

La encíclica *Spe salvi* del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa*

MARIO GUTIÉRREZ J., S.J.

RESUMEN

La segunda encíclica del papa Benedicto XVI desarrolla una visión actualizada de la esperanza cristiana. La reflexión presenta, en primer término, una visión general del contexto teológico actual de la esperanza: una esperanza activa centrada en el misterio pascual de Jesús, como anticipación del futuro de Dios que nos compromete con los crucificados de la historia. En segundo lugar, ofrece una lectura del documento sobre la esperanza en la perspectiva de una sana dialéctica con la modernidad ilustrada. Finalmente, muestra como la esperanza activa es un impulso que anima la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y el Caribe.

Palabras clave: *Esperanza activa, misterio pascual, dialéctica, compromiso, anticipación.*

* Artículo de reflexión cuyo fin es ubicar la encíclica *Spe salvi*, del papa Benedicto XVI, en el contexto teológico actual de la esperanza y resaltar su lectura en dialéctica con la modernidad ilustrada. Fecha de recibo: 24 de junio de 2009. Fecha de evaluación: 21 de julio de 2009. Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2009.

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (1974); profesor titular e investigador en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; integrante del Grupo Cosmópolis, registrado y reconocido por Colciencias (Categoría A). Correo electrónico: mgutier@javeriana.edu.co

POPE BENEDICT XVI'S ENCYCLICAL *SPE SALVI* IN THE DIALECTIC
OF AN ACTIVE HOPE

Abstract

The second Encyclical of Pope Benedict XVI develops an up-to-date vision of Christian hope. The present paper presents, in the first place, a general sight of the present theological context of hope: an active hope centered on Jesus' Paschal mystery, as an anticipation of God's future that engages us with history's crucified people. In a second place, it offers a reading of the document on hope in the perspective of a sound dialectic with illustrated modernity. Finally, it shows how active hope is an impulse that motivates the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean.

Key words: Active hope, Paschal mystery, dialectic, engagement, anticipation.

A ENCÍCLICA *SPE SALVI* DO PAPA BENTO XVI NA DIALÉTICA
DA ESPERANÇA ATIVA

Resumo

Na segunda encíclica do papa Bento XVI desenvolve uma uma visão atualizada da esperança cristã. A reflexão apresenta a visão do contexto teológico atual da esperança: uma esperança ativa central no mistério pascoal de Jesus como antecipação do futuro de Deus que nos faz comprometer com os crucificados da história. Também oferece uma leitura do documento sobre a esperança na perspectiva de uma santa dialética junto com a modernidade ilustrada. Finalmente, mostra como a esperança ativa é um impulso que anima a V conferência do Episcopado Latino-americano e do Caribe.

Palavras chave: Esperança ativa, mistério pascoal, dialética, compromisso, antecipação.

INTRODUCCIÓN

En el ambiente se percibe una inclinación a valorar la esperanza cristiana. Se pretende resaltar su aspecto existencial y dinámico, como reacción contra una conceptualización exagerada y contra una reducción individualista de la misma.

A la luz del hombre nuevo, Cristo resucitado se otorga a esta vivencia cristiana su verdadero alcance: "En efecto, así es como dice la Escritura: *Fue hecho el primer (protos) hombre, Adán, alma viviente*; el último (eschatos) Adán, espíritu que da vida" (1Co 15,45). En realidad, en este hombre nuevo, Jesús, el Hijo de Dios encarnado, se resuelven todos los problemas de la existencia humana (cfr. GS 22).

Desde esta visión sintética podemos deducir el amplio ámbito de la esperanza cristiana. Es la persona humana en todas sus relaciones: con Dios, como hija; con los demás, como hermana, y con toda la creación, como señora. Así, pues, la esperanza no sólo tendrá una vertiente individual, sino también un alcance comunitario y cósmico.

El 30 de noviembre de 2007 el papa Benedicto XVI nos comunicó la segunda encíclica de su Pontificado: *Spe salvi*. Este documento sobre la esperanza merece nuestra especial consideración en el contexto teológico-pastoral actual. Es la primera vez que en un documento pontificio de la categoría de una encíclica se asume la temática crucial de la esperanza.

El intento de la presente reflexión es comprender el contenido de esperanza cristiana que nos ofrece la encíclica del papa Benedicto XVI dentro de las coordenadas dinámicas y existenciales del compromiso de autenticidad cristiana. La reflexión teológica actual ofrece la oportunidad de comprender y vivir la esperanza cristiana como enraizada en la historia concreta de cada persona y de las diferentes comunidades y en medio de un mundo globalizado que –entre luces y sombras– busca el sentido de la vida humana y de toda la creación.

A la luz de la sana dialéctica con la modernidad que propone el documento pontificio, nos interesa resaltar, a manera de corolario, el impulso de esperanza puesto de relieve en el *Documento conclusivo* de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana de Aparecida 2007: aliento vital que ha de animar a los discípulos y discípulas, misioneros de Cristo en su tarea evangelizadora en servicio de la vida de nuestro pueblos.

En consecuencia, en un primer apartado esbozaremos el contexto teológico actual sobre la esperanza cristiana y destacaremos algunos puntos de incidencia del mismo. En seguida, centraremos la atención en la dialéctica de la esperanza que, a nuestro modo de ver, subyace en la primera parte de la encíclica *Spe salvi*, para comprobar la visión dinámica y existencial que el Papa pretende ofrecer con miras claras de autenticidad cristiana y dentro de la cual se comprenden adecuadamente las proyecciones de la segunda parte del documento pontificio sobre los lugares de aprendizaje y ejercicio de la esperanza. Finalmente, como lo habíamos insinuado, a manera de corolario, se puntualizará el impulso vital de esperanza en *Aparecida 2007*. Con este desarrollo se quiere contribuir a resaltar el lugar primordial que posee la esperanza en la auténtica vivencia cristiana.

