

UNA APROXIMACION TEOLOGICA A LA ESPERANZA CRISTIANA

INTRODUCCION

No es ciertamente el menor de los méritos de Jürgen Moltmann el haber valorizado de nuevo el gran tema de la esperanza cristiana. Desde la aparición, hace unos años, de su *Teología de la esperanza*, las referencias a la misma son continuas, especialmente en la teología protestante, pero también en la teología en sentido general, y él mismo vuelve una y otra vez a su gran tema en toda su producción posterior. Producción ciertamente no despreciable, puesto que algunos de sus escritos, «El hombre»; «El lenguaje de la liberación» etc. resultan preciosos para valorar las aportaciones de este gran teólogo que se presenta hoy como uno de los más auténticos continuadores de Barth y que está, junto a otros, en la base de la nueva aparición de la teología del gran suizo que presenciamos en la actualidad y que parecía imposible hace unos pocos años. La aportación moltmanniana no es, sin embargo, apreciada en todo su valor si separamos su obra académica —yo me resisto siempre a decir «científica» en relación con la reflexión teológica— de su actividad en otros campos del testimonio evangélico. Es, creo yo, cuando le vemos actuar en esos otros campos, como predicador y como líder del grupo que en el seno de la Alianza Reformada Mundial —grupo al que tengo la fortuna de pertenecer— ha sentado las bases de una teología de los derechos humanos y obra en consecuencia, es cuando, repito, le vemos actuar en esos campos que la amplitud del tema de la esperanza cristiana aparece plenamente. Es entonces cuando vemos que la esperanza no se reduce a

una «doctrina», a una especulación tranquilizante acerca de las cosas últimas, a un consuelo pasivo que permite sobrellevar resignadamente los sinsabores del presente. La esperanza es, por el contrario, «virtus» y no virtud moral, potencia y no teologismo.

En las reflexiones que van a seguir es inevitable que aparezca una influencia moltmaniana. Pero, como tenemos un tiempo muy limitado y de lo que se trata es de plantear unos temas de reflexión, voy a prescindir de toda la aproximación fundamental referida al «pueblo», al sentido de la «elección», al gran problema de la esperanza «mesiánica» y al significado del tema del Exodo en la constitución del pueblo liberado y fuente de esperanza, temas todos que aparecen en los teólogos de la liberación que, quizás sin saberlo muy claramente, tienen sus raíces en ese fértil campo teológico que va de Bonhoeffer a Moltmann, pasando por Metz. Lo que sí quisiera señalar es una serie de puntos, concretamente seis, que, a mi entender, han de estar siempre presentes en una reflexión sobre la teología de la esperanza. O para decirlo de una manera mucho más directa: que han de estar siempre presentes en la proclamación de la esperanza y en la vida que de ella procede. Estos puntos son los siguientes:

- 1º.—El contenido específico de la esperanza cristiana
- 2º.—La comunidad y el individuo en quienes se halla esa esperanza
- 3º.—El significado que esa esperanza tiene para quienes la sustentan
- 4º.—El sentido que esa esperanza puede y debe tener para el «mundo»
- 5º.—La traducción activa de los contenidos de esperanza
- 6º.—La renovación de la esperanza.

Los sintetizaré en cuatro, uniendo el primero y el segundo por un lado y el quinto y sexto por otro.

Es claro que estos puntos no son exhaustivos. En particular dejan fuera los problemas estrictamente sistemáticos de las relaciones entre esperanza y fe y entre amor y esperanza. Dejan asimismo fuera, además de todos los puntos indicados, la discusión de las esperanzas religiosas que debe necesariamente llevar a cabo un estudio de religiones comparadas, puesto que bajo aspectos diferentes y a veces muy diferentes, toda

«religión» lleva consigo una esperanza y como tal la propone. Dejan esos seis puntos fuera muchas cosas, pero de algún modo hemos de reducir nuestro tema y unas reflexiones sucintas sobre los mismos han de bastar, espero, para estimular nuestras reflexiones personales en los distintos ministerios a los que hemos sido llamados y en los que nos vemos embarcados. Porque al fin y al cabo, si se aborda el tema de la esperanza, no es para conseguir un pretexto de confrontación intelectual, pseudo-filosófica y pseudo-teológica, con «otras religiones», aunque el contexto general del programa de estas jornadas parece insinuarlo, sino para descubrir y proclamar con mayor profundidad y amplitud, el amor de Dios y su conocimiento que excede de todo conocimiento y del cual no nos puede separar ni lo presente ni lo porvenir, ni lo alto ni lo bajo, ni ninguna criatura, según el brillante texto paulino.

Hechas estas consideraciones previas, vamos a pasar a unas reflexiones sobre los puntos mencionados. Me voy a permitir, en aras de la brevedad, juntar en un sólo punto los dos primeros anunciados, para evitar las consideraciones eclesiológicas que Vds. harán ciertamente, pero que exigirían un estudio en sí misma.

