza a la noche. Pero en Péguy hay dos imágenes de la noche. Una, que representa la angustia, desconcierto, vacío, el Jardín de los Olivos y el Gólgota, la desesperación. El pasado y sobre todo el futuro del ser humano pueden ser vividos como noche. La otra es la noche del reposo, de la bondad de Dios, la que conduce a los orígenes de los tiempos en el gran silencio antes de la creación. En Péguy estas dos noches conviven cotidianamente. La paradoja es que la esperanza nace precisamente en medio de la noche de la desesperación. Sus grandes figuras literarias, la figura de Eva, la señora Gervasia, pero sobre todo Juana de Arco, representan esta paradoja.

El 1 de agosto de 1914 Péguy es movilizado. El 3 inicia la 1ª Guerra Mundial. El día 15 asiste, como soldado, por primera y última vez a misa. El 5 de septiembre muere en Lorena de una bala perdida en la cabeza.

4.2. Walter Benjamin. El sufrimiento de las víctimas y el progreso visto desde un ángel

Benjamin era ya un filósofo reconocido, especialmente por sus trabajos acerca del arte y del romanticismo alemán, pero hoy es conocido sobre todo por su última obra, unos apuntes, *Tesis sobre el concepto de historia*, que llevaba consigo cuando la policía franquista le detuvo en su intento de pasar los pirineos huyendo de la persecución nazi. Las autoridades españolas le habían negado el visado. Al regresar a Portbou se quitó la vida. Adorno y Horkheimer le habían insistido que se refugiara en Jerusalén. Su amigo Gershom Sholem, que reside en Jerusalén le insiste igualmente. También Bertold Brecht desde Dinamarca. No acepta ninguna sugerencia.

Ya en su crítica literaria al barroco y en sus comentarios a la poesía de Brecht, Benjamin contrapone la “historia del sufrimiento”, a la idea del “progreso indefinido”. Pretender un progreso que olvide el sufrimiento es perder la propia identidad de clase oprimida y convertirse en juguete de la clase dominante. De ahí la necesidad de desenterrar las voces de las víctimas cuyo espectro pone en crisis y “deconstruye” la versión triunfalista del tiempo y de la historia.

Benjamin, judío y marxista por influencia de Brecht, rechaza la concepción unilineal y triunfal –razón, progreso, futuro– que la modernidad, incluida la filosofía marxista, tienen del tiempo y del desarrollo como si el paraíso de la felicidad utópica no fuera más que la prolongación del presente y anuncia proféticamente que este progreso material es deshumanizador y conduce irremediabilmente a la destrucción y a la muerte. El cuadro del *Angelus Novus* de Klee le inspira la horrible imagen de una humanidad con progreso técnico desvinculado del progreso moral: el ángel ha visto más que nosotros. Donde nosotros vemos desarrollo, para el ángel es el final y la ruina.

Se acerca a la concepción judía del tiempo que entiende que éste puede ser interrumpido bruscamente en cualquier momento. Y en esto coincide con Bloch. La salvación no vendrá del crecimiento del *continuum* histórico sino del cumplimiento de la promesa de Dios al pueblo. Un hecho de estas características solo puede producirse por una intervención mesiánica o por una revolución de las clases oprimidas. En este sentido Derrida, también judío, afirmaba que “la deconstrucción es la justicia” cuando revisión del pasado y mesianismo, presencia de las víctimas y escatología, negación del presente y esperanza, se dan la mano.

Por eso en el concepto mesianismo-salvación, propio de la teología judeocristiana, encuentra la clave para una interpretación de la historia contraria a la concepción hegeliana del triunfo final. Paradójicamente, el Benjamin agnóstico y que profesa el materialismo dialéctico

encuentra en conceptos como *fracaso-culpa-redención* y en el concepto bíblico de mesianismo como interrupción y como posibilidad de salvación, la posibilidad de superar el sin-sentido de la historia, el fracaso del progreso y la necesidad primacia de los derrotados para poder construir otra historia.

Benjamin y Bloch han encontrado en la estructura teológica de encarnación del cristianismo como religión el fundamento de su esperanza. Porque no se trata de una ideología sino de una historia, no es una filosofía sino una praxis “dirigida hacia”.