EL CONTEXTO TEOLÓGICO ACTUAL DE LA ESPERANZA CRISTIANA

En la teología católica, hasta muy entrado el siglo pasado, la esperanza ha recibido un tratamiento dogmático y moral dentro del marco doctrinal de las virtudes teologales.¹ Aparece como una virtud que se dirige a un bien futuro, difícil, pero no imposible de alcanzar; es un impulso de la voluntad, que se hace posible por la gracia; el ser humano, confiando en la omnipotencia de Dios, espera de él la vida eterna y los medios para alcanzarla. La esperanza es la virtud del hombre *in statu viatoris*; recibe de la fe la meta y viene después de ella; se relaciona con el amor de concupiscencia y precede a la caridad perfecta; el hombre sólo puede esperar para sí y para aquellos que él ama; en la muerte tiene su máxima amenaza y confirmación. Los pecados contra la esperanza son la desesperación o anticipación del fracaso y la presunción o anticipación del éxito. Los dos son en el fondo una evasión de la existencia del hombre como peregrino y una no aceptación a partir de Dios.

En el tratamiento de la esperanza se advierte una casi nula referencia al mensaje y a la redención de Jesucristo, su resurrección y constitución como *Kyrios*, como definitiva fundamentación de la esperanza y determinación de su fin. Es sorprendente que la mayor parte de las escatologías dogmáticas guardan silencio sobre la esperanza. No se tiene en cuenta la correspondencia entre las universales promesas bíblicas y la esperanza cristiana, que adquiere

¹ Tomás de Aquino *Summa theologiae* II-II, q. 17-22. Corresponde al tratado *De spe*.

un matiz de algo privado. En la teología moral especial las tres virtudes teológicas son desarrolladas como temas separados. Realmente no se llega a descubrir la importancia fundamental de la esperanza cristiana que todo lo penetra y no se considera la relación de ella con las esperanzas intramundanas o se la afirma como una relación negativa.²

Consideremos algunos aspectos más de esta situación de la esperanza cristiana unida a la escatología. Estos se descubren en la neoescolástica cansada y rutinaria. Se trata de una penetración especulativa, un trabajo de “razón teológica”, ajeno a toda demostración positiva fundada en la Escritura y en su relectura en la tradición eclesial. Las realidades últimas o postrimerías (no-vísimos) se diluyen en una cosificación y se reducen a detalles, con la ausencia de grandes perspectivas y del sentido de la historia; son hechos estáticos y separados, muy vinculados con concepciones mitológicas.

Por otra parte, son acontecimientos puramente futuros, que dan pie a una interpretación moralista con el desplazamiento –como indicábamos– de toda referencia cristológica. La predicación se torna en mero consuelo con un más allá mejor; una huida del “valle de lágrimas” y de las tareas terrestres. En pocas palabras, la esperanza posee una tenue, por no decir nula, influencia en la vida. Este hecho provocó, a finales del siglo antepasado, el reproche de Karl Marx de la religión como “opio del pueblo”.

Ante esta situación y apelando a la historia de la teología, podemos valorar el comienzo de una nueva fase de reflexión sobre la esperanza cristiana. En efecto, es un rasgo característico de la teología del siglo pasado y del comienzo del presente el redescubrimiento del carácter escatológico del cristianismo.

La polémica sobre la vida de Jesús había abarcado gran parte de la reflexión del final del siglo XIX en un debate agotador. La teología del protestantismo liberal había llegado a la presentación de un Jesús ético, predicador de un mensaje de amor. Johannes Weiss y Albert Schweitzer se dieron a la tarea de descubrir al Jesús escatológico, anunciador de un Reino futuro y supramundano. Lo encuentran en el Jesús de Marcos y de Mateo: un Jesús que vivió esperando el fin del mundo y el advenimiento sobrenatural del Reino de Dios; un Jesús condicionado por la visión apocalíptica del judaísmo

² Cfr. Kerstiens, “Esperanza”, 793.

tardío. El Jesús escatológico nos llama a su seguimiento y nos enfrenta a las tareas que debe realizar nuestro mundo en una ética de amor activo.

Este redescubrimiento del carácter escatológico del cristianismo es asumido en la teología dialéctica del primer Barth y en la teología existencial de Bultmann y su escuela. En el primero, se resalta el instante eterno como significado trascendente de todos los instantes; cada instante lleva en sí el secreto de la revelación y puede ser un instante cualificado. Para el segundo, en la fe acontece para el individuo el fin del viejo mundo y se le ofrece aquí y ahora la posibilidad de la existencia nueva (escatológica). No hay que mirar a la historia universal, sino a la historia personal; en el presente de la decisión responsable de cada uno está contenido el sentido de la historia. En cada momento está la posibilidad de ser el momento escatológico. No hay duda de que en la posición teológica existencial de Bultmann la escatología absorbe la historia y experimenta una contracción privatizante.³

Ante la posición individualista y privatizante de Bultmann, viene una reacción significativa hacia una recuperación de la escatología bíblica y la inserción de la misma dentro de la historia. Son claros los puntos de vista de Oscar Cullmann sobre la historia de la salvación⁴, y de Wolfhart Pannenberg sobre la revelación como historia y sobre la resurrección como anticipación (*prolepsis*).⁵

Ahora bien, ha sido el teólogo evangélico Jürgen Moltmann el primero que ha presentado un proyecto articulado de teología escatológica entendida como escatología histórica, elaborada como doctrina y praxis de la esperanza cristiana. En efecto su *Teología de la esperanza*⁶ trata de insertar la esperanza en el quehacer histórico, con todo cuanto éste incluye de progreso y decadencia.

En la meditación introductoria, Moltmann resalta el primado de la esperanza y las implicaciones entre ésta y la fe. El primado de la esperanza se

³ Es el punto clave que desencadena toda la reacción de los posbultmanianos, en el sentido de recuperar la historia y de identificar el "Cristo de la fe" con el "Jesús histórico" que Bultmann había presentado en clara antinomia.

⁴ Cfr. Cullmann, *La historia de la salvación*; Idem, *Cristo y el tiempo*.