1º.—LA ESPERANZA CRISTIANA Y EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD QUE LA SUSTENTAN

La psicología moderna y junto a ella la psiquiatría, han puesto de manifiesto la importancia de la esperanza en la realización vital. Su condición necesaria para que persista el deseo de vivir sin el cual no hay posibilidad de seguir viviendo. Bloch decía que «el hombre moderno vive de esperanzas antiguas y de la fuerza que en otro tiempo habían otorgado» y añadía «probablemente, pues, es este ánimo tan simple (se refiere al hecho de que siendo el hombre el único animal que conoce su muerte, rechaza ese conocimiento en la superficial cultura burguesa) el que, en la medida de que es capaz, mueve embriagadoramente a desterrar a una tierra extraña la angustia de otros tiempos» (El principio de la Esperanza II). Pannenberg cita a varios psiquiatras en apoyo de su afirmación de que «la medicina moderna ha reconocido que la carencia radical tiene como consecuencia la muerte» (Fundamentos de Cristología) y es especialmente significativa la cita de A. Jores,

según la cual la llamada desesperación «profunda» lleva a la muerte, tanto en el sentido del vudú del primitivo sacrilegio del tabú, cuanto en la muerte por la jubilación, así como en el suicidio a causa de la desesperación. Frente a ello, la esperanza constituye un factor decisivo en el proceso de curación.

Estas citas vienen a cuento de lo siguiente. Si como dice E. Bloch, el hombre vive de esperanzas antiguas y de la persistente fuerza de las mismas, tales fuerzas y sus esperanzas originales se han horizontalizado de algún modo, se ha transformado en lugares comunes, se dan por sentado en una culturización de sabor religioso y permanecen actuando por muy oscuramente que sea, en el ámbito cultural en el que han arraigado, sin que sean puestas en cuestión salvo excepcionalmente. En otras palabras, dado que se presupone una culturización de base cristiana, las esperanzas de realización vital plena, que incluyen necesariamente una inmortalidad, una prolongación del ser más allá de la muerte, cuyo conocimiento la cultura burguesa rechaza, según Bloch, todas esas esperanzas son asimiladas a lo cristiano cultural y finalmente admitidas como cristianas sin más. Lo grave es que llegado el momento en que se reconoce la distinción entre cultura cristiana y cristiandad, las esperanzas que se situaron en el ámbito cultural ya se han soterrado y el hombre sigue viviendo de las esperanzas antiguas, a pesar de la distinción que ha logrado establecer y puede seguir considerándolas cristianas aun cuando logre diferenciar, desde un punto de vista intelectual, entre cultura y fe.

Es pues necesario reconsiderar seriamente qué hay de específicamente cristiano en lo que los cristianos llaman esperanza. Y una cosa salta a la vista en cuanto ahondamos un poco en lo que individuos y comunidades cristianas manifiestan en relación con la esperanza. Salta a la vista que nos encontramos ante un nebuloso ensueño de «seguir viviendo» asentado sobre los postulados de una «religión del amor» que es proclamada, sin más ni más, cristianismo. Como no puede negarse que en gentes confesadamente no cristianos, se proclama asimismo una religión amorosa, que conlleva esperanzas similares, si no idénticas, recurre al fácil argumento de que son cristianos «malgré eux» y la dificultad queda subsanada. Si no queremos seguir ese camino y si nos planteamos seriamente el escándalo y locura del evangelio para griegos y judíos, hemos de volver, una y otra vez, a la humilde búsqueda de lo

específicamente cristiano, con vistas a su anuncio y proclamación, con vistas a la predicación. Es esto algo particularmente difícil de llevar a cabo y por ello propongo las reflexiones siguientes, que en modo alguno son tesis y que yo, como otros, quisiera poder desarrollar y confirmar.

a) En la expresión «esperanza cristiana» hay ya una posible dificultad que conviene abordar. En ella lo sustantivo, lo que tiene entidad, es la esperanza, mientras lo cristiano adjetiva tal esperanza, la limita, la circunscribe a un área. Parece admitirse que en la totalidad de la esperanza o las esperanzas albergadas por el individuo, una parte y solamente una parte, sea cristiana. Puede pensarse que en realidad es así. Si tengo la esperanza de acertar una quiniela, difícilmente se puede decir que esa esperanza sea cristiana. Tan evidente resulta esa afirmación que resulta difícil advertir su falacia, que consiste en postular un relativismo del evangelio que solamente tendría que ver con la «religión» del individuo, como parte, la más sublime si se quiere, pero parte al fin y al cabo de lo que él es. Si espero acertar una quiniela ello adjetiva mi ser como cristiano que es sustantivo y la esperanza, si se permite el barbarismo lingüístico, adjetiva, modaliza el ser cristiano.

