

CONSTRUIR L'ESPERANÇA

Jaume Botey

1. EL SEGLE XX I LES ESPERANCES FRUSTRADES	3
2. L'INELUDIBLE SENTIT DE FUTUR	7
3. LA LLUITA PER LES UTOPIES: SUBVERSIÓ I FIDELITAT	12
4. TESTIMONIS D'ESPERANÇA: PÉGUY, BENJAMIN, WEIL, BONHOEFFER	17
5. L'ALIANÇA: PROFETES I SALMS	22
6. JESÚS: L'ESPERANÇA EN EL REGNE AVUI	27

Si el contingut d'aquest quadern és del teu interès, anima algun amic o amiga a inscriure's als Quaderns de CiJ a:

www.fespinal.com

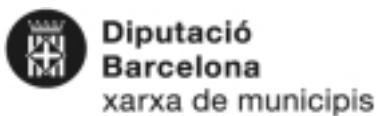
Aquest Quadern té el seu origen en el seminari “Esperar en un món sense fe”, les sessions del qual es van impartir a *Cristianisme i Justícia* durant l’Advent, un temps especialment propici per a parlar de l’esperança. El tema es va plantejar, a manera de flaixos, des de sis perspectives diferents. Aquí oferim el redactat del que van ser uns apunts més amplis.

En el primer capítol, es parla de les esperances i frustracions del segle XX, concretades en el tema de la guerra i l’església catòlica com a institució. En el segon, veurem les respostes ideològiques donades a l’innat sentit de futur de l’ésser humà. En el tercer capítol, es fa un breu repàs històric de la lluita per les utopies que somnien un món millor. En el quart, es recull una referència biogràfica de quatre personatges-frontera que, en un greu moment de crisi, van somniar l’esperança per als pobres. En el cinquè, es descriu el sentit històric-narratiu de la Bíblia com a fonament del sentit itinerant de l’esperança. Finalment, en el sisè, es parla de l’esperança viscuda per la persona de Jesús i el seu anunci del Regne.

Tot al llarg del text, un s’adona de l’ànsia de superació de l’ésser humà, que alimenta l’esperança d’un món millor i la il·lusió del regal de Déu a l’ésser humà: la promesa del Regne.

Jaume Botey és professor d’Història a la Universitat Autònoma de Barcelona i col·laborador de Cristianisme i Justícia.

Amb la col·laboració de:



INTERNET: www.fespinal.com • Dibuix 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 • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6495 • Dipòsit legal: B-7489-07 • ISBN: 84-9730-190-0 • Dipòsit legal: B-16.390-08. Juny 2008.

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

1. EL SEGLE XX I LES ESPERANCES FRUSTRADES

El segle XX ha estat el segle que ha generat les majors esperances i frustracions: va portar la llibertat i el reconeixement de la dignitat de les antigues colònies; la creació d'unes institucions i d'un nou ordre jurídic per a garantir la pau mitjançant el diàleg; els enormes avenços en tecnologia que van canviar i convertir, en petit, el món; el descobriment de la font d'energia més barata coneguda fins al present; la consciència –si més no, la consciència!– que els drets humans s'han d'estendre a tothom; la religió com a possible espai de trobada, i un llarg etcètera que podia fer la impressió, en determinats moments, que les antigues utopies eren realment possibles.

Tanmateix, també va comportar accentuades injustícies (a començaments de segle, la distància entre la cinquena part més rica i la cinquena part més pobre de la humanitat era de 10 a 1, i, a finals de segle, de 82 a 1). Les xifres de la injustícia, de la fam i de la mort de fam, d'analfabetisme, de l'increment de les malalties curables, de l'augment del deute dels països pobres, de l'increment, al seu torn, de la corrupció i dels paradisos fiscals, etc., són conegudes abundantment.

Fixem-nos només en dos aspectes: en el procés dels conflictes armats i en l'evolució de l'església catòlica.

1.1. Conflictes armats

Ha estat el segle més bel·licós de la història. Malgrat els esforços en la construcció d'unes estructures internacionals capaces de resoldre els conflictes mitjançant la negociació, el segle XX ha convertit en vertadera la sentència de Clausewitz, segons la qual la guerra és la continuació de la política amb altres mitjans. Es calcula que gairebé 190 milions de persones han mort de manera directa en conflictes armats. A més, des de Guernika a Hiroshima, la tècnica de la guerra ha canviat substancialment. Abans, moria “el qui anava a la guerra”,

i avui l'objectiu principal de l'acció militar és la població civil: de cada 100 morts en guerra, 7 són soldats i 93 civils, 34 dels quals són nens.

A més de les dues grans guerres mundials, des del 1945 un tràgic rosari de noms ha frustrat les esperances d'un món en pau: Corea, Vietnam, Cambotja, Lagos, Angola, Moçambic, Israel, Palestina, el Líban, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Colòmbia, Ruanda, Burundi, Serra Lleona, Algèria, Eritrea, Líbia, Etiòpia, Bangla Desh, l'Índia, Croàcia, Bòsnia, Kosovo, Armènia, Pakistan, Txetxènia, Afganistan, Iran, Irak...

Apareix com un segle de guerra contínua, amb la passió d'aplicar per la força les noves "utopies" de salvació terrenal: la supremacia de la raça, la societat igualitària, l'abolició de la lluita de classes, l'alliberament nacional, la globalització del mercat, el regne democràtic del sufragi universal. Milions de persones han estat sacrificades als altars d'aquests nous déus profans llençats a la macabra empresa de matar els qui pensen o senten diferent. Es construeixen estereotips per a condemnar més fàcilment els nous "enemics": tots aquells que no pertanyen a la pròpia raça, color, llengua, religió, cultura. Així s'explica la crueltat que, sota el discurs de la seguretat nacional o de la preservació dels interessos vitals, pot ser exercida per uns éssers humans contra d'altres que, tot i saber que són pròxims, s'aprèn a veure'ls com a enemics a causa de la diferència del color de la pell, de la llengua o del nom diferent que donen a l'únic Déu. Serbis, croates i bosnians, hutus i tutsis, georgians i azerbaidjans,

jueus i palestins, ladins i maies, irlandesos catòlics i protestants, sudanesos cristians i islàmics, turcs i kurds, sunnites i xiïtes, russos i txetxens (la llista és inacabable)... han estat conduïts cap a insondables abismes d'odi.

Només dos-cents anys després de la proclamació il·lustrada del domini de la raó i del pronòstic kantià d'una pau cosmopolita, ha esclatat el volcà d'unes noves passions religioses amb tota mena de fonamentalismes, reculant a la situació anterior a Westfàlia (1648), quan es cregué en la fi de les guerres de religió. De fet, el retorn del fet religiós ha suposat sovint el retorn de la intolerància, del dogmatisme i integritisme, del fonamentalisme i fanatisme, del rigorisme moral i disciplinar, de la discriminació de sexes, de la pràctica del terrorisme en nom de Déu, de la lluita sense escrúpols per assolir el poder, de nous processos inquisitorials contra creients que viuen de manera diferent la seva fe.

Conclou el segle amb el record d'Auschwitz, dels milers de morts en camps d'extermini, d'Hiroshima, dels Gulags, de les guerres globals, de l'Irak, de centenars de milers de morts i centenars de conflictes regionals. Mai la humanitat, amb tots els seus avenços tècnics, no havia estat tan desprietada i cruel.

Malgrat tot, és possible l'esperança. Això ens obliga a concretar. Quin món estem construint, quin futur deixem a les pròximes generacions, quina herència als qui abans de néixer han contret la SIDA a l'Àfrica, als nens palestins, l'únic futur dels quals és seguir tirant pedres, als 220 milions de víctimes del treball infantil –segons l'UNICEF–, als

100 milions que viuen al carrer, al milió i mig que és objecte de tràfic i de venda, a les més de cent mil nenes condemnades a la prostitució? Quina esperança?

1.2. Involucionisme a l'Església

També la institució eclesiàstica rau en l'involucionisme, en el retorn a la situació preconiliar de conflicte entre Església i món. El Concili va significar un intent seriós de diàleg entre una Església progressivament enquistada en si mateixa i un món que progressivament no necessita tuteles per a elaborar criteris ètics i de comportament col·lectiu. Tanmateix, les esperances que va suscitar, ara fa una mica més de quaranta anys, en la consciència de creients i no creients, s'han diluït.

De fet, el diàleg Església-món havia començat molt abans, i no precisament dins la teologia acadèmica, sinó mitjançant la reflexió sobre fets, en la gravetat dels quals s'hi juga el mateix sentit de la història i de Déu. Foren molts els creients que, astorats enfront del que havia estat el major dels crims que mai s'havien comès, el genocidi jueu, van formular l'interrogant repetit tan sovint: "Quin sentit té parlar de Déu després d'Auschwitz? De quin Déu, de quin home, de quin món, de quina ètica és possible parlar? Quina reflexió és possible i quines respostes són necessàries quan el mal no és pas un concepte, sinó la presència històrica de la barbàrie?".

Aquest apocalíptic fracàs convertia la història en un espai de reflexió teològica. No era ja possible fer teologia des de l'abstracció. S'estava canviant de

perspectiva, el "des d'on" es llegeix i es reflexiona sobre Déu.

L'altra gran desentesa entre Església i món s'arrossegava des de mitjan segle XIX en relació amb el món obrer. Amb la perspectiva del temps, avui hem de llegir-la com una oportunitat perduda per part de l'Església. Va suposar la mútua i llarga excomunió entre marxisme i cristianisme. Des del punt de vista teòric, la confusió d'ambdós entre el real i el filosòfic, entre física i metafísica, no ajudava a deslligar l'anàlisi de la realitat dels mutus prejudicis. Ambdós, presoners de les respectives escolàstiques abstractes i alienes als processos històrics, molt poc marxista una i molt poc bíblica l'altra, amb interpretacions mecanicistes de la realitat, víctimes dels seus errors, alimentats, a més, amb una llarga història d'atropellaments i de sang.