4.3. Simone Weil. Encarnación con el sufrimiento “a la espera de Dios”

Nace en París en 1909 en el seno de una familia acomodada, judía pero agnóstica. Intelectual de sorprendente lucidez, crítica social, conocedora de los clásicos griegos, filósofa y mística. El enigma de su radical y corta vida está en su aguda conciencia y voluntaria solidaridad con los oprimidos. Luchó contra dos fuerzas del mal: la opresión obrera y la locura fascista. El rigor consigo mismo y su inenarrable experiencia mística lo lleva a encarnarse con la clase obrera. En 1931, es profesora de filosofía en el liceo femenino de Le Puy. Del sueldo que recibe vive sólo con la parte equivalente al sueldo de un peón, el resto lo reparte. Asiste a manifestaciones de parados. Las autoridades educativas, como sanción, la trasladan a Auxerre y después a Ruan. Sigue participando en manifestaciones y organizaciones obreras.

Tres años después, deja la docencia para incorporarse a la clase obrera. Primero, en la fábrica Alsthom de París en la cadena de montaje, después a la Renault de Billancourt y después a la Renault de París. Desde entonces escribe *Cahiers*, núcleo de sus numerosos ensayos.

Con el estallido de la guerra civil en España decide venir a combatir contra el fascismo. Se incorpora a las Brigadas Internacionales en la columna Durruti, al frente de Aragón. Debe dejarlo debido a un accidente fortuito.

En un viaje posterior a Italia, en Asís se siente impulsada arrodillarse y a rezar. Pasa la semana santa de 1939 en Solesmes fuertemente impresionada por la Pasión de Cristo. Comienza un camino personal y de difícil seguimiento de Jesucristo que le lleva a interesarse por San Juan de la Cruz, por los Upanisads, por el Bhagavad Gita. Considera que todas las religiones son sólo iniciaciones al espíritu divino y universal. Con el comienzo de la II guerra mundial profundiza su búsqueda espiritual, su radicalidad desconcertante y su componente místico.

Ante su delicado estado de salud y huyendo sobre todo de la persecución nazi, su familia se trastada a Nueva York, pero inmediatamente ella siente que debe regresar para incorporarse a la resistencia. Pronto le diagnostican tuberculosis. Por solidaridad con los que pasan hambre por la guerra se niega a alimentarse.

Debido a la consideración de la grandeza del acto de creer y a la pobreza espiritual que siente de sí misma, “por coherencia” y “a la espera de Dios”

se niega a recibir el bautismo. Muere el 24 de agosto de 1943.

Su profunda reflexión filosófica y religiosa parte de su experiencia mística. Sus consideraciones acerca de la presencia de la gracia de Dios en el mundo se fundamentan en la identificación con los vencidos.

4.4. Dietrich Bonhoeffer. Vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios

En 1945, Bonhoeffer, pastor luterano, poco antes de ser ahorcado en Flossenburg por haber participado en un complot contra Hitler, se pregunta desde la fe ante este mundo moderno difícil de entender ¿y si tuviéramos que existir en este mundo *como si Dios no existiera*? ¿y si realmente Dios tuviera algo que decir a este mundo que definitivamente ya no cree en él? Se hace estas preguntas en sus cartas desde la prisión, publicadas bajo el título *Resistencia y sumisión*, su obra más divulgada. Se trata de un documento impresionante escrito entre bombardeos y sirenas, sobre la actuación del cristiano en un mundo definitivamente irreligioso.

La actitud inicial de Bonhoeffer respecto de la fe es diametralmente opuesta a la de Bloch y Benjamin. Bonhoeffer parte de su ser creyente, pero como un creyente que debe vivir su fe y manifestarse de forma *irreligiosa* ante el mundo. “Dios nos obliga a vivir en un mundo sin la hipótesis de trabajo Dios”. Se trata de vivir en el mundo sin Dios y sin los sucedáneos de Dios que para cu-

brir esta ausencia podría conseguir desde una cierta seudoreligiosidad. “Ser cristiano no significa una determinada manera de ser hombre sino que significa, simplemente, ser hombre”. En consecuencia, la iglesia no tiene como misión crear espacios o instituciones propias y diferenciadas. La de Bonhoeffer es una llamada al seguimiento radical de Jesús fuera ya del contexto cultural de la religión.