Esperanza cristiana es esperanza de Cristo y antes de preguntarnos qué puede significar eso en cuanto a mí que lo digo, debo preguntarme si es posible dar una respuesta a lo que primordialmente significa. A lo que objetivamente significa. Dicho de otro modo. La esperanza de aquellos que afirman ser de Cristo, llamados cristianos porque se veía que habían estado con el Señor, (según conocidas expresiones del texto bíblico), debe de algún modo participar, corresponder a la esperanza del propio Señor, al tiempo que es esperanza en el propio Señor. Y aquí surge la dificultad. ¿Es posible, a partir de los textos evangélicos, conocer o por lo menos intuir, algo de la esperanza que animaba a Jesús Nazareth que es el Cristo? Una pregunta así resulta delicada porque choca directamente con toda una formación —habría quizás que decir deformación— tendiente a presentarnos a Jesús de modo sobrehumano, en contra del texto bíblico y de las afirmaciones básicas de Calcedonia. Porque en cierto modo esperanza implica una cierta dubitación, una cierta problemática, una cierta necesidad de decisión, que, en su realización supone exclusión y por lo tanto limitación. Pero negar todo eso en Jesús de

Nazareth es pura y simplemente deshumanizarle, por mucho que repitamos las fórmulas de Calcedonia o el texto de Filipenses 2 y otros, (porque todavía es más importante el texto de Gethsemaní). La pregunta es delicada, pero no creo que sea impertinente.

Volviendo pues a esa pregunta primera, tendríamos que proceder ahora a un largo recorrido por los textos bíblicos, cosa que no podemos llevar a cabo, pero que sería un buen tema de reflexión personal y académica. A mi entender los textos evangélicos en relación con la esperanza de Jesús de Nazareth podrían agruparse en dos sectores si nos guardamos del evidente peligro de hacer compartimentos estancos. Al mismo tiempo no se debe echar en saco roto la tajante advertencia que hace Bultmann (siguiendo en eso a Gogarten y Barth) en su discusión con Hirsch acerca del problema de la cristología: «Tengo la impresión de que mis colegas conservadores [alude aquí a Althaus y Traub] se sienten incómodos con el Nuevo Testamento, pues veo que se ocupan de continuo en tareas de salvamento. Yo dejo tranquilamente que se hundan. Pues he visto que lo que se hunde es un conjunto de concepciones fantásticas de la teología de la vida de Jesús y que no son mas que el *Christos kata sarka*. Mas el *Christos kata sarka* no me interesa. *Qué ocurrió en el corazón de Jesús no lo sé, ni quiero saberlo*» (Bultmann, *Creer y comprender*, vol. I, p. 94). Me parece que Bultmann tiene perfecta razón cuando renuncia a investigar lo que ocurría en el corazón de Jesús, entre otras cosas porque resulta una tarea imposible. De ahí que renuncie al liberalismo de las vidas de Jesús *kata sarka* y sin embargo escriba su gran *Jesús*.

Pero si siguiendo el consejo bultmaniano renunciamos —y renunciamos con gratitud— a pretender saber lo que ocurría en el corazón de Jesús, el testimonio que de sus hechos y dichos dan los escritores bíblicos nos autoriza, creo yo, a distinguir en su ministerio un doble frente de esperanza. Lo cual, dicho sea de paso, podría ser una clave interpretativa para el enigmático texto de Hebreos «por lo que padeció, aprendió la obediencia». Hay por un lado, me parece, una esperanza que en términos de economía actual podríamos designar como esperanza a corto plazo. Esperanza que nebulosamente —para nosotros— se entronca con las expectativas mesiánicas y de la apocalíptica judía, orientada hacia la transformación de un entorno religioso y político, puesto que ambas nociones no

pueden ser totalmente separadas al hablar del pueblo judío, y que aparecen tanto en la conversación con la samaritana: «...la hora viene y ahora es cuando ni en este monte ni en Jerusalem adoraréis al Padre», como en ciertos dichos del sermón del monte. Que aparece en su identificación con los marginados y en la misteriosa apelación al secreto que tan fuertemente marca el evangelio de Marcos. Esperanza que podemos intuir en el llamamiento a publicanos como Zaqueo y en algunas de sus parábolas como las tres de Lucas 15, culminando todo ello y como imagen simbólica de esa esperanza a corto plazo, en el sorprendente misterioso y soberbio relato, de la entrada de Jerusalem el día de Ramos que es preludio de la Cruz. Esperanza que se revela en la conciencia del rechazo: entoncés comenzó a decirles que era necesario que el Hijo del Hombre padeciera a manos de los judíos y que hace crisis en el trágico relato de Gethsemaní.