Ben aviat, tant les jerarquies de l'Església com les organitzacions obreres es van haver d'enfrontar a creixents contradiccions amb les seves bases. Un marxisme no dogmàtic i una espiritualitat viscuda a partir de l'encarnació van fer possible que, a la pràctica, coincidissin marxistes, anarquistes i militants cristians, en les lluites obreres i estudiantils. De vegades, amb l'experiència d'haver viscut conjuntament la repressió i la presó.

L'autèntic "gir copernicà" que va suposar el Concili, i al qual en va es pretén ara fer marxa enrere, resultà un fruit madur, després de molts intents de construir una teologia de baix a dalt i a partir de la història, en lloc d'una teologia deductiva a partir de conceptes. La teologia esdevé una ciència eminentment

pràctica que mira d'igual manera el món i Déu, font de política i de mística. Una teologia que incorpora la situació històrica i cultural de la qual forma part, que es pregunta qui és Déu, quin sentit té Déu i què significa Jesucrist en aquest món desigual i d'injustícia.

Tanmateix, el projecte de Joan Pau II anava exactament en direcció contrària. S'inicià un procés de restauració doctrinal, moral i institucional. I calia començar per restaurar la imatge preconiliar de Déu i, amb ella, la teologia preconiliar en les relacions església-món. Es planteja la recristianització del món des del poder i s'engega una lluita perduda, per avançar, contra la secularització de la societat.

Suposa condemnar qualsevol intent de diàleg amb el món, partint de supòsits teològics teòricament imbatibles, però al marge de l'esdevenir de la humanitat. Es tanca el missatge en una caixa de veritats eternes des d'on es pretén interpretar els esdeveniments. Fa ja molts anys que el mateix K. Rahner alertava del perill de l'església de convertir-se en secta.

Fa uns anys, ni ens podríem imaginar aquest involucionisme. Consideràvem que els principis del Vaticà II eren inamovibles: església poble de Déu, col·legialitat, ecumenisme, reconeixement de l'autonomia de la societat civil.

Malgrat això, sabem que la revolució que va suposar el concili fou d'autèntic calat. I de la mateixa manera que després de Copèrnic mai més no vam tornar a veure el sol donant voltes al voltant de la terra, després del Vaticà II mai més no serà possible retornar a la teolo-

gia anterior. No és possible posar amarres al vent.

1.3. Motius d'esperança

Hi ha signes per a creure que "un altre món és possible". Les oscil·lacions esperança-decepció, fracàs-utopia, són una constant en l'Església i fora d'ella. Convé rebaixar entusiasmes i desànim vers una sàvia relativització dels moments alts i dels moments baixos. La història, el Regne de Déu, és un continu de moviments pendulars, de pujades i baixades. Sens dubte, ens trobem en un moment baix. Però, el món d'avui està ple de llavors d'esperança. Ni la naturalesa humana, ni l'acció de l'esperit, han canviat l'esdevenir de la història, i el Regne de Déu continua aquí com a sal, com a llum, com a llavor, pateix violència, resta dins nostre, no és d'aquest món. Com diu Ernst Bloch: "Es tracta d'aprendre l'esperança, la seva traça no recula, l'efecte de l'esperança traspuja, atorga amplitud, en lloc de marcir-se, està enamorada del triomf, no pas del fracàs".

A més, ens trobem en un temps propici, perquè la paradoxa de l'esperança és que esdevé més viva quan més mort sembla tot, se'ns fa més necessària quan les portes semblen estar tancades. És l'esperança contra tota esperança. Torna a ser actual la sentència de Péguy: "La petita esperança avança feble entre les seves dues germanes; la Fe és fàcil, no es pot viure sense creure; l'Amor també és fàcil, no es pot viure sense estimar; però esperar... esperar que el món sigui millor, és difícil".

2. L'INELUDIBLE SENTIT DE FUTUR

El que defineix amb major propietat l'ésser humà és la seva ineludible necessitat de felicitat, d'amor, d'alegria, de pau, de bellesa, en termes insadollables i de plenitud. Suposa l'obertura i l'aspiració a transcendir-se. S'expressa a través de l'art, de la religió, de les grans obres i epopeies de la humanitat. Té molt a veure amb la mística, perquè suposa un interrogant vers el transcendent. Hi és present a la poesia de Sant Joan de la Creu o de Rabindranath Tagore, i és el que Urs von Balthasar definia com la confiança fonamental impresa en l'ésser humà des de la infància, l'expressió de la seva estructura feble, però assedegada d'infiniteu.

Tota consideració al voltant de l'esperança se situa en un estadi previ al de tota formulació racional o filosòfica, sense dependre de cap ideologia ni adscripció religiosa. És una dada, una característica de la persona, i les seves manifestacions són estudiades per l'antropologia. Abans, la seva consideració gairebé només pertanyia a l'àmbit religiós, però avui s'ha convertit en una preocupació general.

L'esperança resta unida a la utopia, a propostes encara no realitzades, però que podrien arribar a ser. No pas somnis ni felices Arcàdies al país de les me-

ravelles, sinó projectes concrets elaborats des de la tècnica, la política o l'economia. La República de Plató, els invents de Leonardo da Vinci o els falansteris de Fourier, albiraven el futur. També la literatura és plena de figures que personifiquen la superació de tota barrera. Des d'Ulisses, arriscant-se enfront dels esculls del mar, al Quixot, protector de febles, a Gulliver, pacifista, a Don Juan, superant la frontera del bé i del mal, al Faust de Goëthe, pactant amb les potències infernals, o el príncep Michkin, l'idiota de Dostoievski, símbol de la bonesa ingènua.

2.1. Les dues característiques de l'esperança: "caminar vers" i l'"encara no"

Ens preguntem què som i a on anem, amb qui i per què, per l'horitzó. I des d'aquest horitzó, hi trobem el sentit del present. L'esperança només és plena si el desig que la fonamenta està "orientat vers". Si no hi ha orientació, si a cada cruïlla tot és possible, si no hi ha valors que fonamentin les alternatives, si tot és banal i qualsevol camí és efímer, si hi ha llibertat sense contingut, en lloc d'esperança el que hi ha és buidor i perplexitat.

si hi ha llibertat
sense contingut,
en lloc d'esperança
el que hi ha
és buidor i perplexitat

Es tracta d'un sentiment que pretén abastar-ho tot, però que amb res no resta satisfet del tot, puix que la plenitud no serà mai completament assolida. Mai no s'arriba a tocar l'horitzó. L'esperança se situa en l'espai de l'"encara no". Qualsevol realització humana serà sempre precària, pobra, susceptible de desaparèixer, experimentant la fragilitat del que s'ha assolit, donant lloc, simultàniament, al desig de tenir i a la por de perdre, a la fortalesa i a la contingència, a la necessitat de concreció i al temor que desaparegui, a la presència i a l'absència, a l'esperança i a l'angoixa, al dolç i a l'amarg, al desig i a la nostàlgia.

El futur conté allò que temem i allò que esperem, però, si no posem fre al que temem, és que tenim por de l'esperança.

El seu caràcter itinerant i la seva consciència de la precarietat confereixen a l'esperança una peculiar aptitud per a acompanyar la caminada del gènere humà. Es tracta d'un acompanyament humil que alimenta les expectatives, per tal d'evitar, tant sentir-se vençuts, com posar l'horitzó en allò que és impossible, en la desesperança i en l'orgull.

2.2. Les respostes des de la raó

El segle XX ha donat motius sobrats per al pessimisme. I la literatura els ha expressat amb angoixa. A començaments de segle, a Praga, el jove Kafka es convertí en el mestre de la reflexió sobre l'absurd, però també tingué lloc "la nàusea" de Sartre, el sense-sentit del teatre de Beckett o la insuportable levitat de l'ésser de Kundera. Sense perspectiva, sense horitzó, la vida humana deixa de tenir sentit. Contràriament, el cristià continua creient, contra tota esperança, que la fi última de la humanitat, com la del rostre desfigurant del Servent de Jahvè, no és la mort, sinó la resurrecció.

Però, tampoc l'extrem oposat, veure l'ésser humà com un Prometeu, abastant, amb només les seves forces, el foc sagrat dels déus. La seva formulació emblemàtica serà el super-home de Nietzsche o l'esforç d'autotranscendència de la voluntat i el pensament, "religió atea", segons la fina manera de dir de José María Valverde. Però, també el romanticisme que impulsà els na-

cionalismes identitaris, els diversos socialismes i les seves degradacions sagnants, o l'atribució de qualitats taumàtúrgiques a la ciència per a acabar en qualsevol "món feliç" a l'estil Huxley, etc.

Erich Fromm a *La revolució de l'esperança* posava de manifest els inútils esforços per a humanitzar la tecnologia, si el seu objectiu és trobar-hi la felicitat. Davant la impossibilitat de donar una justa explicació als interrogants, totes aquestes "esperances secularitzades" s'han convertit en un boomerang per a aquells que les van promoure.

Tanmateix, la filosofia no pot deixar de preguntar-se pel demà. I així ha estat al llarg de tot un segle. Des de la fenomenologia, el vitalisme, l'existencialisme, des de la mateixa escolàstica tot esperant els seus esquemes clàssics, des del marxisme, fins i tot des de les ciències naturals, es van iniciar camins de recerca d'una "transcendència des de la raó". No sabem ben bé què pot arribar a ser "aquesta transcendència sense transcendència" o si, pròpiament, l'esperança és realment, i només, una virtut teològica (cfr. *La razón sin esperanza*, de Javier Muguerza), però la recerca és real. Alguns intents van ser elaborats per creients, esbrinant una obertura natural de l'ésser. D'altres ho foren per no creients i marcats pel pessimisme de la història, entre els quals cal destacar-ne alguns de l'escola de Frankfurt, i molt especialment Ernst Bloch.