⁵ Cfr. Pannenberg, *La revelación como historia*.

⁶ En el original alemán la obra lleva como subtítulo *Investigaciones sobre los fundamentos y las implicaciones de una escatología cristiana*. En la traducción al español se ha omitido este subtítulo.

comprende en el sentido de que la fe puede y debe expandirse en esperanza. Fe y esperanza son compañeras inseparables y la esperanza proporciona a la fe el horizonte omnicomprendido del futuro de Cristo. En cuanto a la implicación mutua, indica claramente que la fe implica la esperanza, pues sin ella se torna en una fe tibia y muere; sin esperanza, la fe en Cristo aportaría un conocimiento de él no duradero y estéril.

A su vez, la esperanza implica la fe, pues sin ella se convertiría en utopía y perdería su dimensión teológica. En síntesis, existe una relación dialéctica entre ambas, en la que la fe posee la prioridad, pues la esperanza es esperanza de la fe; la esperanza tiene el primado, pues la fe se expande en esperanza. En estas afirmaciones se contiene el germen de los desarrollos iluminadores de la *Teología de la esperanza*.⁷

En su lectura bíblica, el autor asume el camino histórico que atraviesa toda la experiencia del Antiguo Testamento. Es una experiencia de promesa, de esperas y esperanzas, que con los profetas se hacen esperanzas escatológicas. La religión de Israel es la religión de la promesa; no es una religión de epifanía.⁸ En ella, los hechos son percibidos y asumidos como el frente que avanza en el tiempo, que se dirige hacia la meta de la promesa. Las revelaciones de Dios son esencialmente *promesas* que abren nuevos horizontes históricos y escatológicos.⁹ Ante la pregunta de cuándo se hace escatológica una promesa, el autor acude a los profetas y responde que esta escatologización de las promesas se hace real en cuanto se da una universalización y una intensificación; es decir, en cuanto el futuro se extiende a todos los pueblos y va más allá de la muerte; y no se trata de un futuro intrahistórico, ni de un futuro absoluto contrapuesto a la historia.¹⁰

Un desarrollo novedoso en la fundamentación bíblica es la afirmación de que el Evangelio ha de leerse no sólo como Buena Nueva (*Euangelion*), sino también como libro de las promesas de Dios. No cumple las promesas, sino las convalida, orientando hacia el futuro de la salvación escatológica, el

⁷ Cfr. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 24-28.

⁸ En las religiones de epifanía los hechos manifiestan la presencia del absoluto.

⁹ La categoría de *promesa* es imprescindible para la interpretación de toda la Escritura Santa.

¹⁰ Cfr. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 123-173, especialmente, 163-173.

futuro de Jesucristo.¹¹ Este hecho hace que la escatología cristiana sea una cristología en perspectiva escatológica.¹²

Una primera consecuencia práctica de esta perspectiva es la consideración de la *tarea* de la comunidad cristiana. La promesa genera la misión; la promesa del Reino de Dios es el fundamento de la misión de amor al mundo.¹³ Es la esperanza de la fe en acción.

J. Moltmann parte de la afirmación de que la iglesia y el cristianismo han sido socialmente marginados, en cuanto hecho religioso, en la sociedad moderna. Han perdido definitivamente el papel primario de “religión de la sociedad”, de *cultus publicus* que habían ejercido desde los tiempos de Constantino. Ahora bien, la sociedad –en opinión del autor– sigue exigiéndoles funciones y tareas sociales de exoneración, totalmente marginales y secundarias. Sería como un *cultus privatus* para las personas anónimas de la sociedad secular: consolar frente a la angustia existencial; proporcionar el sentido de pertenencia y el calor de la fraternidad; ofrecer certezas en medio del agnosticismo general... Pero no son tareas o papeles que se deriven del Nuevo Testamento, sino demandas que les hace la sociedad para su estabilidad institucional.

Para Moltmann, se han superado los tiempos “constantinianos” en que la Iglesia ejercía un culto público y era el fin principal de la sociedad. Con todo, afirma con claridad que el cristianismo no puede reducirse a funciones supletorias y de exoneración, pues como comunidad vive de una promesa que abre un horizonte de esperanza para *toda* la humanidad. Aunque no sea la salvación del mundo, desempeña una *misión pública*: está al servicio de la salvación venidera del mismo mundo; como una flecha lanzada al mundo para indicar el futuro. La Iglesia es una comunidad de amor servicial, que se encuentra en medio de la cruz de la sociedad y precisamente ahí se convierte en la esperanza para la sociedad, con responsabilidad directa para el presente.

¹¹ Cfr. *Ibid.* 181-186.

¹² Tenemos entonces esta secuencia: Promesas precedentes → Resurrección de Cristo (convalida las promesas precedentes) — Promesa universalizable y radicalizada en perspectiva escatológica — Promesa inquieta → Reposo = en la resurrección de los muertos y en la totalidad del nuevo ser (*parusía*). Es interesante anotar la diferencia radical entre la filosofía y la teología de la historia: la primera ubica el futuro de la historia dentro de la misma historia (*quiliasmo*), mientras la segunda orienta la historia hacia un *futurum = novum*, que proyecta sobre la historia la luz mesiánica.

¹³ Cfr. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 292-293.

Esa misión de la Iglesia, “comunidad en éxodo”, es tarea de todos los cristianos y no sólo de los que en ella tienen un oficio de guía.¹⁴

Hemos podido ir observando la perspectiva general en que se ubica la *Teología de la esperanza*. Es un ensayo de teología escatológica que enfoca los temas centrales del cristianismo en clave de promesa, esperanza y misión. Asume la Biblia como libro de la revelación, en cuanto es el libro de la promesa divina. La promesa alimenta la esperanza y ésta activa la misión. Es una escatología futurista que interpreta el acontecimiento de Cristo, no como cumplimiento, sino como convalidación de la promesa que se abre hacia delante, hacia el futuro de Cristo, futuro universal y radical de resurrección y de vida. Toma posición ante la escatología presentista de K. Barth y de R. Bultmann¹⁵ y ante el postulado cullmanniano de la tensión entre el “ya” y el “todavía-no”, en la que la línea del tiempo salvífico asciende hacia el futuro del cumplimiento final, pero tiene su centro decisivo en los acontecimientos del pasado.