¿En qué consiste para Bonhoeffer este “seguimiento”? En el reconocimiento de la opresión, en la conciencia del sufrimiento humano y en situar la esperanza del cristiano en la superación de estas esclavitudes y sufrimientos. El cristiano, a diferencia del que no lo es “ha sumido su deber de participar en los sufrimientos de los hombres”. Además de la oración, la función del cristiano es “la construcción de la justicia en un mundo en el que Dios ya no está presente”. La redención, concepto central en su pensamiento, no es sólo un concepto escatológico sino, y sobre todo, la realización intrahistórica de la justicia y la verdad. No hay islas o espacios reservados en el mundo para un trabajo realizado desde la fe. El cristiano actúa, como cualquier otra persona, en la sociedad, en la universidad, en el partido, en el sindicato. Y será o no será trabajo cristiano en la medida que sea un trabajo que impulse la justicia y la dignidad, no en la medida que sea un trabajo de un bautizado o de una institución religiosa. No es la ideología la que determina los valores utópicos de la experiencia, sino los valores profundos que la sustentan.

5. LA ALIANZA. PROFETAS Y SALMOS

En la *Teología de la Esperanza*, Moltmann se refiere a la tesis de V.Maag acerca de las diferencias entre la religión de los pueblos nómadas y la de los pueblos sedentarios. He aquí un fragmento del texto de Maag que sirve base al concepto itinerante de la esperanza de Moltmann tanto en su realización de utopías humanas como de esperanza escatológica: “La religión de los nómadas es la religión de la promesa. El nómada no vive inserto en el ciclo de la siembra y la cosecha, sino en el mundo de la migración. Este Dios de los nómadas se diferencia de los dioses de los pueblos agrarios. Los dioses de estos pueblos son dioses vinculados a un lugar. El Dios transmigrador de los nómadas, en cambio no está en ningún territorio ni a ningún lugar, peregrina con los nómadas, está siempre en camino”.

5.1. La religión de los pueblos nómadas

De ello, se derivan maneras diferentes de entender la existencia: la categoría fundamental del nómada es el tiempo que señala hacia el horizonte. La del sedentario es el espacio, la fijación en el lugar, la propiedad de la tierra y la delimitación de los lugares sagrados, del templo; tienen una mayor estructuración social de las jerarquías, y en consecuencia existe el riesgo de que en la religión, tomen más importancia la riqueza, los ritos y las formas, que el contenido. La religión del nómada en cambio, en su provisionalidad y diáspora permanente, es una religión de esperan-

za. El pueblo encuentra a su Dios en el camino, en el desierto, en la montaña, atravesando el río, en la comida gratuita. No hay tierra fija ni propiedades, es una religión de pobres. La identidad del nómada está en el recuerdo permanente, en la historia vivida y contada en clan, en familia, repetida y celebrada, hecha carne propia y promesa.

El recuerdo es, por consiguiente, un hecho ontológico en el que Dios se hace presente anunciando el futuro. Su razón de ser, lo que da sentido a su peregrinación, su meta y su esperanza, no está en los bienes presentes sino en su confianza, en la promesa, y en el futuro...

Lo original del pueblo judío, según Maag, fue que, en el momento de su configuración como pueblo, en el éxodo, cuando descubre a Dios, es un pueblo nómada, y descubre a Dios como Dios-de-camino, es decir, de esperanza. Después se sedenterizará, pero Yahvé será para siempre un Dios de peregrinos. Según la concepción judía de la historia, el pasado es una promesa de futuro, la interpretación del pasado se convierte en profecía que mira hacia atrás. Y el pasado, la historia, señala el camino de la esperanza. Así, los principales acontecimientos del AT.: patriarcas, desierto, tierra prometida, reino de David, Mesías, etc. remiten a un futuro anunciado pero todavía irreal. El presente, como el de todo emigrante, está amenazado, es precario, pobre, pero la fe en la promesa que Dios hizo en el pasado le da el sentido de su posible salvación. Por eso cuando se compara esta visión con las de otros pueblos y religiones se destaca como “historia que cree en la promesa”. En las mitologías griegas y romanas, el pasado es actualizado como origen perpetuo. Según la concepción judía el pasado es una promesa de futuro, una profecía que mira hacia atrás. Tal es la antropología que subyace en su esperanza mesiánica y en su tensión escatológica.