Cal que ens aturem en aquest darrer, un dels filòsofs que més han contribuït a pensar l'esperança en positiu i des de la raó. *El principi esperança*, la seva monumental obra, és com una enciclo-

pèdia d'utopies. Bloch arrenca del marxisme com "l'instrument adequat per a somniar el futur, una forma d'entendre la utopia alliberada del somieig quimèric i convertida en instrument transformador", i de la consciència utòpica com a "telescopi" necessari per a entendre el sentit de la nostra presència en el món. En el llibre se succeeixen les diferents conformacions de la utopia: castells a l'aire, imatges al mirall, somnis en el cinema, en el teatre, en la dansa, en el viatge, en la novel·la. L'esperança assenyalava la fi, però és també "el principi", puix el món no està acabat.

la religió
ofereix a l'home
un triomf,
l'esperança definitiva
que de cap manera la raó
no pot assegurar

Per a Bloch, el "desiderium" o capacitat de "somniar desperts" o "somniar cap endavant", és una de les qualitats humanes més reals i menys investigades. Tocant a això, cita un text de Lenin poc conegut: "Cal somniar; acabo d'escriure aquestes paraules i m'envaeix el pànic... Si l'home no posés cap capacitat per a somniar d'aquesta manera, tampoc no podria traspassar aquí i allà el seu propi horitzó, ni percebre en la seva fantasia, com a unitària i acabada, l'obra que justament comença a sorgir de les seves mans..." (*Què fer*, Lenin).

La religió ofereix a l'home un triomf, l'esperança definitiva que de cap manera la raó no pot assegurar. Malgrat tot, la nostra pròpia existència està marcada per la mort. Per això, per a Bloch, el missatge de la religió és mític. A *Ateisme en el cristianisme, la religió de l'èxode i del Regne*, proposa una transformació en la manera de veure la religió: "Només un ateu pot ser cristià i només un cristià pot ser ateu", diu. Es refereix al concepte d'utopia concreta: sense ateisme no hi ha utopia, entenent per utopia el que és real, concret, tangible, històric; però tampoc no hi ha utopia sense cristianisme, sense capacitat d'entendre el transcendent com a possibilitat real. De fet, la història del cristianisme occidental és plena de revolucions salvatges de pobres, que són manifestació autèntica de l'esperança utòpica dels pàries. A una d'elles, la de Thomas Münzer enfrontat a Luter, li dedicà un extens estudi (*Thomas Münzer, teòleg de la revolució*).

les religions
han donat
a l'esperança
un horitzó
de salvació transcendent

De Bloch sorgeix la inspiració de la teologia de l'esperança, paral·lelament a algunes de les més belles reflexions del que hi ha d'emancipador en el cristianisme europeu d'avui, per exemple Jürgen Moltmann i Johann Baptist Metz.

2.3. Les respostes religioses

Les religions han donat a l'esperança un horitzó de salvació transcendent. Amb això, afirmaven implícitament que la salvació no pot ser resultat de l'evolució immanent de la història. Sobre aquesta consciència s'ha construït tota la cultura occidental fins a la modernitat. Però la modernitat qüestiona aquest sentit transcendent de l'esperança donat per les religions. En un món on, per a la majoria, el fet religiós significa poc o no res, resulta, si més no, difícil trobar sentit o una paraula de consol en les respostes religioses de sempre. Afortunadament, el pensament religiós del segle XX va fer considerables esforços per tal de superar el seu divorci amb la cultura moderna. Un dels més notables fou la introducció de la categoria de la història en el pensament. Això ha fet possible un nou enfocament de "les darreries" –l'escatologia– i, conseqüentment, de l'esperança.

Un corrent proper a l'existencialisme insisteix en l'individual, en el concret, en el contingent, en el fet que l'ésser humà és experiència, intencionalitat, "ésser obert vers", primacia de la vida sobre el que és estàtic, de l'històric sobre el que és sistemàtic. Gabriel Marcel, per a qui l'esperança fou el tema número u, afirma: "Avancem contínuament vers un horitzó que ens atrau...; la nostra existència se sosté gràcies a la participació, mitjançant la fe, l'esperança i l'amor, en un cert absolut, malgrat sigui molt forta la temptació de rebutjar-lo. I Jaspers parla de l'ésser "que tot ho embolcalla", "que tot ho abasta", que és allò que s'anuncia, però que mai no esdevé objecte...

Des d'una altra perspectiva, s'inicià el diàleg entre el tomisme i la cultura moderna amb Maréchal, amb Blondel i, entre nosaltres, amb Javier Zubiri. Blondel sosté que "l'acció humana" implica una disposició innata vers l'obertura ontològica i que "el nostre desig del sobrenatural és natural i sempre actual". De fet, Blondel proposa en filosofia el que en teologia suposaria la superació de la dicotomia naturalesa-gràcia: pel simple fet de ser creat, l'home ha de trobar la satisfacció del seu desig d'absolut en Déu. El P. de Lubac, a *Le Mystère du Surnaturel*, parlava de la continuïtat entre l'ordre natural i el sobrenatural, però el magisteri de l'Església, a la *Humani Generis*, va rebutjar aquesta possibilitat d'abastar el transcendent amb només les aspiracions naturals de l'ésser humà.

L'obra de Karl Rahner va suposar l'intent de superar aquelles prevenicions. Per a ell no hi ha continuïtat entre l'ordre natural i el sobrenatural. En nosaltres hi ha una "petjada" de Déu, constatable des de la filosofia (mètode transcendental), que ens empeny vers el transcendent. Aquesta petjada l'anomena "existencial sobrenatural", però, al final de la dinàmica ascensional, ens espera un autèntic regal, l'autocomunicació de Déu cap a nosaltres. Espera i regal, puix que, malgrat l'ésser humà s'hagués anat perfeccionant en el pla

natural, mai no hagués pogut assolir la possessió de Déu. I és aquesta la nostra vertadera esperança cristiana.

Espera i regal que, a través de l'ésser humà, es fa extensible a tota la creació. A Rm. 8,19, Sant Pau afirma que "les criatures esperen amb impaciència la revelació dels fills dels homes", és a dir, la humanitat, responsable de la maduració escatològica del cosmos. L'ésser humà representa l'aspiració de la creació a ser salvada, i té a les seves mans convertir en positiva o negativa l'obra de Déu. Tot el creat conté una gravitació escatològica, com si estigués "prenyat d'esperança", com escrigué González Ruiz. A l'ésser humà li correspon la funció maièutica sobre la creació, perquè aquesta s'encamini vers el "punt omega". Es tracta d'una espera còsmica i d'una radicalització ontològica de la creació. És el que ens deia Teilhard de Chardin des de la paleontologia, en el seu *Himne de l'Univers*.

Malgrat les sancions de què Teilhard, de Lubac, Rahner i tants altres foren objecte, van ser ells en realitat els qui van obrir la teologia a la comprensió de l'estructura històrica de la salvació, a l'esperança com a quelcom constitutiu de la vida de l'ésser humà, a una lectura nova de la relació entre Déu i el poble narrada en la Bíblia. En definitiva, al gran esdeveniment, per a l'espiritualitat i el diàleg amb el món, que fou el Vaticà II.

3. LA LLUITA PER LES UTOPIES. SUBVERSIÓ I FIDELITAT

D'entrada, cal distingir aquella esperança orientada a assolir en aquest món un món millor, de l'esperança escatològica, gratuïta, resultat d'una promesa. La primera és resultat de l'esforç humà i pot ser avaluada segons criteris ètics i pels seus resultats. El cristià no és aliè a aquest compromís. A la paràbola dels talents i a la del judici final de Mateu 25, Jesús hi fa al·lusió. La segona fa referència a un fet transcendent, el Regne. A ella es refereix, per exemple, Sant Ignasi d'Antioquia en aquella memorable carta als cristians de Roma preguntant-los que no intercedeixin per ell, que desitja morir menjat per les feres tot esperant amb delit la trobada amb el Senyor. D'aquesta esperança en parlarem més endavant. Aquí ho farem dels qui van somniar una utopia històrica, mai del tot assolida.

3.1. Subversió i heretgia

Un possible fil conductor per a comprendre la història és llegir-la partint d'aquests cercadors de noves terres promeses, que lliuraren la seva vida al servei d'un món millor. N'hi ha de totes les formacions socials. Viuen el seu compromís com l'exigència i l'entrega a una causa que senten com a absoluta. Per a ells, el camí vers aquesta terra promesa suposa una dura "travessa pel desert", puix gairebé tots van ser consi-

derats subversius, trencadors de l'ordre, dissidents, heretges. Fustiguen tant les autoritats en tant que responsables del mal, o el poble per les seves infidelitats, i són rebutjats per ambdues bandes. Així van ser condemnats els profetes d'Israel i acostumen a ser condemnats els profetes d'avui. Tanmateix, malgrat no hi ha una terra promesa definitiva, són creadors d'esperança. Censurant el present anuncien un futur millor i, en aquesta confrontació, posen de manifest la dialèctica en-

tre sistema-antisistema, institució-protesta, poder-fe, polític-profeta.

La majoria d'ells van haver d'escollir entre l'obediència a la norma i l'obediència a la pròpia consciència. Obeir la consciència exigeix convenciment i una total llibertat i pobresa, perquè, qui ho fa, sap que haurà d'assumir greus conseqüències sociològiques i psicològiques, solitud, aïllament, descrèdit, viure en l'ostracisme, i tal vegada posar en risc la pròpia vida. Antígona sap que, enterrant el seu germà, desferma la ira de Creont, i ha d'escollir entre la pietat i l'ordre. Sòcrates és acusat de desacatament als déus. Ambdós seran condemnats. A voltes, més que el fet en si, el que es condemna és el trencament de l'ordre, pel seu valor simbòlic. A *La República* de Plató, l'innovador serà reprovat, i qui trenqui o afegeixi una corda a la lira, serà exiliat. Així també en Jesús. Els fariseus atorguen un valor simbòlic a la ruptura de les nímies prescripcions rituals. Però, proclamant que "l'home no s'ha fet per al dissabte sinó el dissabte per a l'home", Jesús assumeix les conseqüències del seu enfrontament amb el poder.