La *Teología de la esperanza*, tal como la ha propuesto Moltmann en su obra, suscitó a los pocos años de su aparición una polémica con varios autores del ámbito alemán especialmente.¹⁶ Entre todas las críticas, merece atención especial la formulada como una acusación de desequilibrio en favor del futuro que lleva a infravalorar la dimensión de cumplimiento acaecido en Cristo. Es concebida como una acentuación unilateral del futuro frente al aspecto presente, o en términos más teológicos, un énfasis exclusivo en la esperanza frente a la fe; un futurismo abstracto que amenaza a la base cristológica concreta.¹⁷

¹⁴ Cfr. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 393-419. Habla de Iglesia y de cristianismo en un sentido globalmente incluyente, todos los que siguen a Cristo. Es un sentido ecuménico. Las páginas citadas corresponden al capítulo quinto, que lleva por título “Comunidad en éxodo. Observaciones sobre la concepción escatológica de la cristiandad en la sociedad moderna”. Este capítulo señala la línea general que luego el autor desarrolla en una de sus obras primarias: *La iglesia, fuerza del Espíritu*. Es una presentación eclesiológica en perspectiva mesiánica.

¹⁵ Recordemos que para Barth el *eschaton* denota el significado trascendental de todos los instantes y para Bultmann la decisión de fe transforma el instante precedero del presente en momento escatológico.

¹⁶ La polémica ha sido editada por W.-D. Marsch y J. Moltmann, bajo el título *Discusión sobre teología de la esperanza*. En este libro se recogen no sólo las críticas de los diferentes autores, sino también la respuesta del mismo Moltmann.

¹⁷ Cfr. Marsch y Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, 187.

El autor de la *Teología de la esperanza* reconoce esa “unilateralidad” que está de acuerdo con el doble objetivo de su obra: desarrollar un pensamiento teológico desde la esperanza y colaborar a la fundamentación de una escatología cristiana y al estudio de sus consecuencias. Además, indica con toda honradez que concibe esa “unilateralidad” como expresión y reconocimiento de una comunión con otros teólogos y teologías, que también tienen su propio aporte. Es una colaboración a un diálogo abierto, en el que no desea intentar el asumir todos los aspectos de manera irreal. Precisamente en ese ámbito dialogal considera que debe tomar en serio los aspectos críticos de muchos otros lados e indagar si el fundamento de una teología escatológica es en conjunto lo suficientemente amplio como para integrar las verdades de los otros lados.¹⁸

Ese propósito de integración lo conduce a una distinción sobre el concepto de “futuro”, que ya ha sido presentada por otros autores¹⁹ y que no aparece desarrollada de esta forma en su *Teología de la esperanza*. Existe una doble acepción de “futuro”²⁰: *futurum* y *adventus*; lo que será y lo que viene. *Futurum* es participio futuro de “*fuo*”, emparentado lingüísticamente con el sustantivo *physis*. Éste significa lo engendrador, el seno de la divinidad materna eternamente concibiendo y dando a luz todas las cosas y fenómenos; lo que será se origina del eterno proceso del ser, en su hacerse y en su generar. La *physis*-materia es representada en imágenes míticas como madre (*mater*), pero también como *moloch*: da a luz y devora a todas sus criaturas.

Con este sentido, concuerda muy bien una ontología del todavía-no-ser, tal como la propone Bloch en su pensamiento filosófico de la esperanza. Este futuro se predice a través del método de la *extrapolación* de las tendencias intrínsecas del presente que es el método de la futurología.²¹

¹⁸ Ibid., 187-188.

¹⁹ Ibid., Nota 12, 192-193.

²⁰ En la lengua alemana existen dos palabras diferentes para designar el futuro: *Zukunft* y *Futurum*, que dan lugar a distinguir dos tradiciones mentales y lingüísticas. En español existen *futuro* y *porvenir*; en francés, *futur* y *avenir*, pero en ambas lenguas las dos palabras tienen el sentido de futuro; en inglés sólo existe la palabra *future*...

²¹ Para una síntesis de la *Teología de la esperanza*, véase Gibellini, *La teología del siglo XX*, 297-319. Aquí cfr. Ibid. 306.

El significado de *adventus*, parusía, ad-venimiento, lo que viene, lo que ad-viene, denota un futuro que se conoce por *anticipación*, *prolepsis*, cuando algo nuevo anuncia su venida. Refleja el espíritu mesiánico de los profetas y apóstoles. El acento recae en la expectación del adviento.²²

En la praxis del actuar histórico los dos modos de verificación del futuro se integran entre sí. Esta integración tiene su aplicación también en el ámbito de la escatología cristiana. Ya se ha insinuado que la *Teología de la esperanza* pretende abrir al presente el futuro de la justicia, de la vida, del Reino de Dios y de la libertad del hombre en la esperanza que tiene garantía y fundamento en la resurrección de Cristo ya acaecida; del presente de Cristo se extrapolaba al futuro del Reino de Dios.

J. Moltmann asume gustosamente dar al presente de Cristo la consistencia que se merece. Precisamente lo hace conjugando la dimensión de futuro con la de adviento y poniendo la dimensión de adviento como fundamento de la dimensión de futuro, que ocupaba el primer plano en su *Teología de la esperanza*. En consecuencia, del mismo modo como el futuro de Dios ad-viene en el presente del acontecimiento-Cristo, así también del presente del acontecimiento-Cristo puede de-venir el futuro de Dios; si el acontecimiento-Cristo anticipa *in re* el futuro del Reino de Dios, entonces se hace posible extrapolar de él *in spe* el futuro del Reino de Dios.²³

Si entendemos el futuro como un futuro real, habremos de entender el presente como un *adventus* real. Ahí radica a mi modo de ver la posibilidad de invertir la tendencia de *Teología de la esperanza* –que en la esperanza abría el presente al horizonte del futuro–, y la de desplegar en dirección opuesta al futuro de Dios, el adviento de Dios en la historia y actuación de Cristo; es decir, del *futurum* al adviento, del *futurum* incumplido al futuro cumplido, de la esperanza a la fe, de una teología de la resurrección a una teología de la cruz y, de esta forma, acceder desde el futuro de la redención al presente de la reconciliación.²⁴

Ciertamente es un verdadero giro de la teología de la esperanza a la teología de la fe, pero sin ninguna parcialización por una de ellas.²⁵ Considero

²² Cfr. Marsch y Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, 193-195.