En cambio hay otro tipo de esperanza que ya no es a corto plazo, de un marcado sabor escatológico, que mana continuamente del ministerio de Jesús de Nazareth, de las bienaventuranzas a los discursos joaninos sobre el pan del cielo y las fuentes de agua viva de la conversación con la samaritana, de los relatos del bautismo a la promesa del Espíritu Santo y de la presencia de Jesús con los suyos para siempre. Esperanza que se concreta asimismo en imagen, en el absolutamente único texto en el Nuevo Testamento de la oración de Juan 17. Es la esperanza escatológica de la plena realización de la comunión de Dios en gloria, pero con el reconocimiento básico, fundamental y original, y nunca mejor dicho «cristiano», de su realización en la historia en la propia persona del sujeto que espera: Jesús de Nazareth que es el Cristo. O como dice Barth, que es la Revelación. Por lo tanto, revelación de la esperanza.

b) Los textos paulinos parecen insistir sobre todo en el aspecto escatológico de la esperanza. Ello podría inducirnos a una cierta confusión, si olvidáramos que tales textos se asientan en una evidente realidad para el apóstol :que ya, absolutamente ya, no hay judío ni griego, bárbaro o escita para quienes están en Cristo. Es decir, que lo que llamábamos esperanza a corto plazo es realidad cuya plena manifestación y eficacia ha de manifestarse, pero que exige por parte del individuo y de la comunidad de creyentes una renovación y un poner la mira en las cosas de arriba, donde está Cristo,

puesto que muertos son y su vida está escondida con Cristo en Dios. Es el individuo y la comunidad quienes deben dar cuenta de su esperanza, de la misma manera que han de dar cuenta de su fe. Y esa razón de su esperanza está ligada a la resurrección de los muertos, como expresión de la totalidad de la transformación que la esperanza a corto plazo ha comenzado parcialmente a realizar. En este aspecto 1ª de Corintios es esencial y dentro de ella el capítulo 15 que los grandes teólogos de la teología dialéctica de Barth a Bultmann reconocen como el tema central —o por lo menos uno de los centrales— de toda la epístola y clave hermenéutica de la misma. No hay que pasar por alto el movimiento de reciprocidad que aquí se produce. Las afirmaciones sobre la esperanza, bajo toda la discusión de la resurrección de los muertos, concluyen en afirmaciones sobre el nombre y, naturalmente, sobre la comunidad de los creyentes. He aquí unos fragmentos de esos dos teólogos en torno a 1 Cor. 15 que es, repito, el punto central de la esperanza escatológica: «El sentido del reino de Dios, y por tanto también el sentido de la fe cristiana, no se agota nunca en modo alguno en lo presente y lo dado... mas bien es en sustancia una esperanza y una expectativa de lo que en todas épocas está por venir y es sólo promesa» (Barth) «Verdaderamente está del todo claro que para Pablo la vida no es un dato sino un futuro; que él no habla de la vida después de la muerte como de un estado» (Bultmann). «Crear, estar en el reino de Cristo, significa esperar la resurrección... un cristianismo que no tiene este sentido del reino de Cristo, es decir, del reino de Dios, es decir de la supresión de la muerte, un cristianismo así es un contrasentido» (Barth). Como todo esto parecería una exclusiva interpretación escatológica —cosa que están muy lejos de hacer tanto Barth como Bultmann— cierro estas citas con otra de Bultmann «...mas con esto queda dicho (esto = la esperanza escatológica no separa dos épocas ligadas en un curso unitario porque no hay ya un después) lo que Cristo significa para este hombre que somos nosotros en nuestra existencia temporal. Cristo no es el fundamento cósmico de un estado futuro, sino fundamento histórico de nuestro ser presente. (Bultmann, o.c., pp. 58 ss.).

Si percibimos con claridad la relación existente entre esperanza y resurrección que se remiten continuamente la una a la otra (y entiendo que resurrección significa completamente

otra cosa que inmortalidad), veremos que el sentido escatológico de la esperanza cristiana supone asimismo un movimiento reflejo hacia el presente histórico y reintroduce necesariamente cuanto antes decíamos de la esperanza a corto plazo. Es imposible seguir examinando textos bíblicos y por lo tanto vamos a tratar de sacar algunas consecuencias de todo ello.

c) Lo primero que podemos deducir es que la predicación de la esperanza y Dios sabe cuan necesaria es esta predicación en el día de hoy, ha de mantener siempre los dos polos de la escatología y de la cruz. Si como decía Barth, el sentido de la fe cristiana no se agota en el presente y en sustancia es una esperanza y una expectativa de lo que en todas las épocas está por venir, la predicación de esa fe ha de poseer siempre una dimensión «proyectiva», un extenderse hacia lo que está por delante según el texto de Filipenses 3, que no hay que confundir ciertamente con una exhortación a la resignación por las desventuras del presente sino su asunción y no su encierro en ellas. La esperanza en ese sentido escatológico comprende en sí misma «un salto» en el sentido en que Kierkegaard utilizaba esa expresión; pero no se trata de un salto en el vacío, en lo ignorado, en lo problemático, sino de un salto hacia la plenitud de la «realidad real» por decirlo así y valga la redundancia. Realidad real presente en la confianza, relación y conocimiento de esa condición existencial que llamamos fe, puesto que ésta es, era y sigue siendo la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven, según la bella expresión de la traducción Reina Valera. Dicho en otros términos, la predicación de la esperanza incluye la afirmación absolutamente indemostrable para el individuo y la colectividad histórica de la resurrección de los muertos, de la cual la resurrección de Cristo es —de manera asimismo indemostrable— primicias y plenitud. Predicación que no puede efectuarse cuando se eligen caminos serpenteantes que tratan de evitar lo que se considera un obstáculo racional insalvable y apelan a subterfugios más o menos declarados. So pena de despojar de sentido a eso que llamamos cristianismo, la predicación de la esperanza supone una afirmación rotunda de victoria sobre la muerte. Ese es un sentido claro, mucho más claro, que el de inmortalidad o de continuidad de la vida tras la muerte. La esperanza cristiana es una afirmación de la plenitud de la vida fundada en una promesa del Dios fiel que se revela en Jesucristo resucitado y glorioso.