La majoria de les vegades el dissident no arriba a veure el resultat del seu sacrifici. Si Espartac i els milers d'esclaus crucificats amb ell 70 anys abans de Jesucrist no haguessin existit, potser ens trobaríem encara en l'esclavatge... Sense les revolucions dels pobres a l'Edat Mitjana, sense els alliberadors de les colònies, sense tant de sofriment obrer, sense la resistència a l'Irak... A més, amb sort la història només recorda el nom dels líders; les majories sacrificades restaran en l'anonimat.

Qui té autoritat per a condemnar? Qui crea desordre i qui crea esperança, el desobedient o bé el qui mana obeir un ordre establert injust? En quina objectivitat es fonamenten els criteris que condemnem l'un i absolen l'altre?

cal destacar
la incomoditat que
per al poder
representen
la majoria dels
moviments rebels

Perquè, molts dels condemnats foren rehabilitats, i d'altres a punt de ser condemnats van ser enlairats al cim dels altars. Al pal on fou lligada Joana d'Arc (el 1431) per a ser cremada, es descrivien les causes de la seva condemna: "Joana, que es feia anomenar verge: mentidera, dolenta, enganyadora del poble, fetillera, descreguda de la fe en Jesucrist, jactanciosa, idòlatra, cruel, dissoluta, invocadora dels dimonis, apòstata, cismàtica i heretge". Pocs anys després, és rehabilitada i posteriorment canonitzada i nomenada patrona de França. Sant Francesc d'Assís va estar a punt de ser condemnat. Sant Joan de la Creu fou empresonat a pa i aigua durant set mesos pels seus mateixos germans de congregació. Sant Josep de Calassanç, condemnat per la Inquisició, mor amb el seu orde dels escolapis prohibit per la Santa Seu. La llista de condemnes que avui ens avergonyeixen seria inacabable, sobretot en

les organitzacions que pretenen representar valors de l'Església.

Hem de dir, amb això, que l'heretgia és un concepte subjectiu elaborat per aquell que té el poder, és a dir, que el poder actua arbitràriament? No necessàriament; però cal destacar la incommo ditat que per al poder representen la majoria dels moviments rebels. Perquè, amb el temps, les institucions tendeixen a l'esclerosi i a convertir l'esclerosi en llei. Les cúpules acostumen a segrestar per a si mateixes el poder que haurien de tenir sempre les bases. De vegades es planteja com la necessitat d'adaptar el missatge profètic original a les circumstàncies, però, d'altres, funciona només la lluita pel poder. Llavors, el poder no declara heretges els qui ho són, sinó els qui pot o vol, en part perquè sovint els heretges són les mateixes autoritats que estan condemnant. A diferents nivells, es produeix el conflicte entre Stalin i Trotsky. Els qui avui, en algunes organitzacions d'esquerra, proclamen el retorn als principis fundacionals del socialisme són acusats, per les direccions, com a pertorbadors de l'ordre dins l'organització. I el poder condemna o amenaça amb la condemna no sols els declarats dissidents, sinó tots els presumptes qüestionadors dels interessos del grup que té el poder.

3.2. Heretgies medievals: retorn a la tradició fundacional, prioritat del pobre

Una de les característiques que la historiografia atribueix a les heretgies medievals (Chénu, Le Goff, G. Duby,

Duvignaut, Valdeón) és la seva reiterada proposta de retorn a la tradició fundacional, i en especial a la pobresa evangèlica. Per exemple, el moviment de mendicants de l'Edat Mitjana com a fenomen d'extraordinària vitalitat i ubiqüitat a tot Europa, sempre decapitat i sempre renaixent sota múltiples formes. Tots ells tenen en comú el seu enfrontament a una jerarquia vinculada al poder i defensora de la fe per les armes, i foren majoritàriament condemnats com a heretges. Tanmateix, avui els hem d'agrair que escollissin la pobresa i que, en un llarg període, dels segles XII al XIV, s'enfrontessin fins i tot a grans pontificats, com els de Gregori VIIè, Innocenci IIIer o Bonifaci VIIIè, i intentessin crear, com Jesús en el seu moment, espais de resistència enfront d'una Jerarquia que actuava en contra dels principis de l'evangeli.

Tant aleshores com ara, reivindicar el passat pot resultar el més revolucionari. Església i col·lectius socials d'esquerra saben que, enfront del "pobre", es juguen el seu ésser o no ésser. Però, enfront del poder, tant religiós com civil, els pobres són perillosos; són incontrolables. No responen a les característiques que pugui assumir una institució que, malgrat els tingui en compte, vol tenir presents els criteris d'oportunitat i prudència, pactes, negociacions. Tanmateix, ni els profetes ni l'evangeli acceptaren aquestes subtils distincions. No es tracta d'un problema doctrinal, sinó ètic, ni d'ortodòxia, sinó d'ortopraxi. Les expressions socials que parteixen de la fe sempre tendeixen a ser radicals, no es guien per l'oportunitat o la modera-

ció, puix que no es mouen pels criteris de l'ètica, sinó per l'escatologia.

3.3. Utopies renaixentistes i autonomia de la consciència individual

Al Renaixement se li atribueixen els orígens de la modernitat, l'adveniment d'una nova racionalitat econòmica –la mercantil– i d'una nova racionalitat política -laica, l'Estat-. Se li adjudica la ruptura amb el teocentrisme, l'inici d'una llarga seqüència de revolucions científiques i tècniques i una transformació radical de principis ètics. En aquest context, sorgeix un gènere literari situat entre la imaginació i les propostes de canvi, entre la crítica al príncep i l'oferta d'alternatives. Les més conegudes, *La Utopia* de Thomas More, *La Ciutat del Sol* de Tomasso Campanella o *La nova Atlàntida* de Francis Bacon. Els seus autors foren condemnats, More fou executat, Campanella va passar vint-i-set anys a la presó. Les diferències entre aquestes alternatives, una defensora de la llibertat i d'altres de l'ordre, es reproduïen una vegada i una altra en tots els intents d'un ordre diferent en el món.

A l'Europa dels segles XVI i XVII, encara continua essent la Bíblia, en la seva interpretació més social i igualitària, el principal “manual revolucionari” que inspirà, tant la lliure consciència individual enfront del poder de la institució (protestantisme), com els moviments més radicals i utòpics. Huss, Savonarola, Luter, Calví i tants altres, continuen tenint Déu com a referència

en les seves propostes de reforma de l'Església i de la societat.

reivindicar el passat pot resultar el més revolucionari

Serà la Bíblia, la que inspirarà Thomas Münzer, partint de la mateixa teologia luterana, a ser capdavanter d'una revolució de camperols i miners contra Luter, per haver lliurat aquest el poder religiós als prínceps. Es pot considerar la primera revolució social de l'Europa moderna. Münzer fou executat per ordre de Luter. Semblantment va succeir amb el moviment dels “anivelladors”, durant la revolució anglesa de mitjan segle XVII. Winstanley, sota el lema que Jesucrist havia estat el primer “anivellador”, encapçalà un moviment agrari de revolució social contra la propietat de la terra. En la mateixa línia, cal tenir presents els moviments sorgits a Llatinoamèrica a partir de la conquesta. D'entre moltes, la figura més important per la seva defensa de la cultura índia serà la de Bartolomé de Las Casas.

3.4. Vers un món modern i utopies socials

L'autonomia de la raó, la nova ciència, el secularisme i la laïcitat, la consciència i la proclamació d'uns Drets Humans inalienables, la democràcia, la llibertat individual i col·lectiva, han estat les conquestes socials rere les quals

hi ha sofriment, condemnes i víctimes. En moltes d'aquestes conquestes, la violència i els abusos han entelat l'ideal dels seus promotors. Sovint, els principis resten encarcerats i després se'n condemnen d'altres en nom d'aquells principis. Per exemple, 70 anys després de la Revolució Francesa, en nom de la Llibertat, de la Igualtat i de la Fraternitat s'esclafa a sang i foc la Comuna de París, que es guiava per aquests mateixos principis.

Així ha succeït, durant aquest tràgic segle XX, amb tantes utopies socials i doctrines globals de salvació. Marxisme i anarquisme són utopies amb propostes concretes de justícia, igualtat i cooperació, amb voluntat de "somniar cap endavant", són ciència en l'anàlisi social i són ideologia, fe de transformació social. Massa de premsa es van contaminar d'ambició, de voluntat de poder i de corrupció; propiciaren i crearen els gulags de mort. Aprendre la lliçó, per tal de no repetir-la, suposa recordar els errors, però també els encerts, i no rebutjar la proposta pel sol fet que alguns l'hagin descreditada. També els cristians tenim una llarga i desgraciada experiència del que suposa l'arteriosclerosi en les institucions religioses, i no per això hem deixat de creure.

3.5. Utopies que neixen

Malgrat l'aparent atonia del món actual, continua viva la veta utòpica,

amagada, de la història, d'on sorgeixen contínuament nous moviments i col·lectius que responen als nous problemes d'una manera alternativa i en totes les seves variants, superant antigues divisions ideològiques o confessionals: pacifisme, antiglobalització, solidaritat internacional, feminisme, ecologisme, indigenisme, acollida a l'immigrant, contra la droga, moviment okupa, comunitats de base, col·lectius de diàleg interreligió, etc., que proclamen, amb les seves vides, que un altre món no sols és possible, sinó que existeix. Ells són, en part, els nostres profetes d'avui.

No hi ha res més reaccionari que creure que "no hi ha res a fer". La realitat no s'esgota en allò que veiem. Actua més enllà dels somnis que somniem desperts.