²³ Cfr. *Ibid.*, 195-197.

²⁴ *Ibid.*, 197.

²⁵ El título de la parte segunda de la respuesta a la crítica de *Teología de la esperanza* es precisamente *Métodos en la escatología, o el posible giro de la teología de la esperanza hacia una teología de la fe* (Marsch y Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, 192-197).

que es una integración que abre amplios horizontes al enfoque teológico-sistemático desde la esperanza y que merecería una profundización ulterior.²⁶

La crítica a la *Teología de la esperanza* se detuvo también en la solicitud de una interpretación de la cruz de Jesús a la luz de la esperanza de futuro, inaugurada por las apariciones pascuales. La posición moltmanniana aparecía como una unilateral teología de la resurrección.

En consecuencia, se formularon preguntas de importancia central: ¿Qué relación existe entre la cruz y el Reino? ¿Dónde se conoce a Cristo: en el contexto de cruz y resurrección o en el de resurrección y parusía? ¿Cuál es el fundamento y objetivo de la esperanza cristiana? ¿Existe una relación entre la resurrección de Cristo y su crucifixión? ¿Habrá de contrabalancearse la historificación de la resurrección de Cristo con su crucifixión y con su aún futura parusía? ¿Cuál es el sentido de la cruz de Cristo, si a causa de las apariciones del Señor resucitado se trata de la cruz de aquel que va a venir? ¿Cuál es el significado universal que cobra entonces?

Moltmann deja de lado toda posible alternativa y se pregunta por la necesaria relación de la resurrección de Jesús con su parusía universal, debido al hecho innegable de que es el Jesús crucificado quien ha sido resucitado.²⁷

Señalemos sólo la línea general de respuesta. Ésta tendrá que ver directamente con la integración de los dos significados de futuro ya indicados. Al Reino venidero, Jesús lo ha identificado con su Palabra, su actuación y su persona, y en lógica consecuencia también con su impotencia y su camino de pasión. Por él se afirma la resurrección de los muertos. Este hecho significa que el Reino de Dios se ha identificado con él. Con sus palabras y hechos Jesús ha anticipado a los pobres, enfermos, pecadores y publicanos el Reino que se aproxima; ha inaugurado su llegada.

A través de su muerte, Jesús vino a ser histórico; por su resurrección pasó a ser escatológicamente “el que ha de venir”. El futuro de Dios adquiere en su crucifixión su forma real en el mundo del pecado y de la muerte, de la oscuridad y el sufrimiento. Y Dios se identifica con él resucitándolo desde la

²⁶ Es lo que inicia Moltmann en las tres partes restantes de su respuesta a la crítica de *Teología de la esperanza*: “El ‘Dios de la esperanza’ y el Dios trinitario” (Marsch y Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, 197-204); “El Dios del futuro y el Cristo crucificado” (Ibid., 204-212) y “Escatología creadora: esperanza y actuación” (Ibid., 212-220).

²⁷ Cfr. Ibid., 204-206. Valdría la pena un desarrollo a fondo de la respuesta de Moltmann, pero excede los límites de nuestra reflexión.

muerte a la vida, desde el pasado al futuro, desde el ya-no-ser al ser nuevo venidero. El Crucificado se convierte en el presente (presencia) del futuro de Dios. La fe que se debe ella misma a la pasión y muerte de Cristo se torna en el fundamento de la esperanza en la vida eterna. El acontecimiento de Cristo es *inauguración* del futuro de Dios, pero también es *encarnación* de ese futuro en la miseria de la historia. Es un acontecimiento “promisorio”, pero también “redentor”. Es el advenimiento anticipado de Dios.²⁸

Estas puntualizaciones de Moltmann en su respuesta a las críticas de la *Teología de la esperanza* explican suficientemente su paso de la cristología escatológica de su obra pionera a una escatología cristológica (*eschatologia crucis*) en diálogo con la teoría crítica de la sociedad y con la teología hebrea del Holocausto; en otras palabras, con todas las maneras de tematizar el sufrimiento del mundo. Ésta es en realidad una profundización de la esperanza cristiana fundamentada en la resurrección de Cristo, que guarda una relación necesaria con la cruz de Cristo. Es el núcleo de su obra *El Dios crucificado*, que desde el eschaton mira hacia el acontecimiento Cristo y se pregunta de qué modo está presente el futuro Reino de Dios en la realidad actual.

La resurrección es anticipación del futuro de Dios. Pero de la misma manera como es resurrección del Crucificado, es también anticipación del futuro de Dios para quienes carecen de esperanza y de derechos. La cruz resulta ser el significado de la resurrección. Una cruz sin resurrección significaría el fracaso, y Jesús no sería el Cristo de Dios. Una resurrección sin cruz sería un mero milagro, una transformación en la glorificación, una anticipación abstracta del futuro. La resurrección del Crucificado es anticipación y esperanza en la cruz del presente.²⁹

En síntesis, la *Teología de la esperanza* (cristología escatológica) da perspectiva a la esperanza cristiana, abriendo al horizonte del Reino; *El Dios crucificado* (escatología cristológica) ubica la esperanza en el movimiento de la encarnación; le da profundidad y radicalidad, introduciendo en el movimiento mesiánico la historia de la pasión humana.³⁰ En esta tensión entre lo esca-

²⁸ Cfr. Marsch y Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, 207.209-210.