La historia de la humanidad puede entenderse pues como la “revelación” en la que Dios se va explicando a sí mismo. Y lo hace en la perspectiva de una promesa, de un final. Todo lo que vemos se nos presenta como promesa de algo nuevo. Los hechos son estaciones en el camino y los acontecimientos proporcionan un vislumbre de futuro pero tie-

nen siempre un carácter provisional. La teología debería ayudar a leer la vida como vida e historia de Dios. Benjamin afirma que es la clave interpretativa de los acontecimientos humanos.

5.2. Dios encarnado en la historia del pueblo.

En definitiva, el cristianismo tiene más de estructura narrativa que de estructura racional-deductiva. A medida que vayamos superando la metafísica griega a través de la cual hemos recibido el mensaje de Dios iremos acercándonos al Dios personal de la biblia, al Dios de la esperanza próxima y futura. La metafísica bíblica no distingue entre materia y espíritu, cuerpo y alma, historia humana e historia de salvación. Tiene implícita una concepción más integrada y global de la persona humana y de la historia. Con frecuencia estas antinomias han servido para dar cobertura a espiritualismos desencarnados o autoritarismos. El grito “Tú eres la esperanza de Israel” (Jr 14,8; 17,13), empaqueta la vida del pueblo llenándola de una confianza que impregna los salmos “tú eres mi esperanza” (Sal 71,5), “como un niño en los brazos de su madre...” (Sal 131).

La fuerza motora de esta historia es la Promesa. Dios va abriendo nuevos horizontes, se va explicando a sí mismo, anuncia quién es y revela su nombre. Su relación con el pueblo se formalizará mediante una especie de pacto: “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo”. Para el pueblo el pacto incluye dos obligaciones fundamentales: no adorar a otro Dios y amar al prójimo.

“Amarás al prójimo”, es decir, te esforzarás en hacer un mundo mejor, en crear el Reino aquí en la tierra. Y “Amarás a Dios”, es decir, confiarás en Él y Él te dará el Reino definitivo como regalo. Sin embargo la historia de Israel y toda historia humana es la historia de las infidelidades de los hombres y del mantenimiento de la promesa por parte de Dios, la materialización de la tensión entre la pobre y pecadora realidad presente y el futuro de justicia anunciado por la promesa. La idolatría y el dinero, el “doble pecado de Israel” (Jer 2, 2-19), permanentemente denunciados por los profetas, son falsas esperanzas, espejismos que impiden la visión de futuro.

Hasta mucho más adelante, en la época helenística en el s. V a.JC., no hubo en el pueblo de Israel conciencia de vida futura individual ni de esperanza en el más allá de salvación personal. Por eso en Job el interrogante acerca del sufrimiento y de la desgracia del justo quedan sin respuesta. La progresiva toma de conciencia de esta relación individual, personal y afectuosa con Yahvé queda poéticamente y maravillosamente reflejada en los cantos populares y de oración que son los salmos. Durante siglos la abundancia de bienes se entendió como señal de fidelidad a la alianza y la desgracia como señal de infidelidad. Los bienes materiales, la liberación de la esclavitud, vencer a los enemigos, la prosperidad, la promesa de “una tierra que mana leche y miel” suponía la fidelidad de Dios a la fidelidad del pueblo. Y aunque lentamente el pueblo va tomando conciencia que éxito material no supone automáticamente honestidad, justicia o bondad moral, Dios sigue ma-

nifestándose con bienes materiales como señal del Reino definitivo. Igual en Jesús. Los milagros son señales del Reino futuro y la esperanza efectiva se traduce en bienes de esta vida: pan, vestido, agua, visita al preso, “por las obras los conoceréis”. Ciertamente que la liberación integral de la persona no se agota con las liberaciones históricas, pero las incluye necesariamente.

en la medida que un pueblo,
convierte a Dios
en su propiedad,
puede utilizar este Dios
como justificación
de toda clase de crímenes

Más adelante el “pacto” se universalizará, dirigiéndose a los “fieles” de cualquier raza o nación. El mito “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” supone una relación personal con Dios de un enorme valor y compromiso. Pero hay quien afirma que ha sido el mito más dañino y peligroso de la historia. Porque en la medida que un pueblo, nación o etnia convierte a Dios en su propiedad particular, puede utilizar este Dios como justificación de toda clase de crímenes. Es el fundamentalismo religioso al que, como vemos en la actualidad, están expuestas sobre todo las “religiones del libro”, las que pueden considerarse herederas de la promesa, judaísmo, cristianismo e islam.