Són els somnis que amaren la vida, malgrat no els vegem. Allò que s'estima utòpicament dirigeix tots els moviments de la llibertat. D'altra banda, allò que és nou mai no és del tot nou. Sempre hi ha hagut algú que ho ha intentat abans en la mateixa direcció.

Finalment, sabem que sempre restarem a l'exili, perquè la realitat conquerida mai no s'emmotllarà als nostres desitjos.

Siguem on siguem, sempre restarem a l'exili, a Egipte. Sempre hi haurà un lloc millor que el present, una terra promesa millor per la qual treballar i esperar amb una esperança activa.

4. TESTIMONIS D'ESPERANÇA: PÉGUY, BENJAMIN, WEIL, BONHOEFFER

Sovint, per a entendre el significat d'algunes formulacions sobre el sentit de la vida, el millor camí és la biografia. Cap teoria, filosofia o anàlisi té la força d'una vida. El "relat viu", directe, que expressa la força d'uns sentiments ètics primordials que van suposar esforç i rebel·lia enfront d'un adversari potent, esdevé l'inici de la resistència i dóna força a l'esperança. Els valors i actituds que el sustenten transcendeixen l'immediat, les circumstàncies, les edats i les ideologies. També els quatre evangelis no són més que un relat.

Intentarem acostar-nos a la vida i al pensament de quatre figures d'una extraordinària significació ideològica, ètica i biogràfica.

Es tracta de personalitats ja força conegudes: Charles Péguy, Walter Benjamin, Simone Weil i Dietrich Bonhoeffer. En podia haver escollit moltes altres, com Rosa Luxemburgo, Teresa de Lisieux, Ghandi, Unamuno, Anna Frank, Bernanos, Camus, Merton, Samuel Ruiz, Xirinaçs... o Sandino, Martí, Mariátegui, Lumumba, Dubcek... Tots tenim el nostre santoral par-

ticular, i els que he escollit ocupen un lloc preferent en el meu.

Tots quatre van morir molt joves. Péguy, el 1914, als 41 anys, els primers dies de la primera guerra mundial. Benjamin, el 1940, als 48 anys. Weil, el 1943, als 34 anys. I Bonhoeffer, el 1945, als 39 anys. Tots tres van viure i van ser víctimes de l'obscura nit del nazisme. Tot intentant un diàleg amb un món difícil d'entendre i des de diferents "fronteres" confessionals, tots quatre es formulen preguntes fonamentals per a l'espiritualitat del segle XX.

4.1. Charles Péguy. La “petita” esperança

Péguy i el seu itinerari vital exemplifiquen les contradiccions del pas del segle XX cap al món modern. En aquella Europa i França rurals impregnades dels valors sagrats de l'amor a la llar, del sentit del deure, del rigor, de la dignitat de la pobresa, del treball i la paciència, de l'amor a la terra. Aquests valors seran invocats per una nova dreta política i social que situa el valor tribu i raça en primer lloc, i que, a partir del 1894, es manifestarà en el cas Dreyfus i, posteriorment, en l'Action Française de Maurras, Gobineau o Sorel. Però, també una França oberta a la modernitat, definitivament decantada vers la supremacia de la llibertat individual i el laïcisme, representada en el socialisme de Jean Jaurés, al qual Péguy s'acosta en un primer moment.

L'itinerari de Péguy es manté sempre, alhora, proper i crític enfront de qualsevol institució política o religiosa. El seu acostament al socialisme es veurà definitivament truncat per problemes ètics. Estrany entre els seus, es revolta contra el socialisme acomodat dels dirigents. Se sent llibertari enfront del socialisme francès i parlamentari. Semblantment amb l'Església. El 1907 confessa a Maritain que ha recobrat la fe catòlica. Deu anys abans, el 1897, havia escrit una primera versió de Joana d'Arc, on aquesta representa la ingenuïtat i la simplicitat del camp. És la noia dòcil. Però, el 1910, n'escriu una segona versió, *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, on Joana és la figura no-resignada, ni enfront del poder polític ni enfront del poder eclesial. Maritain i

d'altres hi reaccionen durament en contra, però Péguy no podia estar d'acord amb la visió triomfalista de la fe ni del Vaticà de Pius X.

Aquesta mateixa és la fe i l'esperança de *Le mystère des Saints Innocents* i de *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, el gran càntic a la segona virtut, la “petita” esperança enfront de la fe i la Caritat. La “petita” esperança no és fàcil, no és “enganxosa” ni una nostàlgia del passat. Péguy ha explorat les contradiccions fonamentals de la persona, l'envaeix el sentiment de fracàs, se sent sol. Confessa que va escriure “El pòrtic de l'esperança” per a salvar-se de la desesperació. Coneix la feblesa en si mateix...

El “Pòrtic” conclou amb una lloança a la nit. Però, en Péguy hi ha dues imatges de la nit. Una que representa l'angoixa, el desconcert, la buidor, l'Hort de les Oliveres i el Gòlgota, la desesperació. El passat, i sobretot el futur, de l'ésser humà poden ser viscuts com a nit. L'altra és la nit del repòs, de la bondat de Déu, la que aconduïx als orígens dels temps, al gran silenci d'abans de la creació. En Péguy, ambdues nits conviuen quotidianament. La paradoxa és que l'esperança neix, precisament, enmig de la nit de la desesperació. Les seves grans figures literàries, la figura d'Eva –la senyora Gervàsia– i, sobretot, Joana d'Arc, representen aquesta paradoxa.

L'1 d'agost del 1914 Péguy és mobilitzat. El 3 s'inicia la 1a Guerra Mundial. El dia 15 assisteix, com a soldat, per primera i última vegada a missa. El 5 de setembre mor a Lorena d'una bala perduda al cap.

4.2. Walter Benjamin. El sofriment de les víctimes i el progrés vistos des d'un àngel

Benjamin era ja un filòsof reconegut, especialment pels seus treballs sobre l'art i el romanticisme alemany. Tanmateix, avui és conegut sobretot per la seva última obra –uns apunts– *Tesi sobre el concepte d'història*, que duia al damunt quan la policia franquista el va detenir mentre intentava passar els Pirineus tot fugint de la persecució nazi. Les autoritats espanyoles li havien denegat el visat. En retornar a Portbou, es va llevar la vida. Adorno i Horkheimer li havien insistit que es refugiés a Jerusalem. El seu amic Gershom Shölem, que resideix a Jerusalem, li diu el mateix. Semblantment Bertold Brecht des de Dinamarca. Ell no accepta cap suggeriment.

Ja en la seva crítica literària al barroc i en els seus comentaris a la poesia de Brecht, Benjamin contraposa la “història del sofriment” a la idea del “progrés indefinit”. Pretendre un progrés que oblidí el sofriment és perdre la pròpia identitat de classe oprimida i convertir-se en joguina de la classe dominant. D'aquí la necessitat de desenterrar les veus de les víctimes, l'espectre de les quals posa en crisi i “desmunta” la versió triomfalista del temps i de la història.

Benjamin, jueu i marxista per influència de Brecht, rebutja la concepció unilineal i triomfal –raó, progrés, futur– que la modernitat, inclosa la filosofia marxista, tenen del temps i del desenvolupament, com si el paradís de la felicitat utòpica no fos més que la prolongació del present, i anuncia profèticament que aquest progrés mate-

rial és deshumanitzador i aconduïx irremeiablement a la destrucció i a la mort. El quadre de l'*Angelus novus* de Klee li inspira la horrible imatge d'una humanitat amb un progrés tècnic desvinculat del progrés moral: l'àngel ha vist més que nosaltres. On nosaltres hi veiem desenvolupament, per a l'àngel és la ruïna i la fi.

S'acosta a la concepció jueva del temps, que entén que aquest pot ser interromput bruscament en qualsevol moment. I en això coincideix amb Bloch. La salvació no vindrà del creixement del *continuum* històric, sinó de l'acompliment de la promesa de Déu al poble. Un fet d'aquestes característiques només pot produir-se per una intervenció messiànica o per una revolució de les classes oprimides. En aquest sentit, Derrida, també jueu, afirmava que “el desmuntatge és la justícia” quan, revisió del passat i messianisme, presència de les víctimes i escatologia, negació del present i esperança, es donen la mà.

Per això, en el concepte messianisme-salvació, propi de la teologia judeocristiana, hi troba la clau per a una interpretació de la història contrària a la concepció hegeliana del triomf final. Paradoxalment, el Benjamin agnòstic i que professa el materialisme dialèctic troba en conceptes com *fracàs-culpa-redempció*, i en la concepció bíblica de la història, el fracàs del progrés i la necessària primacia dels vençuts per a poder construir una altra història.

Benjamin i Bloch han trobat, en l'estructura teològica d'encarnació del cristianisme com a religió, el fonament de la seva esperança. Perquè, no es tracta d'una ideologia, sinó d'una història, ni

d'una filosofia, sinó d'una praxi "adrecada vers".

4.3. Simone Weil. Encarnació en el sofriment "a l'espera de Déu"

Neix a París, l'any 1909, al si d'una família benestant, jueva, però agnòstica. Intel·lectual d'una sorprenent lucidesa, socialment crítica, coneixedora dels clàssics grecs, filòsofa i mística. L'enigma de la seva radical i curta vida rau en la seva aguda consciència i voluntària solidaritat amb els oprimits. Va lluitar contra dues forces del mal: l'opressió obrera i la bogeria feixista. El rigor amb si mateixa i la seva inefable experiència mística la porten a encarnar-se en la classe obrera. El 1931, és professora de filosofia al liceu femení de Le Puy. Del sou que rep, viu només amb la part equivalent al sou d'un peó; la resta la reparteix. Participa en manifestacions d'aturats. Les autoritats educatives, com a sanció, la traslladen a Auxerre, i després a Ruan. Continua participant en manifestacions i organitzacions obreres.

no és la ideologia
qui determina
els valors utòpics
de l'experiència

Tres anys més tard, deixa la docència per tal d'incorporar-se a la classe obrera. Primer a la fàbrica Alstom de París, a la cadena de muntatge, després

a la Carnaud de Billancourt, i després a la Renault de París. Des d'aleshores comença a escriure *Cahiers*, nucli dels seus nombrosos assajos.