²⁹ Cfr. Gibellini, *La teología del siglo XX*, 311-312.

³⁰ En este mismo movimiento se entiende en todo su dinamismo la visión eclesiológica de J. Moltmann en su obra *La Iglesia fuerza del Espíritu* y todo el intento posterior del mismo Moltmann de realizar una sistematización teológica en función de la esperanza integrada y ampliada en la doble dimensión del futuro.

tológico y lo histórico, entre el Reino de Dios y la historia, encontramos la base del giro político de la teología, en los años sesenta del siglo precedente.³¹

Después de esta presentación de los lineamientos generales del contexto teológico actual sobre la esperanza cristiana, debemos ya centrar nuestra atención en la dialéctica de la esperanza que subyace en la primera parte de la encíclica del papa Benedicto XVI.

LA ENCÍCLICA *SPE SALVI* EN LA DIALÉCTICA DE LA ESPERANZA ACTIVA

La encíclica *Spe salvi*³² sobre la esperanza está en línea secuencial con la *Deus charitas est* (Dios es amor). Las dos marcan la dirección definida que el Papa ha querido dar a su magisterio: ahondar en el compromiso cristiano con todas sus implicaciones, para propiciar la autenticidad de los seguidores de Jesús sobre la base firmísima de la experiencia de Dios y con el objetivo primario de un diálogo ecuménico e interreligioso franco y abierto.

Aunque la conciencia de la esperanza como vivencia activa y comprometedora se va extendiendo más y más, aún persisten en el imaginario y en la manera de vivir el bautismo cristiano de nuestros pueblos actitudes inveteradas de pasivismo que todo lo sobrelleva con la expectativa de un paraíso más allá de nuestra pobre historia terrena. Es casi como dar la razón a una crítica de sospecha de la fe en Dios como una simple ilusión, como la proyección de los deseos humanos, pero fuera de toda realidad. Se dan todavía predicaciones y catequesis que favorecen una espera pasiva al relegar la esperanza a un más allá lejano e indeterminado y con poca o ninguna vinculación con el compromiso de los cristianos en el presente acuciante de nuestra historia.

De comienzo a fin, la encíclica presenta una visión dinámica y comprometedora de la esperanza, que deja sin piso todo pasivismo y resignación, y llama a una decisión presente en el ejercicio de la libertad. El papa Benedicto XVI nos ofrece en el documento dos partes muy definidas. La primera es una visión teológica de la esperanza cristiana; la segunda desarrolla la práctica de

³¹ Este giro político ha tenido sus más llamativas expresiones en la teología política y en la teología de la liberación.

³² Benedicto XVI. "Carta encíclica *Spe salvi*, sobre la esperanza cristiana", *La Santa Sede*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_2007_1130_spe-salvi_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2008).

la esperanza cristiana en algunos aspectos decisivos de la experiencia. En la primera parte establece una sana dialéctica con la intención de dar relieve a la que él mismo llama “verdadera fisonomía de la esperanza cristiana”. Ésta es el núcleo del aporte de la encíclica.

La posición: la fe es esperanza (1-15)³³

407

La encíclica se abre con el texto de la Carta a los Romanos 8,24. No hay que pasar por alto que en el Capítulo 8 el Apóstol se refiere a la vida presente del cristiano en el dinamismo del Espíritu. Es la culminación del desarrollo teológico existencial que nos ofrece Pablo, a partir del Capítulo 5. En la sección en donde se halla el texto, el mismo Pablo proyecta todo el dinamismo vivencial cristiano hacia la gloria definitiva.

Benedicto XVI emplea el texto de la Vulgata: “*Spe... salvi facti sumus.*” En el original griego el aoristo *esothemen* puede expresar el aspecto pasado de la salvación ya realizado por la muerte y resurrección de Cristo, o un modo que indica una verdad general que enfatiza la esperanza: “Nuestra salvación es en esperanza.”³⁴ El Papa asume los dos aspectos: la salvación es un dato de hecho, pero se nos ha dado la esperanza fiable para que nos sea posible afrontar nuestro presente. Éste se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, de la que podamos estar seguros y de que sea tan grande que justifique el esfuerzo del camino. El sentido, en consecuencia, reúne el pasado, el presente y el futuro.

De esta constatación surgen las preguntas que consigna el número introductorio al final: “¿De qué género ha de ser esta esperanza para poder justificar la afirmación de que a partir de ella y simplemente porque hay esperanza, somos redimidos por ella? Y ¿de qué tipo de certeza se trata?” Estos interrogantes sugieren de entrada la temática de toda la carta pontificia. El Papa va a efectuar su desarrollo en *diálogo*, o si se quiere, en una sana *dialéctica*, con el proyecto de esperanza de la modernidad ilustrada. De esta manera, quiero presentarlo para que se ponga más de relieve la posición

³³ Los números entre paréntesis se refieren a los del texto de la encíclica.

³⁴ Existen esas dos posibles versiones: “En esperanza fuimos salvados” y “Nuestra salvación es en esperanza”. Véase Neiryck (ed.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 398.

cristiana sobre la esperanza. La dialéctica debe explicitar las posiciones y las contraposiciones, para desarrollar las primeras y hacer retroceder las segundas.³⁵

El Papa resume su posición con el escueto enunciado: “La fe es esperanza.” Esta misma expresión ya es novedosa, pues se propone identificar en unidad teológica las que tradicionalmente se han considerado como dos vivencias separadas, dos virtudes o hábitos diferentes.

Sin ánimo de agotar la inmensa riqueza del testimonio bíblico sobre la esperanza³⁶, recurre a pasajes claros en apoyo de la identidad enunciada, lugares bíblicos en los que “fe” y “esperanza” parecen intercambiables. En Hb 10,22s: “Acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe, purificados los corazones y lavados los cuerpos con agua pura. Mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la Promesa”; y en 1P 3,15, cuando al autor exhorta a los cristianos avocados al testimonio supremo de la vida y les dice: “Al contrario, dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza”; es decir, del fundamento de la esperanza que es la fe en Cristo en su misterio de Pascua.