5.3. Profetas ayer y hoy. La esperanza

Siempre hubo en Israel, como lo hay en todos los pueblos, un “resto” de fieles, los llamados “anawim” en la Biblia, el grupo leal que sigue confiando en la promesa. Y siempre hubo, como las hay en todos los pueblos, voces que con fuerza alertan contra las infidelidades. En la historia de Israel, en los momentos de las más grandes convulsiones, del destierro del reino del Norte y posterior destierro del reino del Sur, el “resto de fieles” y estas grandes figuras espirituales clamaban, al pueblo y a los gobernantes, el retorno del mensaje original de la Alianza. En la Biblia se consignan algunas de estas voces, aunque con toda seguridad, fueron muchas más. Son los profetas. Dado el poder político de los sacerdotes, el discurso de los profetas partía de lo religioso pero tenía obvias consecuencias políticas. Por eso fueron condenados.

la llamada del profeta
es siempre
una llamada
a la radicalidad

Su protesta surge de la certeza de que Dios no falla. El Reino de Dios anunciado tiene la doble significación de paz temporal, simbolizada en el pasado glorioso durante el reinado de David, y la venida triunfal del Mesías al final de los tiempos que vendrá a hacer justicia como una esperada utopía en

medio de la desgracia. Recordemos sólo algunos textos emblemáticos: Daniel resalta la victoria final de los escogidos y el triunfo final del Hijo del Hombre (7,13-27), algo parecido a lo expresado por Ezequiel en la apocalíptica visión de los huesos (37). El Segundo Isaías, después de la humillación y sufrimiento del Siervo de Yahvé (personificación del pueblo) ensalza su resurrección (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53), igual que en los fragmentos del libro de la consolación (40,1-11; 41, 8-28; 43,1-21; 48,20-21; 55,12-13). El Tercer Isaías entona el gran canto de la esperanza a la Nueva Jerusalén (56-66), etc.

El profeta, el de Israel y el de hoy, no se mueve por la lógica de la razón, ni siquiera por la de la ética y mucho menos por la de los oportunismos políticos, sino por unos principios trascendentes. Por eso será siempre una llamada a la radicalidad. Su grito nace de una llamada profunda y de la pasión de lo absoluto y no se alimenta de vagos entusiasmos, abre caminos, rompe los límites de lo inmediato y sitúa constantemente la lógica del conflicto concreto en un nivel superior. Y exige, también sin contemplaciones ni pactos ni prudencias, el amor a los demás. Por eso la más importante acción profética y acción política citada en la Biblia, y de la que Jesús se convertirá en el principal portavoz es el amor a los pobres. También la más importante acción profética y acción política de los profetas de hoy es el amor a los pobres.

La voluntad de mirar hacia el futuro y en profundidad; es esta misma voluntad la que crea esperanza, la que da sentido a la acción política, es la acción pro-

fética. La acción inmediata es la acción política. La acción profética se propone mantener el sentido de los valores absolutos, sitúa el futuro en el presente sin prudencias, no entra en cálculos tácticos o negociaciones, rompe esquemas, sorprende a la imaginación.

Acción profética y acción política estarán siempre en conflicto, pero deberían alimentarse mutuamente, superando las exclusiones que normalmente se dan. La política sin profetismo corre el riesgo de ser inmediato, de pactismo, de pérdida del horizonte, pero la acción profética para no ser etérea debe estar presente en los movimientos políticos y religiosos, concretarse en acciones de transformación. Los movimientos por

la paz, de lucha contra la marginación, por la acogida del inmigrante, contra toda clase de opresión, por el retorno en la comunidad cristiana al mensaje original del evangelio etc. son nuestros profetas de hoy. Si son fieles a su misión experimentarán el anunciado escándalo evangélico de los bienpensantes, pero serán creadores de esperanza.

De entre tantos y tantos textos de los profetas, de los salmos, de todos y cada uno de los libros, cito únicamente para terminar, aquella tan bella oración de Judit: “Tú eres el Dios de los humildes, auxilio de débiles, defensor de los caídos, protector de los rechazados, salvador de los que han perdido toda esperanza” (Judit 9,11).