Amb l'esclat de la guerra civil a Espanya, decideix venir a combatre contra el feixisme. S'incorpora a les Brigades Internacionals, a la columna Durruti, al front d'Aragó. Ha de deixar-ho a causa d'un accident fortuït.

En un viatge posterior a Itàlia, a Assís es sent impulsada a agenollar-se i pregar. Passa la setmana santa del 1939 a Solesmes, fortament impressionada per la passió de Crist. Comença un camí personal i de difícil seguiment de Jesucrist que la mena a interessar-se per Sant Joan de la Creu, pels Upanisads, pel Baghavad Gita. Considera que totes les religions són només iniciacions a l'esperit diví i universal. Quan comença la II guerra mundial, aprofundeix la seva recerca espiritual, la seva desconcertant radicalitat i el seu component místic.

Arran del seu delicat estat de salut, i fugint, sobretot, de la persecució nazi, la seva família es trasllada a New York. Però, immediatament, ella sent que ha de retornar, per tal d'incorporar-se a la resistència. Ben aviat li diagnostiquen tuberculosi. Per solidaritat amb els qui passen fam a causa de la guerra, es nega a alimentar-se.

Perquè considera grandios l'acte de creure i perquè se sent espiritualment pobra, "per coherència" i "a l'espera de Déu", es nega a rebre el baptisme. Mor el 24 d'agost de 1943.

La seva profunda reflexió filosòfica i religiosa arrenquen de la seva experiència mística. Les seves consideracions sobre la presència de la gràcia de

Déu en el món es fonamenten en la identificació amb els vençuts.

4.4. Dietrich Bonhoeffer. Viure en el món sense la hipòtesi de treball Déu

El 1945, Bonhoeffer, pastor luterà, poc abans de ser penjat a Flossenbürg per haver participat en un complot contra Hitler, es pregunta, des de la fe, enfront d'aquest món modern difícil d'entendre: i si haguéssim d'existir en aquest món *com si Déu no existís*? I si realment Déu tingués quelcom a dir a aquest món que definitivament ja no creu en ell? Es fa aquestes preguntes en les seves cartes des de la presó publicades amb el títol *Resistència i submissió*, la seva obra més divulgada. Es tracta d'un document impressionant, escrit enmig de bombardejos i sirenes, sobre l'actuació del cristià en un món definitivament irreligiós.

L'actitud inicial de Bonhoeffer pel que fa a la fe és diametralment oposada a la de Bloch i Benjamin. Bonhoeffer parteix del seu ésser creient; però com un creient que ha de viure la seva fe i mostrar-se de forma *irreligiosa* davant el món. “Déu ens obliga a viure en el món sense la hipòtesi de treball Déu”. Es tracta de viure en el món sense Déu i sense els succedanis de Déu que, per a cobrir aquesta absència, es podrien aconseguir des d'una certa pseudoreli-

giositat. “Ser cristià no significa una determinada manera de ser home, sinó, simplement, ser home”. Conseqüentment, l'església no té com a missió crear espais o institucions pròpies i diferenciades. La de Bonhoeffer és una crida al seguiment radical de Jesús fora, ja, del context cultural de la religió.

En què consisteix per a Bonhoeffer aquest “seguiment”? En el reconeixement de l'opressió, en la consciència del sofriment humà i a situar l'esperança del cristià en la superació d'aquestes esclavituds i sofriments. El cristià, a diferència del qui no ho és, “ha assumit el seu deure de participar en els sofriments dels homes”. A més de l'oració, la funció del cristià és “la construcció de la justícia en un món on Déu ja no hi és present”. La redempció –concepte central en el seu pensament– no és sols un concepte escatològic, sinó, i sobretot, la realització intrahistòrica de la justícia i la veritat. No hi ha illes ni espais reservats, en el món, per a un treball realitzat des de la fe. El cristià actua, com qualsevol altra persona, a la universitat, al partit, al sindicat. I serà o no un treball cristià en la mesura que impulsi la justícia i la dignitat, i no perquè es tracti del treball d'un batejat o d'una institució religiosa. No és la ideologia qui determina els valors utòpics de l'experiència, sinó els valors profunds que la sustenten.

A la *Teología de la Esperanza*, Moltmann es refereix a la tesi de V. Maag sobre les diferències entre la religió dels pobles nòmades i la dels pobles sedentaris. Heus aquí un fragment del text de Maag que serveix de base al concepte itinerant de l'esperança de Moltmann, tant en la realització d'utopies humanes com d'esperança escatològica: "La religió dels nòmades és la religió de la promesa. El nòmada no viu inserit en el cicle de la sembra i de la collita, sinó en el món de la migració. El Déu dels nòmades es diferencia dels déus dels pobles agraris, que són déus vinculats a un lloc. El Déu transmigratori dels nòmades, en canvi, no rau en cap territori ni en cap lloc; pelegrina amb els nòmades, es troba sempre en camí".

5.1. La religió dels pobles nòmades

D'això es deriven diferents maneres d'entendre l'existència: la categoria fonamental del nòmada és el temps que assenjala vers l'horitzó. La del sedentari és l'espai, la fixació en un lloc, la propietat de la terra i la delimitació dels llocs sagrats, del temple; consta d'una major estructuració social de les jerarquies i, conseqüentment, té el risc que, en la religió, s'atorgui més importància a la riquesa, als ritus i a les formes, que al contingut. En canvi, la religió del nòmada, per la seva provisionalitat i diàspora permanent, esdevé una religió d'esperança. El poble troba el seu Déu

tot fent camí, al desert, a la muntanya, travessant un riu, en l'àpat gratuït. No disposa de terra fixa ni de propietats; és una religió de pobres. La identitat del nòmada rau en el record permanent, en la història viscuda i narrada en clan, en família, repetida i celebrada, feta carn pròpia i promesa. El record és, per tant, un fet ontològic en el qual Déu es fa present anunciant el futur. La seva raó de ser, el que dóna sentit al seu pelegrinatge, la seva meta i la seva esperança no rau en els béns presents, sinó en la seva confiança, en la promesa i en el futur.

L'originalitat del poble jueu, segons Magg, fou que, en el moment de la se-

va configuració com a poble, a l'èxode, quan descobreix Déu és un poble nòmada i experimenta Déu com a Déu-decamí, és a dir, d'esperança. Després, el poble esdevindrà sedentari, però Jahvè serà sempre un Déu de pelegrins. Segons la concepció jueva de la història, el passat és una promesa de futur, la interpretació del passat es converteix en profecia que mira cap enrere. I el passat, la història, assenyalava el camí de l'esperança. Així, doncs, els principals esdeveniments de l'AT: patriarques, desert, terra promesa, regne de David, Messies, etc. remetent a un futur anunciat, però encara irreal. El present, com el de tot emigrant, resta amenaçat, és precari, pobre, però la fe en la promesa que Déu va fer en el passat li atorga el sentit de la seva possible salvació. Per això, quan es compara aquesta visió amb la dels altres pobles i religions, es destaca com a "història que creu en la promesa". En les mitologies gregues i romanes, el passat és actualitzat com a origen perpetu. Segons la concepció jueva, el passat és una promesa de futur, una profecia que mira cap enrere. Tal és l'antropologia subjacent a la seva esperança messiànica i a la seva tensió escatològica.

La història de la humanitat es pot entendre, doncs, com a "revelació", en la qual Déu es va explicant a si mateix. I ho fa amb la perspectiva d'una promesa, d'un final. Tot el que veiem se'ns presenta com a promesa de quelcom nou. Els fets són estacions en el camí i els esdeveniments proporcionen un bellum de futur, però tenen sempre un caràcter provisional. La teologia hauria d'ajudar a llegir la vida com a vida i his-

tòria de Déu. Benjamin afirma que és la clau interpretativa dels esdeveniments humans.

la història de la humanitat
es pot entendre
com a "revelació",
en la qual Déu es va
explicant a si mateix

5.2. Déu encarnat en la història del poble

En definitiva, el cristianisme té més d'estructura narrativa que d'estructura racional-deductiva. A mesura que anem superant la metafísica grega, a través de la qual hem rebut el missatge de Déu, ens anirem acostant al Déu de la Bíblia, al Déu de l'esperança propera i futura. La metafísica bíblica no distingeix entre matèria i esperit, cos i ànima, història humana i història de la salvació. Té implícita una concepció més integrada i global de la persona humana i de la història. Sovint aquestes antinòmies han servit per a donar cobertura a espiritualismes desencarnats o a autoritarismes. El crit "Tu ets l'esperança d'Israel" (Jr 14,8; 17,13) amara la vida del poble, omplint-la d'una confiança que impregna els salms: "Tu ets la meua esperança" (Sal 71,5), "Com un nen als braços de la mare..."(Sal 131).