d) De acuerdo con lo que precede, parece poder decirse que en el sentido escatológico de la esperanza cristiana se pone de manifiesto la afirmación cristiana de una transformación completa del ser y del existir del hombre en la comunión (novedad de vida, según el texto bíblico) de la realización de las cosas que se esperan. Aquí se enlazan esperanza y salvación, que parten de un punto común que es la persona de Cristo y vuelven a encontrarse en este momento sirviendo la primera de motor vital a la segunda, mientras ésta aparece como contenido de la primera. La esperanza es espera de la salvación y la salvación contenido de la esperanza.

e) La tradición cristiana ha recordado muchas veces el aspecto escatológico de la esperanza y ha llegado incluso, lo sabemos muy bien, a constituir una especie de supresión del tiempo y la historia. Estos parecen entonces como una desagradable circunstancia cuyos efectos hay que tratar de reducir en la medida de lo posible y el instrumento para ello es la ruptura de la misma en el tiempo futuro, prometido como compensación del tiempo presente. Los valores religiosos y místicos de una actitud así son indiscutibles. El presente vivido como preparación o como compra del futuro, es algo que podemos encontrar no sólo en la práctica secular del cristianismo, sino también en el de muchas otras religiones y misticismos que, claro está, no tienen nada que ver con la fe cristiana, especialmente en la religiones orientales. Ese sentido del presente conduce, paradójicamente, a su supresión. El mismo Pablo conoció la tentación de la supresión del presente en función de la bienaventuranza futura (Cf. Fil. 1, 21-3) pero su recuperación del mismo se lleva a cabo inmediatamente por la consideración de las necesidades de su prójimo. Es porque estais vosotros aquí, viene a decir el apóstol, que permanezco y aún permaneceré. (Fil. 1, 24 y ss). El acontecimiento histórico, es decir en la historia, de la cruz y la resurrección de Cristo, que es el fundamento de la esperanza cristiana nos obliga a traducir los contenidos de esa esperanza en términos de presente histórico, en términos de prójimo y de humanidad, contrapunto dialéctico de los contenidos escatológicos. En última y fundamental instancia, la esperanza cristiana es una afirmación definida de lo que nosotros, cristianos, entendemos por el hombre, es decir, por el prójimo.

A pesar de los frecuentes olvidos de la dimensión presente de la esperanza, que han justificado algunas acusaciones como la conocida afirmación de que la religión es el opio de los pueblos, no sería justo suponer que la Iglesia cristiana ha pretendido sistemáticamente reducir los contenidos de esperanza a su dimensión escatológica exclusivamente. Lo que parece ocurrir es que la necesidad de una formulación de los contenidos de los esperanza obliga a una doctrina de las cosas últimas que con gran dificultad entronca con la dimensión presente, cosa que ya los escritores bíblicos sintieron, como podemos ver recordando el texto varias veces citado ya de Hebreos 11:1. Inevitablemente se objetiva la esperanza, considerando a ésta como uno de los elementos doctrinales de la fe del individuo o de la colectividad, lo que ciertamente es, pero que es más que eso. Porque si algo queda claro en cuanto venimos diciendo es que la esperanza configura de tal manera al individuo y la colectividad que la sustentan que resulta imposible establecer una división entre ambos. Se podría perfectamente decir, creo yo, que el cristiano es su esperanza en Cristo. Su esperanza donde no hay nada que esperar, en frase de Moltmann. «La esperanza es un don singular. En la auténtica esperanza el hombre no huye de la insoportable presión del presente hacia un futuro mejor, lleno de consuelos, sino que trae el otro futuro, el humano a su presente y vive ya ahora de él. Esto no hace el presente más llevadero, sino antes bien con frecuencia más insoportable, o por lo menos más conflictivo... (cuando la esperanza se dirige al reino humano del Hijo de Hombre) ...no le permite seguir diciendo que las cosas no pueden ser de otro modo porque siempre fueron así... la esperanza que nace del recuerdo del crucificado, lleva así a esperar donde nada hay que esperar». (Moltmann, *El hombre*, pp. 157).