6. JESÚS. LA ESPERANZA EN EL REINO, HOY

Hasta ahora hemos hecho referencia a experiencias, hechos o personas, porque hablando de esperanza nos interesa sobre todo las biografías, cómo lo vivieron y bajo que principios. Era pues necesario hablar de la experiencia, de los hechos y de la persona de Jesús. De él no nos interesan ya aquellos temas que durante siglos fueron la preocupación fundamental de los teólogos (concepto de persona, naturaleza, sustancia, encarnación, unión hipostática) sino cuál fue la experiencia que tuvo de Dios y cómo también él vivió la esperanza.

6.1. Jesús explica el Reino

Parece que los exegetas están hoy de acuerdo que este “*judío marginal*” (Meyer) fue descubriendo a Dios a lo largo de su vida, tomando conciencia de sí mismo y de este Dios al que llama *Abba*, Padre. No encuentra palabras para describirlo, lo hace a través de cuentos, de comparaciones, imágenes de la naturaleza, es un magnífico cuentacuentos de Dios. Y en todos hace resaltar los dos atributos fundamentales de este Dios: es Padre y es misericordioso. Desde el comienzo de su aparición pública habló del Reino e hizo del Reino un eje central de su buena noticia “El

Reino ya es aquí” y “venga a nosotros tu Reino”. Cuando habla de Reino con toda probabilidad se refiere a algo a lo que los oyentes eran ya sensibles, aunque nunca se les dice en qué consiste este Reino. Los oyentes quizá esperaban un cambio político, social o el Mesías.. él sólo habla con metáforas: un tesoro, una perla, una fiesta, un banquete, un año de gracia, la moneda encontrada, la levadura en la masa.

Y con hechos explica que el Reino se hace presente dando libertad y vida “para que tengan vida y la tengan en abundancia”. En la sinagoga anuncia “libertad para los cautivos” y a Juan le comunica que el tiempo ha llegado

“porque los cojos andan”. Hoy se acepta que los milagros deben ser considerados como una imagen de la anticipación del Reino y que ponen de manifiesto que la amistad es la principal característica de este Dios. Además Jesús la celebra especialmente en forma de comidas. Sus comidas son signos: festín, banquete de bodas, come con pecadores, publicanos... escoge una cena para despedirse y quiere que se le recuerde comiendo.

El Dios de este “Reino” no rechaza al perdido, sino que se alegra de estar con él, es compasivo y no paga según méritos humanos sino según los desconcertantes cálculos de su misma bondad, es diferente del Dios sombrío de su mundo contemporáneo o de los dioses de las otras religiones. Los primeros destinatarios son los pobres por el solo hecho de serlo, sea cual sea su condición moral o personal. Por eso el pueblo bajo, la masa, los impuros, enfermos y pecadores lo recibieron como un mensaje de esperanza. Es una manifestación de gratuidad. Como dice J. Jeremias “El Reino pertenece sólo a los pobres, es la esperanza de los pobres porque es la oferta de salvación de Dios para ellos”.

Las autoridades reaccionaron progresivamente en contra de Jesús hasta condenarle. Y Jesús reacciona de manera progresivamente agresiva en contra de las autoridades. No le condenaron por el hecho de anunciar el Reino (se había proclamado ya desde antiguo), sino por el modo cómo lo anunció y por el modelo o ideal que presentó de Reino. El Reino para los pobres y del Dios misericordioso no cabía en la cabeza de los dirigentes. Y Jesús no se cansa de de-

nunciar el abuso de poder de la autoridades. Progresivamente va haciendo evidente de parte de quién está Dios: parábolas del fariseo y el publicano, de Lázaro y el rico, de los convidados al banquete, del samaritano y los sacerdotes, hasta las más duras condenas pocos días antes de su detención: en la de los viñadores asesinos entienden que se refiere a ellos. El enfrentamiento llega al paroxismo en la parábola del juicio. Jesús sabía que se jugaba la vida con ello.

Jesús reacciona de manera progresivamente agresiva en contra de las autoridades

El Dios-Padre de Jesús está en las antípodas del Dios del poder. En la narración de las tentaciones al inicio de su vida pública Jesús renuncia a intervenir en la historia a través del poder. Las tentaciones hablan del poder político, del poder económico y del poder religioso pero se trata de un poder idolátrico y al servicio de uno mismo. Igualmente en la dura respuesta que da a los dos discípulos que quieren poder (Mt 20,20-28). No es que Jesús rechace cualquier forma de poder. Él lo utilizó al servicio de los más pobres y las multitudes se acercan y serán curadas: Mc. 3,7-8 “una enorme muchedumbre le seguía”, Lc. 6,17-19 “un gran gentío del pueblo venido de todas partes...”. Jesús se en-

frenta al poder que manipula y extorsiona al pueblo, y sobre todo al que lo hace en el nombre de Dios.