La força motora d'aquesta història és la Promesa. Déu va obrint nous horitzons, es va explicant a si mateix,

anuncia qui és i revela el seu nom. La seva relació amb el poble es formalitzarà mitjançant una mena de pacte: “Jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble”. Per al poble, el pacte inclou dues obligacions fonamentals: no adorar cap altre Déu i estimar el proïsme. “Estimaràs el proïsme”, és a dir, t’esforçaràs a fer un món millor, a crear el Regne aquí a la terra. I “Estimaràs Déu”, és a dir, confiaràs en Ell i Ell et donarà, com a regal, el Regne definitiu. Tanmateix, la història d’Israel i tota història humana és la història de la infidelitat dels homes i del manteniment de la promesa per part de Déu, la materialització de la tensió entre la pobra i pecadora realitat present i el futur de justícia anunciat per la promesa. La idolatria i el diner, “el doble pecat d’Israel”(Jr 2,2-19), permanentment denunciats pels profetes, són falses esperances, miratges que impedeixen la visió de futur.

en la mesura que un poble
converteix Déu
en la seva propietat
el pot utilitzar
per justificar
tota mena de crims

Fins molt més endavant, a l’època hel·lenística –segle V aC.– no hi hagué en el poble d’Israel consciència de vida futura individual ni d’esperança de salvació personal en el més enllà. Per això, en Job, l’interrogant sobre el sofriment i la desgràcia del just resten sense res-

posta. La progressiva presa de consciència d’aquesta relació individual, personal i afectuosa amb Jahvè queda poèticament i meravellosament reflectida en els cants populars i de pregària que són els salms. Durant segles, l’abundància de béns es va entendre com a senyal de fidelitat a l’aliança, i la desgràcia com a senyal d’infidelitat a ella. Els béns materials, l’alliberament de l’esclavitud, vèncer els enemics, la prosperitat, la promesa d’una terra que regalima llet i mel”, suposaven la fidelitat de Déu a la fidelitat del poble. I malgrat que, a poc a poc, el poble va prenent consciència que èxit material no suposa automàticament honestedat, justícia o bondat moral, Déu continua manifestant-se amb béns materials com a senyal del Regne definitiu. Semblantment en Jesús. Els miracles són senyals del Regne i l’esperança efectiva es tradueix amb béns d’aquesta vida: pa, vestit, aigua, visita el pres, “per les obres els coneixereu”. Certament, l’alliberament integral de la persona no s’esgota amb els alliberaments històrics, però els inclou necessàriament.

Més endavant, el “pacte” s’universalitzarà, adreçant-se als “fidels” de qualsevol raça o nació. El mite “Jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble” suposa una relació personal amb Déu d’un enorme valor i compromís. Però hi ha qui afirma que ha estat el mite més nociu i perillós de la història. Perquè, en la mesura que un poble, nació o ètnia convergeix Déu en la seva propietat particular, pot utilitzar aquest Déu per a justificar tota mena de crims. És el fonamentalisme religiós, al qual, com veiem actualment, hi estan expo-

sades sobretot les “religions del llibre”, les que poden considerar-se hereves de la promesa: el judaisme, el cristianisme i l’islam.

5.3. Profetes ahir i avui. L’esperança

Sempre hi hagué a Israel, com hi ha en tots els pobles, una “resta” de fidels, els anomenats *anawim* a la Bíblia, el grup lleial que continua confiant en la promesa. I sempre hi hagué, com n’hi ha en tots els pobles, veus que alerten amb força contra les infidelitats. En la història d’Israel, en els moments de les més grans convulsions, de l’exili del regne del Nord i del posterior exili del regne de Sud, la “resta de fidels” i aquestes grans figures espirituals impel·lien el poble i els governants al retorn al missatge original de l’Aliança. A la Bíblia es consignen algunes d’aquestes veus, malgrat que, amb tota seguretat, n’hi va haver moltes més. Són els profetes. Tenint en compte el poder polític dels sacerdots, el discurs dels profetes, tot i arrencar del fet religiós, tenia obvies conseqüències polítiques. Per això van ser condemnats.

La seva protesta sorgeix de la certesa que Déu no falla. El Regne de Déu anunciat té la doble significació de pau temporal, simbolitzada en el passat gloriós durant el regnat de David, i la vinguda triomfal del Messies a la fi dels temps, que vindrà a fer justícia com una esperada utopia enmig de la desgràcia. Recordem-ne només alguns textos emblemàtics: Daniel posa en relleu la victòria final dels escollits i el triomf final del Fill de l’Home (7,13-27), quelcom

semblant a l’expressat per Ezequiel en l’apocalíptica visió dels ossos (37). El segon Isaïes, després de la humiliació i del sofriment del Servent de Jahvè (personificació del poble), n’exalta la seva resurrecció (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53), com fa en els fragments del llibre de la consolació (40,1-11; 41,8-28; 43,1-21; 48,20-21; 55,12-13). El Tercer Isaïes entona el gran cant d’esperança a la Nova Jerusalem (56-66), etc.

la crida del profeta és sempre una crida a la radicalitat

El profeta, el d’Israel i el d’avui, no es mou per la lògica de la raó, ni tan sols per la de l’ètica, i molt menys per la dels oportunistes polítics, sinó per uns principis transcendents. Per això, es tractarà sempre d’una crida a la radicalitat. El seu crit neix d’una crida profunda i de la passió per l’absolut, i no s’alimenta de vagues entusiasmes, sinó que obre camins, trenca els límits de l’immediat i situa constantment la lògica del conflicte concret a un nivell superior. I exigeix, també sense contemplacions ni pactes ni prudències, l’amor als altres. Per això, la més important acció profètica i acció política citada a la Bíblia –i de la qual Jesús es convertirà en el principal portaveu– és l’amor als pobres. Semblantment, la més important acció profètica i acció política dels profetes d’avui és l’amor als pobres.

Es tracta de la voluntat de mirar cap al futur i en profunditat. És aquesta mateixa voluntat la que crea esperança, la que dóna sentit a l'acció política; és l'acció profètica.

L'acció immediata és l'acció política. L'acció profètica es proposa mantenir el sentit dels valors absoluts, situa el futur en el present sense prudències, no entra en càlculs tàctics ni negociacions, trenca esquemes, sorprèn a la imaginació.

Acció profètica i acció política estaran sempre en conflicte, però s'haurien d'alimentar mútuament, superant les exclusions que normalment s'esdevenen. La política sense profetisme té el risc de ser immediata, de pactisme, de pèrdua de l'horitzó, però l'acció profètica, si no vol ser etèria, ha ser

present en els moviments polítics i religiosos, concretar-se en accions transformadores. Els moviments per la pau, de lluita contra la marginació, a favor de l'acolliment de l'immigrant, contra tota mena d'opressió, pel retorn de la comunitat cristiana al missatge original de l'evangeli, etc. són els nostres profetes d'avui. Si són fidels a la seva missió experimentaran l'anunciat escàndol evangèlic dels benpensants, però seran creadors d'esperança.

D'entre tants i tants textos dels profetes, dels salms, de tots i cadascun dels llibres, cito únicament, per a acabar, aquella preciosa pregària de Judit: "Tu ets el Déu dels humils, auxili dels febles, defensor dels caiguts, protector dels rebutjats, salvador dels qui han perdut tota esperança" (Judit 9,11).

6. JESÚS. ESPERAR EN EL REGNE AVUI

Fins ara hem fet referència a experiències, fets o persones, perquè, parlant d'esperança, ens interessen sobretot les biografies, com ho van viure i sota quins principis. Calia, doncs, parlar de l'experiència, dels fets i de la persona de Jesús. D'ell ja no ens interessen aquells temes que, durant segles, constituïren la preocupació fonamental dels teòlegs (conceptes de persona, naturalesa, substància, encarnació, unió hipostàtica), sinó quina va ser l'experiència que va tenir de Déu, i com, també ell, va viure l'esperança.

6.1. Jesús explica el Regne

Sembla que els exegetes estan avui d'acord que aquest "*jueu marginal*" (Meyer) va anar descobrint Déu al llarg de la seva vida, prenent consciència de si mateix i d'aquest Déu a qui anomena *Abbà*, Pare. No troba paraules per a descriure'l; ho fa a través de contes, de comparacions, d'imatges de la natura. És un magnífic *contacontes* de Déu. I en tots posa en relleu els dos atributs fonamentals d'aquest Déu: és Pare i és misericordiós. Des de bon començament de la seva aparició pública va parlar del Regne, convertint-lo en l'eix central de la seva bona nova. "El Regne ja és aquí"

i "vingui a nosaltres el teu Regne". Quan parla de Regne, molt probablement es refereix a quelcom al qual els oients ja eren sensibles, malgrat mai no se'ls digui en què consisteix aquest Regne. Els oients potser esperaven un canvi polític, o social, o el Messies... Ell només parlava amb metàfores: un tresor, una perla, una festa, un àpat, un any de gràcia, la moneda trobada, el llevat en la massa.

I, amb fets, explica que el Regne es fa present donant llibertat i vida "perquè tinguin vida i la tinguin en abundància". A la sinagoga anuncia "llibertat per als captius", i a Joan li comunica que el temps ha arribat "perquè els coixos ca-

minen”. Avui s’accepta que els miracles han de ser considerats com una imatge de l’anticipació del Regne i que posen de manifest que l’amistat és la principal característica d’aquest Déu. A més, Jesús la celebra especialment en forma d’àpats. El seus àpats són signes: festí, banquet de noces, menja amb publicans i pecadors, escull el sopar com a comiat i vol que se’l recordi menjant.

Jesús reacciona d’una forma progressivament agressiva en contra de les autoritats

El Déu d’aquest Regne no rebutja el perdut, sinó que s’alegra d’estar amb ell, és compassiu i no paga segons els mèrits humans, sinó segon els càlculs desconcertants de la seva mateixa bondat. Ben diferent del Déu feixuc del seu món contemporani o dels déus de les altres religions. Els primers destinataris en són els pobres pel sol fet de ser-ho, sigui quina sigui la seva condició moral o personal. Per això, el poble baix, la massa, els impurs, els malalts i els pecadors, el van acollir com un missatge d’esperança. És una manifestació de gratuïtat. Com diu J. Jeremias: “El Regne pertany només als pobres, és l’esperança dels pobres, perquè és l’oferta de salvació de Déu per a ells”.