Subraya además otros aspectos de la equivalencia entre la fe y la esperanza: la recepción de una esperanza fiable fue *determinante* para la conciencia de los primeros cristianos, al comparar su existencia cristiana con la vida anterior a su vivencia de fe en la que no tenían esperanza ni un Dios cierto que hiciera surgir alguna esperanza y se hallaban en un mundo oscuro, ante un futuro sombrío (cfr. Ef 2,12). Se advierte también –resalta la encíclica– en la exhortación del Apóstol a los tesalonicenses a no afligirse como los que no tienen esperanza (cfr. 1Ts 4,13). Es posible advertir en ambos casos que los cristianos se distinguen porque tienen un futuro y saben que su vida toda no acaba en el vacío y que en la certeza y realidad de este futuro se hace llevadero el presente.

Benedicto XVI consigna la conclusión interesante de que el mensaje cristiano no era sólo “informativo”, sino “performativo”, es decir, comporta

³⁵ Cfr. Lonergan, *Método en teología*, 243. El Capítulo 10 de esta misma obra desarrolla la especialización teológica funcional de la dialéctica.

³⁶ Precisamente los temas de la esperanza y de la escatología, muy relacionados entre sí, se redujeron en centurias pasadas a una conceptualización o simple trabajo de razón teológica por no haberse referido de lleno a esta riqueza bíblica.

hechos y cambia la vida. La puerta del futuro se abre y el que tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva. Luego, la esperanza no es evasión, sino vida activa en el presente.

El Papa retorna a la pregunta clave, planteada desde el inicio de la carta: ¿En qué consiste esta esperanza que, en cuanto esperanza, es “redención”? La Carta a los Efesios, en 2,12: “Antes del encuentro con Cristo los efesios estaban sin esperanza, porque vivían en el mundo sin Dios.” Luego la esperanza proviene del *encuentro real* con el mismo Dios, de un conocimiento de él, como auténtica experiencia de comunión y de profunda liberación.

Realmente la novedad que Jesús trajo con su muerte en la cruz fue precisamente *el encuentro con el Dios vivo, con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud y que transformaba desde dentro la vida y el mundo*; no fue un mensaje de simple liberación política. Se da un relieve especial al breve mensaje de la Carta de Pablo a Filemón: la relación entre dueños y esclavos se transforma en fraternidad, en comunión de los bautizados en Cristo. En efecto, se trata de un cambio de la sociedad desde dentro, que por lo demás explica la añoranza de la patria futura por parte de los cristianos peregrinos en la tierra, que reconocen que la sociedad actual no es su ideal y se encaminan hacia la nueva que se les anticipa.

El Capítulo 11 de la Carta a los Hebreos, en el versículo 1, presenta una definición de la fe en estrecha unión con la esperanza. Benedicto XVI fija la atención en este lugar bíblico, primordial para la profundización de la posición que viene efectuando desde el comienzo mismo de la encíclica.

¿Se afirma sólo una actitud que se asume ante el futuro o un futuro que se espera, pero que al anticiparse da algo de la realidad esperada? El aspecto actitudinal de disposición subjetiva no es erróneo, pero el texto da de sí algo más. Toda la discusión se refiere a la palabra central del texto. Para mayor claridad, el Papa indica el texto: “La fe es *hypostasis* de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” y deja sin traducir esa palabra central. La palabra *hypostasis* se ha traducido desde los padres hasta la Edad Media con el término *substantia*. La traducción latina (Vulgata), elaborada en ese contexto eclesial antiguo es: “*Est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non aparentium.*” La fe es la “sustancia” de lo que se espera; prueba de lo que no se ve.

La encíclica hace una referencia al pensamiento de Tomás de Aquino. En él se explica el término “sustancia” en el sentido de que la fe es un *habitus*, una constante disposición del ánimo, por la cual comienza en nosotros la vida eterna y la razón se siente inclinada a aceptar lo que no ve. En otras palabras, por la fe *ya están presentes* en nosotros como “en germen”, según la “sustancia”, las realidades que se esperan: el todo de la vida verdadera. Es una presencia que genera certeza. Como realidad que ha de venir aún no aparece, no es visible, pero la llevamos en nosotros como realidad inicial y dinámica y así nace ya ahora una cierta percepción de la misma.³⁷

Este sentido apunta a la presencialidad activa y dinámica de la esperanza. El término griego *elenchos* tiene más bien el sentido objetivo de “prueba”. Es decir, la fe no es sólo un tender de la persona hacia lo que ha de venir y que aún está ausente del todo; la fe *nos da algo* ya ahora de la realidad esperada, que es “prueba” de lo que aún no se ve. Es una atracción del futuro dentro del presente; no es puro “todavía-no”. Y en conclusión, el hecho de que este futuro exista cambia el presente, que está marcado por la realidad futura y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras.³⁸

Con el anterior desarrollo de la definición de la fe en función de la esperanza ya no cabe sospecha alguna de evasión, de simple proyección, de favorecer el pasivismo que se ha achacado a la esperanza cristiana. La posición de la encíclica está suficientemente probada: la fe es esperanza. Las consideraciones que vienen en los números 8 a 15 son desarrollos concretos de la vivencia cristiana que precisamente refuerzan el estrecho vínculo fe-esperanza.

En un primer momento, el Papa vuelve a la Carta a los Hebreos. En 10,34, el autor se dirige a los creyentes que han sido perseguidos, quienes se dejaron despojar de sus bienes, conscientes de que poseían una riqueza mejor y más duradera. Es la base nueva, la nueva “sustancia”, que la fe otorga a la vida, que relativiza la confianza en la renta material y da una libertad nueva

³⁷ La Biblia de Jerusalén traduce acertadamente “sustancia” por “garantía”. En Moliner, *Diccionario del uso del español*, “Garantía. 1. (...) Seguridad proporcionada por alguien o algo de que ocurrirá o habrá o de que ocurre o hay cierta cosa (...). 2. (...) Cosa que tiene poder para proporcionar esa seguridad (...). Cosa que sirve para garantizar el cumplimiento de una obligación o compromiso de alguien...” (I, 1.373).