Jesús no da explicaciones acerca de qué supone seguirle. Probablemente no quiso ni reformar el judaísmo ni fundar una iglesia. Esto lo hicieron otros, después, con mayor o menor acierto. Él sólo nos comunica su tan original experiencia de Dios. No pide un seguimiento en clave ascética como otras religiones. Pide, simplemente, ser pueblo humilde, pasar a ser unos nadie, “niños”, lavar los pies, colocarse en último lugar y poner la fidelidad a las personas por encima de la fidelidad a la Ley. Lo determinante del seguimiento a Jesús no es ni la “pertenencia a la iglesia” ni la “moralidad intachable” sino la identificación con lo débil. Y la cruz es la expresión suprema de la debilidad y del fracaso.

escatología
significa
doctrina
acerca de la esperanza

Tuvo dificultades con casi todos los sectores sociales: con los dirigentes religiosos y políticos, con su propia familia que lo tomó por loco, con los discípulos, que discutían quién era el primero, le abandonan, y más tarde Pedro le niega.. El colectivo que le entendió y sintonizó con él fue el desorganizado pueblo llano, la gente ignorante y mal vista por los observantes. De aquí que la fe cristiana no deba en-

tenderse a partir de los discípulos sino a partir del pueblo.

6.2. La muerte y la resurrección

El enfrentamiento y la muerte, por consiguiente, forman parte de su proyecto de construcción del Reino. Igual que toda su vida estuvo en función de la construcción del Reino de Dios, también lo estuvo su muerte.

Muere víctima de una ley contra la que se rebeló, la ley de la sinagoga, de la religión, la ley de todo poder que esclaviza. Es condenado por blasfemo, por subvertir el orden público, por hereje. Dios es Dios de la vida y su muerte es un acto al cual Jesús se somete en contra de su voluntad, resultado de la presencia del mal en el mundo. Nada que ver con lo que transmitía la desafortunada película *La Pasión* de Gibson en la que Dios aparece como un Dios sádico y vengativo, autoritario, que necesita la muerte de su hijo para expiar los pecados del mundo. Implícitamente la película reforzaba el poder y la autoridad de las jerarquías. La muerte de Jesús no debe situarse en la lógica de condena-pecado-purificación de la película sino la lógica de la liberación de toda ley y del perdón.

Su muerte cobra su sentido definitivo a partir de la vida posterior, con el recuerdo en la primera comunidad que le siguió considerando vivo aun después de la muerte y en consecuencia vencedor de la ley y de la muerte. También Pablo será condenado a muerte por luchar contra la misma ley de la sinagoga.

Escatología significa doctrina acerca de la esperanza. El verdadero funda-

mento de la esperanza, es la resurrección de Jesús. En ella se resume el mensaje la Alianza. Es Dios que da vida superando la muerte. Por consiguiente la muerte no podrá ser ya vista como un castigo sino como una nueva manera de estar presente en la historia el Dios de la vida.

Si el peor mal de todos, la muerte, ha sido vencida, ¿cómo se sigue explicando la presencia del mal en el mundo?, ¿cómo puede seguir existiendo la esperanza histórica en un mundo mejor, cuando para las mayorías su vida va a peor? ¿es que la esperanza escatológica no tiene nada que ver con la esperanza en una vida mejor aquí para los palestinos, para los que salieron de su aldea y cruzan el mar en patera, para los enfermos de SIDA, para los 40.000 niños que cada día mueren de hambre, para la población de Irak mártir hoy como ninguna otra en el mundo, para el parado de larga duración que ve truncada su vida y la de su familia? Estas liberaciones o esperanzas son otras tantas imágenes de lo que hoy sería la construcción del Reino.

El Dios de la cruz está con y en los crucificados. Elie Wiesel, premio Nobel de la paz, en *Noche*, acerca de la vida en Auschwitz, narra aquella anécdota tan teológicamente profunda: ante un compañero que ha sido colgado de un palo y que gritaba desesperadamente “¿dónde está Dios, dónde está Dios?”, un judío piadoso dirigiéndose a sus compañeros les dice: “ahí está, está con él, Dios es él, Dios está colgado en este palo”. Es el mismo sentido de Primo Levi en su *Trilogía*. Dios no está allá arriba ni en las elucubraciones. La divinidad

de Dios se revela en el Dios de la cruz, en la presencia del mal. Paradójicamente Dios no está en el boato ni en el poder, está con y en los pequeños.