Resulta, pues, necesario, en esta perspectiva, preguntarse qué sentido tiene la esperanza que presuponemos del cristiano y de la Iglesia para quienes esperan. Planteada así la cuestión resulta claro que la doctrina sobre las cosas últimas ha de ser completada y relacionada con el presente vivido y no solamente doctrinalmente definido y que una fenomenología de las esperanzas cristianas no nos llevará muy lejos porque de nuevo nos encontramos con afirmaciones doctrinales, con

afirmaciones de fe en sentido escatológico. La pregunta es: ¿Qué es lo que el hombre que espera o que es la colectividad que espera y no solamente qué esperan? ¿Cómo se configura un hombre y una sociedad en esa su esperanza y no solamente cuál es el futuro que anuncian? Reconozcamos que la pregunta es difícil de contestar, porque en ella es el sujeto de esperanza quien es puesto en cuestión de tal manera que cuanto afirme como contenido de su espera resulta ser una comprometida declaración acerca de sí mismo.

Esperanza cristiana es esperanza de Cristo. Lo hemos dicho ya, pero ahora lo presentamos en un sentido diferente. El hombre que somos, la sociedad que constituimos es, por sorprendente que parezca, la esperanza de Cristo. Toda su obra salvífica y su gloriosa intercesión a la diestra del Padre, tienen como objetivo «que ellos estén donde estoy yo» (Jn. 17, 24). El hombre que soy y cuantos me rodean, que forman conmigo eso que llamamos la humanidad, son dignificados de tal manera que se tornan en esperanza de Cristo. Esperanza arraigada en su obra amorosa de salvación que procura la posibilidad imposible de que El, Cristo, sea el primogénito entre muchos hermanos. Es frecuente hablar de la dignidad humana, pero en una perspectiva estrictamente cristiana esa dignidad es el don divino —y no los méritos de la especie humana— que hace objeto de la esperanza realizada de Cristo de quienes «andaban de sombra de muerte» (Salmo 23).

Aunque esta proposición no puede ahora ser desarrollada «in extenso» sí podemos hacer un par de observaciones sobre ella. En primer lugar podemos observar que nuestra «visión del mundo» experimenta un giro considerable, puesto que cuanto nos rodea y nosotros mismos como parte de ello, es apreciado de modo muy distinto, si lo consideramos esperanza de Cristo. Cierto que el testimonio bíblico insiste de manera radical en el significado que el prójimo tiene para los cristianos, pero la casi inevitable relación de dependencia que se establece en la acepción sentimental —sin noción peyorativa alguna— del amor al prójimo, de la cual tenemos tristes experiencias en las llamadas empresas caritativas, queda ipso facto desvirtuada, cuando el amor al prójimo aparece como participación en la realización de la esperanza de Cristo.

En segundo lugar la esperanza de Cristo renueva el retorno a las fuentes de la esperanza, es decir, a la Cruz y la Resurrección de Cristo, comienzo estricto y definitivo de la

escatología. Por mucho que se prolonguen «estos tiempos» y con todas las variaciones culturales imaginables, de las que ciertamente no hay que hacer caso omiso, hay algo que no varía y es el hecho de que estos tiempos son los últimos tiempos. Esta categoría final llevó a algunos teólogos bultmannianos a afirmaciones escatológicas quizás exageradas que se resumen diciendo: escatología realizada, apoyándose en textos como Colosenses 3:1 y ss., menospreciando la posible influencia de los mitos gnósticos que su maestro Bultmann no dejó de recordar hasta la exageración. Pero si esas afirmaciones se pasaron de la raya, algo muy apreciable han dejado como la devolución al pensamiento y la comprensión cristianos de una dimensión que había quedado un tanto oscurecida: que la escatología es una realidad comenzada.

La esperanza de Cristo se torna para la comunidad cristiana y para el individuo en esperanza en Cristo, cuando arraigado en el acontecimiento salvador y reconciliador de la Cruz y la Resurrección, no solamente transmite de generación en generación el recuerdo de la obra de Cristo, por muy actualizado sacramentalmente que ese recuerdo sea, sino cuando junto a esa transmisión —predicación— comienzan a vivir el futuro comenzado. Cuando comienzan a vivir su presente futurizado o su futuro presentizado. Es claro entonces que, como dice Moltmann, el presente se torna en algo conflictivo y en ocasiones insoportable porque sólo quiere ser pasado y no futuro. Es claro que la percepción de las injusticias y de las disensiones se hace más profunda y menos llevadera. Pero en lugar de considerar todo ello como males inevitables que siempre fueron así, se mudan en posibilidades de servicio. No se trata de construir un «futuro mejor» que es la falacia esgrimida por todos los idealismos, del orden que fuere y que se repite en los slogans bélicos y políticos, porque tal futuro está ya construido en la Cruz y en la Resurrección de Cristo, sino de vivir futuramente el presente en medio de las tensiones y conflictos que surgen del pasado que se niega a la futurización.