Les autoritats van reaccionar progressivament en contra de Jesús fins a

condemnar-lo. I Jesús reacciona d’una forma progressivament agressiva en contra de les autoritats. No el van condemnar pel fet d’anunciar el Regne (aquest havia estat proclamat des de l’antigor), sinó per *la manera* com el va anunciar i pel model o ideal de Regne que va presentar. El Regne del Déu misericordiós i per als pobres no cabia en el cap dels dirigents. I Jesús no es cansa de denunciar l’abús de poder de les autoritats. Progressivament es va fent evident de part de qui està Déu. Paràboles del fariseu i el publicà, de Llätzer i el ric Epuló, dels convidats al banquet, del samarità i els sacerdots, fins a les més dures condemnes de pocs dies abans de la seva detenció: en la dels vinyaters assassins, els grans sacerdots i els fariseus entenen que es refereix a ells. L’enfrontament arriba al paroxisme amb la paràbola del judici. Jesús sabia prou que s’hi jugava la vida.

El Déu-Pare de Jesús està a les antípodes del Déu del poder. En la narració de les temptacions, a l’inici de la seva vida pública, Jesús renuncia a intervenir en la història a través del poder. Les temptacions parlen del poder polític, del poder econòmic i del poder religiós, però es tracta d’un poder idolàtric i al servei d’un mateix. Semblantment, en la dura resposta que dóna als dos deixebles que volen poder (Mt 20,20-28). No és que Jesús rebutgi tota forma de poder. Ell el va utilitzar al servei dels més pobres, i les multituds se li acostaven i eren curades: Mc 3,7-8 “el seguia una gran gentada”, Lc 6,17-19 “una gran gentada del poble venia d’arreu...” Jesús s’enfronta al poder que manipula i extorsio-

na el poble, i sobretot al que ho fa en nom de Déu.

Jesús no dona explicacions sobre què suposa seguir-lo. Probablement, no va voler ni reformar el judaisme ni fundar una església. Això ho van fer d'altres, després, amb més o menys encert. Ell només ens comunica la seva tan original experiència de Déu. No demana un seguiment en clau ascètica com altres religions. Demana, simplement, ser poble humil, passar a ser uns no-ningú, “nens”, rentar els peus, col·locar-se en el darrer lloc i posar la fidelitat a les persones per damunt de la fidelitat a la llei. El determinant del seguiment de Jesús no és ni “la pertinença a l'església” ni la “moralitat irreprotxable”, sinó la identificació amb la feblesa. I la creu és l'expressió suprema de la feblesa i del fracàs.

Va tenir dificultats amb gairebé tots els sectors socials: amb els dirigents religiosos i polítics, amb la seva pròpia família –que el va prendre per boig–, amb els deixebles, que discutien qui era el primer de tots, l'abandonen i, més tard, Pere el nega. El col·lectiu que el va entendre i va sintonitzar amb ell fou el desorganitzat poble ras, la gent ignorant i mal vista pels observants. D'aquí que la fe cristiana no s'ha d'entendre a partir dels deixebles, sinó a partir del poble.

6.2. La mort i la resurrecció

L'enfrontament i la mort, conseqüentment, formen part del seu projecte de construcció del Regne. Igual que tota la seva vida va estar en funció de la construcció del Regne de Déu, també ho va estar la seva mort.

Mor víctima d'una llei contra la que es rebel·là, la llei de la sinagoga, de la religió, la llei de tot poder que esclavitzava. És condemnat per blasfem, per subvertir l'ordre públic, per heretge. Déu és Déu de la vida, i la seva mort és un acte al qual Jesús se sotmet en contra de la seva voluntat, resultat de la presència del mal en el món. Res a veure amb el que transmetia la desafortunada pel·lícula de Gibson *La Passió*, on Déu apareix com un déu sàdic i venjatiu, autòritari, que necessita la mort del seu fill per a expiar els pecats del món. Implícitament, la pel·lícula reforçava el poder i l'autoritat de les jerarquies. La mort de Jesús no s'ha de situar en la lògica de condemna-pecat-purificació de la pel·lícula, sinó en la lògica de l'alliberament de tota llei i del perdó.

La seva mort recobra el seu sentit definitiu a partir de la vida posterior, amb el record en la primera comunitat que el va continuar considerant viu després de la mort, i, en conseqüència, vencedor de la llei i de la mort. També Pau serà condemnat a mort pel fet de lluitar contra la mateixa llei de la sinagoga.

escatologia
significa
doctrina
sobre l'esperança

Escatologia significa doctrina sobre l'esperança. El vertader fonament de l'esperança és la resurrecció de Jesús. En ella es resumeix el missatge de

l'Aliança. És Déu qui dona una vida que fa superar la mort. Per tant, la mort no podrà ja ser vista com un càstig, sinó com una nova manera de ser present, en la història, el Déu de la vida.

Si el pitjor mal de tots, la mort, ha estat vençuda, com continua explicant-se la presència del mal en el món? Com pot seguir existint l'esperança històrica en un món millor quan, per a les majorïes, la vida va de mal en pitjor? És que l'esperança escatològica no té res a veure amb l'esperança en una vida millor aquí per als palestins, per als qui surten del seu poble i travessen el mar en pasteres, per als malalts de SIDA, per als 40.000 nens que cada dia moren de fam, per a la població d'Irak, màrtir, avui, com cap altra en el món, per a qui es troba en un atur de llarga durada i que veu truncada la seva vida i la de la seva família? Tots aquests alliberaments o esperances són altres tantes imatges del que seria avui la construcció del Regne.

El Déu de la creu és amb i en els crucificats. Elie Wiesel, premi Nobel de la pau, a *Nit* –sobre la vida a Auschwitz–, narra aquella anècdota tan teològicament profunda: davant un company que ha estat penjat en un pal i que crida desesperadament “on és Déu? on és Déu?”, un jueu pietós, adreçant-se als seus companys, els diu: “és aquí, és amb ell, Déu és ell, Déu està penjat en aquest pal”. És el mateix sentit de Primo Levy en la seva *Trilogia*. Déu no rau allà dalt, ni en les elucubracions... La divinitat de Déu es revela en el Déu de la creu, en la presència del mal. Paradoxalment, Déu no es troba en l'ostentació ni en el poder. Es troba amb i en els petits.

Durant segles, la responsabilitat del problema del mal era atribuïda a Déu. Des de Job fins al racionalisme, l'única resposta és que no hi ha resposta: misteri, conseqüència del pecat, etc. Però aquestes respostes avui ja no colen. Situat en la perspectiva de la història com a espai de revelació, Torres Queiruga, a *Esperanza a pesar del mal*, apunta a la intrínseca limitació de tot el que és contingent i, en conseqüència, de tota la creació. Déu, el Déu de la Bíblia, que és l'anti-mal, està compromès, juntament amb els profetes i tota la humanitat, en la lluita contra el mal, sense que hagin de ser modificades les lleis naturals. Si acceptéssim la intervenció contínua del sobrenatural, estaríem fomentant actituds de resignació. La humanitat sencera és la responsable de les seves esperances històriques.

6.3. Apocalipsi i esperança

El llibre de l'Apocalipsi és una continuació del missatge profètic. És un missatge d'esperança, escrit per un pastor perseguit i deportat, a una església perseguida i en crisi, per tal d'encoratjar-la a una lluita tenaç. Els simbolismes propis de la literatura apocalíptica, el combat entre el Bé i el Mal, representat pel combat còsmic entre els àngels i la bèstia de l'anticrist (Ap 13-16), tenen, de fet, una significació històrica, la llarga i contínua lluita entre el bé i el mal que té lloc en el món fins a la consumació del Regne. No es tracta d'una lluita puntual, no és un fet bèl·lic concret. Res a veure, per tant, amb la transposició que els neoconservadors, els telepredicadors dels Estats Units o qualsevol al-

tre fonamentalista que, utilitzant el nom de Déu en va, atribuint-se la representació del Bé, utilitzen el mite d'Harmagedon (Ap 16,16) com a justificació divina per a matar.

La promesa consisteix en el fet que, a la fi de la història, triomfarà el Bé i la vinguda del Fill de l'Home sorgirà com a regal, i un Cel Nou i una Terra Nova (Ap 21-22) esdevindran el Regne definitiu per a tota la humanitat. L'Apocalipsi dóna a l'escatologia, a la contemplació i visió de la fi, un ple sentit de realitat històrica, i, en conseqüència, un ple sentit a l'esperança.

Aquest va ser el missatge de Sant Joan a la primera comunitat. Mentre l'església primitiva es va haver de mantenir en la clandestinitat, va mantenir viva la tensió escatològica. La sang dels màrtirs feia més ferma l'esperança dels creients. Això va contribuir que fessin la gran experiència de l'esperança activa com a resistència cristiana (Carta als Hebreus 10, 32-36). Però, a causa del seu origen històric, l'Apocalipsi fa possible que qualsevol comunitat, sobretot les que passen per moments de dificultats o de persecució, puguin fer-se seu el missatge, acomodant el text a la seva pròpia circumstància. Sempre recordaré aquella Assemblea Pastoral de San

Cristóbal de las Casas, després de la carnisseria d'Acteal i la incomprensió del Vaticà, en la qual, per suggeriment de Don Samuel Ruiz, els presents van ree laborar l'Apocalipsi com a missatge d'esperança adreçat a ells.

En el seu tractat de Teologia de l'Esperança, Moltmann conclou que "el cristianisme només aconsegueix vertaderament la seva missió si encomana esperança als homes". Els profetes, qualsevol profeta de veritat, els d'ahir i els d'avui, tot mirant el passat anuncien el Regne. L'esperança en aquest Regne futur i la confiança en el Déu *Abbà*, Pare de Jesús, impregna la vida del poble, que parla d'ell com a fortalesa, roca, castell refugi, empara "als braços de la mare"...", esperança: "Tu ets la meua esperança" (Sal 71,5), confiança incondicional enfront del mal, sabent que "ni un sol cabell del vostre cap..." (Lc 21, 18) i que "si el vostre Pare té cura dels lliris del camp..." (Mt 6,25-34). Sabedors que ens trobem al moll de l'os del sagrat, en les nostres desesperances només podem tenir present allò de "quan pregueu, digueu: Pare nostre... vingui a nosaltres el teu Regne".