Durante siglos la responsabilidad del problema del mal era atribuida a Dios. Desde Job hasta el racionalismo la única respuesta es que no hay respuesta: misterio, consecuencia del pecado etc. Pero estas respuestas hoy no son ya de recibo. Situado en la perspectiva de la historia como espacio de revelación Torres Queiruga en *Esperanza a pesar del mal* apunta a la intrínseca limitación de todo lo contingente y en consecuencia de toda la creación. Dios, el Dios de la Biblia, que es el anti-mal, está empeñado, junto con los profetas y toda la humanidad en la lucha contra el mal sin que deban ser modificadas las leyes naturales. Si aceptáramos la continuada intervención de lo sobrenatural estaríamos fomentando actitudes de resignación. La humanidad entera es la responsable de sus esperanzas históricas.

6.3. Apocalipsis y esperanza

El libro del Apocalipsis es una continuación del mensaje profético. Es un mensaje de esperanza escrito por un pastor perseguido y deportado a una iglesia perseguida y en crisis, para animarla a una lucha tenaz. Los simbolismos propios de la literatura apocalíptica, el combate entre el Bien y el Mal representado por el combate cósmico entre ángeles y la bestia del anticristo (Ap 13-16) tienen de hecho una significación histórica, la lucha larga y continua entre bien y mal que se da en el

mundo hasta la consumación del Reino. No se trata de una lucha puntual, no es un hecho bélico concreto. Nada que ver por lo tanto con la transposición que neoconservadores, telepredicadores de Estados Unidos o cualquiera otro fundamentalista que, utilizando el nombre de Dios en vano, arrogándose ser representantes del Bien utilizan el mito del Armagedón (Ap16,16) como justificación divina para matar.

La Promesa consiste en que, al final de la historia, el triunfo será del Bien y la venida del Hijo del Hombre surgirá como regalo y un Cielo Nuevo y una Tierra Nueva (Ap 21-22) será el Reino definitivo para toda la humanidad. El Apocalipsis da a la escatología, a la contemplación y visión del final un pleno sentido de realidad histórica, y en consecuencia un pleno sentido a la esperanza.

Este fue el mensaje de San Juan a la primera comunidad. Mientras la iglesia primitiva tuvo que mantenerse en la clandestinidad, mantuvo viva la tensión escatológica. La sangre de los mártires hacía más firme la esperanza de los creyentes. Ello contribuyó a que hicieran la gran experiencia de la esperanza activa como resistencia cristiana (carta a los Hebreos 10, 32-36). Pero debido a su origen histórico, el Apocalipsis hace posible que cualquier comunidad, sobre todo las que pasan por momentos de dificultades o persecución, puedan hacer

suyo el mensaje, acomodando el texto a su propia circunstancia. Siempre recordaré aquella Asamblea Pastoral de San Cristóbal de las Casas después de la masacre de Acteal y la incompreensión del Vaticano en la que, a sugerencia de Don Samuel Ruiz, los presentes reelaboraron el Apocalipsis como mensaje de esperanza dirigido a ellos.

En el tratado de Teología de la Esperanza, Moltmann concluye que “el cristianismo sólo cumple verdaderamente su misión si contagia de esperanza a los hombres”. Los profetas, cualquier profeta de verdad, los de antes y los de hoy, mirando el pasado anuncian el Reino. La esperanza en este Reino futuro y la confianza en el Dios, *Abba*, Padre de Jesús impregna la vida del pueblo que habla de él como fortaleza, roca, castillo, refugio, amparo “en los brazos de su madre...”, esperanza “tu eres mi esperanza” (Sal 71,5), confianza incondicional frente al mal sabiendo que “ni un cabello de vuestra cabeza...” (Lc 21,18) y que “si vuestro Padre se preocupa de los lirios...” (Mt 6, 25-34). A sabiendas que estamos en el núcleo de lo sagrado, en nuestras desesperanzas sólo podemos tener presente aquello de “Cuando oréis decid Padrenuestro... y venga a nosotros tu Reino”.