La imposible tarea de una vivencia presente del futuro realizado en el acontecimiento de la Cruz y la Resurrección es el programa de la esperanza cristiana. En el centro mismo y constituyendo la posibilidad en la imposibilidad, está Cristo y su presencia en medio nuestro y en nosotros por su Espíritu. Una vez más hemos de esforzarnos en asumir nuestras propias

contradicciones y no tratar de disimularlas bajo ritos, costumbres o culturas. Estar con Cristo es reconocer la imposibilidad de ese programa de la esperanza y al mismo tiempo participar de su plena realización testificando del ministerio salvador. Es vivir de la promesa divina en la comunión con el Padre, que se realiza en el Hijo por el ministerio del Espíritu. Es para el cristiano y la comunidad cristiana el sentido final de su condición de caminante y peregrino.

3º.—EL SIGNIFICADO DE LA ESPERANZA PARA EL «MUNDO»

¿Y qué puede significar todo ese sentido de la esperanza para quienes no lo comparten, o lo ignoran, o les tiene sin cuidado? En el fondo esa enorme masa agrupada en un sencillo «quienes» no puede considerarlo más que como especulaciones de fuerte sabor narcisista, tendientes a una autojustificación levantaba sobre fundamentos desprovistos de la más mínima lógica y bastante irreales en sí mismos. La actitud escéptica en cuanto a lo que los cristianos llaman su esperanza está perfectamente justificada, si, como tantas veces ha sucedido, sucede y desgraciadamente parece que todavía seguirá, la comunidad cristiana acepta, sin confesarlo, claro está, el narcisismo cómodo y tranquilizador. Un narcisismo que puede invadirlo todo, desde lo ceremonial a la predicación, de lo piadoso a lo teológico. Escepticismo que se ve minado y acaba por derrumbarse cuando los individuos y comunidades cristianos descubren fácticamente que su esperanza es una acción crítica de la historia hecha en la historia y no transhistóricamente. Cuando descubren lo que, en principio, siempre supieron, que la Cruz y la Resurrección es un acontecer histórico —por lo tanto transformante— y no sólo un suceso histórico que configuró la historia del mundo y sobre todo del mundo occidental.

Eso que llamamos mundo desafía, con su escepticismo a veces justificadísimo, a que demos razón del sentido de nuestra esperanza. Todo cuanto se diga críticamente acerca de las situaciones históricas estará muy bien, pero no tendrá consecuencia alguna mientras se realice desde una historia paralela a la historia del mundo, por muy historia de la Iglesia e incluso historia de la salvación que pretenda ser. Sólo parece posible hacer una crítica de las situaciones históricas desde

la situación misma. Hacer declaraciones en favor de los oprimidos, de los débiles y los pobres es bonito y probablemente necesario, pero no deja de ser una postura transhistórica, mientras no se produzca una acción que suponga liberación, fortalecimiento o redistribución de los bienes. En una palabra, el significado de la esperanza cristiana para el mundo, supone que quienes la sustentan aparecen comprometidos en la realización de la buena nueva que es el contenido mismo de su esperanza. Cuando a la crítica histórica sigue una predicación. Y sería fácil enunciar aquí una larga lista de cuestiones que hoy suponen una interrogación exigente dirigida a la esperanza cristiana. Cuestiones religiosas y políticas. Cuestiones culturales y morales. Cuestiones antropológicas y sociológicas. Cuestiones todas en cuyo seno se efectúa la predicación del evangelio.

Cuando eso que llamamos mundo pregunta por nuestra esperanza, se niega al mismo tiempo a que la respuesta separe esperanza de quien espera. En cuanto tal separación tiene lugar o pretende realizarse, siente que se le está proponiendo una doctrina aparentemente objetiva sobre los contenidos de la esperanza y el escepticismo reaparece y pronto señala con toda perspicacia que con la separación llevada a cabo se ha producido una instalación en el presente, que contradice la afirmación de ser extranjeros y peregrinos, que por otro lado se repite continuamente y que, además, niega toda pretensión de una futurización del presente o una presentización del futuro. La crítica que el mundo efectúa de la esperanza cristiana no es tanto sobre sus contenidos, sino sobre la negación de tales contenidos por parte de quienes los proponen. Estos incluso llegan —llegamos— a instalarse en el presente negándole al propio tiempo entidad, puesto que desde su lugar de instalación proponen un futuro transhistórico que superará todo dato transitorio, es decir presente. Instalarse en lo que no es, justifica cualquier escepticismo, tanto en lo referente a la esperanza propuesta como a las motivaciones que conducen a proponerla y eso que llamamos mundo no deja de mostrarlo.

El mundo tiene que contar con la esperanza cristiana, aunque ello le inquiete o incluso le escandalice, cuando en la unidad —que a veces puede resultar contradictoria— entre esperanza y quien espera, aprecia una obediencia activa a los datos de lo que acostumbramos a designar bajo la expresión Reino de Dios. Cuando percibe en los contenidos de esperanza,

tanto una asunción de las contradicciones del presente como una especie de símbolo de ese Reino, cuya realidad se ha inaugurado en la Cruz y la Resurrección. Cuando en la «desinstalación» del presente acierta a entrever una realidad pascual de resurrección. Es claro que ello no significa que de pronto ese mundo comparta la esperanza cristiana. Significa únicamente que el escepticismo no puede prolongarse por más tiempo y que, compartida o no, la esperanza cristiana tiene sentido para él y no puede ser desechada por utópica e intrascendente.

4º.—TRADUCCION ACTIVA DE LA ESPERANZA Y SU RENOVACION

En este punto final de esta ya larga intervención, voy a tratar de conjuntar los dos apartados, 5 y 6. Permitaseme leer unas líneas de Moltmann, a manera de lema general de este punto:

«La palabra de la promesa provoca continua e irresistiblemente la historia, la esperanza mantiene abierta de cara a la historia la experiencia de la realidad. En el momento en que el hombre escucha una promesa que le habla de identidad, empieza a tomar conciencia de la continua no-identidad en que está viviendo. En el momento en que el hombre oye hablar de un reinado absoluto de Dios y de una libertad corporal, comienza a sentir el dolor del abandono de Dios y de la situación inhumana en que vive el hombre. Comienza así a sentir esa profunda diferencia que existe entre la vida real y aquella que anuncian las promesas. Esta diferencia, experimentada en su propia carne, le hace sentirse solidario con la creación sometida al poder de la nada (Romanos 8: 18 y ss.) y se convierte entonces él mismo, con su libertad y con su esperanza, con su sufrimiento y su nostalgia, en un rayo de esperanza para la creación entera» (*Esperanza y planificación del futuro*, p. 411).

Si hemos intentado en estas reflexiones aproximarnos al sentido que puede tener la esperanza cristiana, tanto para quienes la sustentan como para el entorno general, para el mundo, es en razón del sentido transformante de la propia esperanza que asumen las contradicciones de amor y desamor del presente, en una visión de futuro comenzado en la Cruz y la Resurrección.

Pero todo ello permanece recluido en el ámbito de la pura abstracción, si olvidamos, aunque sólo sea un instante, que la realidad histórica no se impone de manera continua e idéntica

a todos los hombres, en todo lugar y en todo momento. Esto, que conocemos por propia experiencia, tiende a ser si no olvidado, sí por lo menos, relegado a segundo término en el proceso reflexivo y, mientras no se demuestre lo contrario, el ministerio teológico de la Iglesia es, ante todo, un proceso reflexivo. Marcados como estamos por todo un esquema conceptual y metodológico tan glorioso como viejo de siglos, nos es siempre difícil percibir como totalidad existencial e histórica lo que nos es presentado en un momento dado, como parte de la realidad sociológico-histórica. La moda, probablemente necesaria hasta cierto punto, pero tan exagerada a veces que es necesario enjuiciarla críticamente, la moda, repito, de la verdad estadística es un ejemplo clarísimo. Si el 15% de los enfermos de neumonía perecerá por causa de esa infección, ello no puede en modo alguno justificar que este enfermo de neumonía no sea tratado como un todo, digan por otra parte lo que digan las estadísticas médicas. Esa parte es una totalidad existencial e histórica aunque sólo sea el 1% de la síntesis sociológica e histórica simbolizada en las estadísticas.

La realidad de la esperanza de que hemos venido hablando se sitúa primera y primordialmente en este tipo de situaciones totales, en una acción referida a ellas, que no puede ser excusada porque tal tipo de situaciones aparezca en muchos lugares y no pueda abarcarse todo. Descubrir esas situaciones de soledad, o de falta de identidad en palabras de Moltmann, es el comienzo de una traducción activa de los contenidos de la esperanza, exactamente en la línea en que los evangelios dan cuenta de la actitud de Jesús de Nazareth que siempre, absolutamente siempre, trató cada situación como una realidad plena y total. Claro que la dificultad de un compromiso de ese tipo incita a que volvamos al dominio de lo general, de lo estadístico. En el fondo es mucho más sencillo clamar contra la injusticia racista en Africa del Sur, por ejemplo, que descubrir y obrar en consecuencia, las discriminaciones racistas que ocurren en nuestro propio entorno o que nosotros mismos creamos o mantenemos. Es muchísimo más fácil desarrollar una campaña contra el hambre en el mundo— que al mismo tiempo tiene la virtud de contentarnos en nuestro paternalismo disimulado— que resolver los problemas inmediatos que encontramos a cada paso en nuestra ciudad. La esperanza se vacía entoncés de contenido, se torna en idealismo y en consuelo futuros, se muda en pasividad y casi casi en adormidera

bellamente disfrazada de tradición, cultura, arte y religión, pero que renuncia a su condición esencial de motor transformante de la historia y del hombre. Se olvida que la renovación de la esperanza no puede tener lugar mas que que en el ejercicio de la misma, porque en él concurren, a manera de oración, la libertad y la fe de los hijos de Dios. Y recordemos lo que decía Barth: Es una blasfemia pedir a Dios que haga lo que nosotros no estamos dispuestos a hacer.

DANIEL VIDAL REGALIZA
Presidente de la Iglesia Evangélica Española