³⁸ Me atrevo a insinuar la coincidencia con el sentido del futuro como *adventus*, según lo consignado por J. Moltmann en su respuesta a la crítica de unilateralidad en su *Teología de la esperanza*.

frente a la misma y que se ha manifestado en el martirio y en las grandes renunciaciones de quienes han dejado todo por amor de Cristo para dedicarse al servicio de los demás y suscitar vida en ellos. Estos hechos muestran la verdadera presencia de las realidades futuras.

La contraposición entre *hypomone* (paciencia, perseverancia, constancia) e *hypostole* (cobardía) (cfr. 10, 36 y 39) es una nueva confirmación de la presencia de la nueva “sustancia” que nos otorga la fe. La primera es el término bíblico para indicar la espera de Dios característica de Israel: perseverar en la fidelidad a Dios sobre la base de la certeza de la alianza, en medio del mundo que contradice a Dios. En el Nuevo Testamento, adquiere un nuevo significado: Dios se ha manifestado en Cristo; nos ha comunicado ya la “sustancia” de las realidades futuras. De ese modo, la espera de Dios adquiere una nueva certeza; se esperan las realidades futuras, a partir de un presente ya entregado. Por el contrario, *hypostole* indica el retraerse de quien no se arriesga a decir abierta y francamente la verdad quizás peligrosa; el espíritu de temor ante los hombres que lleva a la “perdición”.

En la misma línea de reforzar la íntima vinculación fe-esperanza, el Papa nos ofrece un sugerente desarrollo sobre el contenido cristiano de la “vida eterna”. Se sitúa en el rito inicial del bautismo, el rito de acogida del bautizando en la comunidad de los creyentes. A la pregunta clave dirigida por el sacerdote a los padres: –“¿Qué pedís a la Iglesia?”– ellos responden: “La fe.” De nuevo, el ministro pregunta: “¿Y qué da la fe?” Y la respuesta es: “La vida eterna.”

Más allá de la socialización dentro de la comunidad eclesial, se espera que la fe dé al que se bautiza la vida, la vida eterna. Es la esperanza que nos empuja hacia delante; es la esperanza incrustada en la dinámica de nuestra historia personal y comunitaria, como fe operante en el amor. Es realmente el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad; es sumergirse en el océano del amor infinito, en el que el tiempo es superado; es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, desbordados por la alegría. Todas estas expresiones aproximativas del misterio que nos desborda ofrecen en su limitación ricas perspectivas a la esperanza cristiana y a toda la reflexión teológico-escolástica.³⁹

³⁹ El Papa llega a esta conclusión inspiradora después de un desarrollo muy objetivo dentro del sentido común y tratando de ofrecer una respuesta a la paradoja humana: por un lado, no

Para completar la presentación de la posición sobre la esperanza, haría falta desvanecer toda sospecha de individualismo de la esperanza cristiana. Indudablemente, resaltar el aspecto comunitario o social de la misma va a desempeñar un papel preponderante en la dialéctica con las posiciones modernas. El Papa ofrece aquí sólo dos referencias, sin entrar en desarrollos prolongados de los numerosos lugares bíblicos que subrayan el aspecto comunitario de la esperanza.

Por un lado, nos remite al fino análisis del padre Henry de Lubac en su obra *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*; y por otro, vuelve a la Carta a los Hebreos, en el Capítulo 11, donde se nos ofrece una historia de los que viven la esperanza y de su estar en camino hacia la ciudad definitiva (cfr. 11, 10.16; 12,22; 13,14). El símbolo de la "ciudad" remite a la realidad de una salvación comunitaria. La "redención" es precisamente el restablecimiento de esa unidad perdida y que implica de nuestra parte la unión existencial de todos en un pueblo y que sólo se hace posible dentro del "nosotros" (co-esperanza).⁴⁰

La contraposición: la crisis de la esperanza cristiana en la Edad Moderna (15-21)

Como transición, el Papa plantea unas preguntas que circunscriben el desarrollo de la contraposición:

¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la "salvación del alma" como huida de la responsabilidad respecto de las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?

La respuesta conduce a fijar la atención en los elementos fundamentales de la época moderna.

El Papa remite de entrada a los elementos ofrecidos con claridad por Francis Bacon. Ciertamente estamos en una nueva época; ha habido un nuevo desarrollo, gracias al descubrimiento de América y a las nuevas conquistas de

queremos morir, pero por otro, no deseamos seguir existiendo ilimitadamente. No sabemos en realidad qué queremos y en último término es porque no sabemos qué es realmente la "vida" y qué significa "eternidad". Es una "sabia ignorancia".

⁴⁰ Este aspecto comunitario merece una detenida reflexión.

la técnica. En virtud de la nueva correlación entre experimento y método, el hombre puede lograr una interpretación de la naturaleza conforme a sus leyes y triunfar sobre ella. Ha llegado la concepción positivista de la ciencia, que –por así decirlo– ha monopolizado el concepto de método científico. Es una nueva correlación entre ciencia y praxis, que sería el restablecimiento del dominio del hombre sobre la creación.

Ese restablecimiento de lo perdido por el hombre en el paraíso ya no se espera de la fe en Jesucristo, sino de esa correlación entre ciencia y praxis. El Papa califica este hecho como desconcertante y aclara: no se niega la fe, sino que se la desplaza al nivel de las realidades exclusivamente privadas e irrelevantes para el mundo.

Es para el Papa la visión reductiva que ha determinado el proceso de los tiempos modernos y sigue influyendo “en la crisis actual de la fe que, en sus aspectos concretos, es sobre todo una crisis de esperanza cristiana”. Según Bacon, la nueva forma de esperanza es *la fe en el progreso*. Surgirá un mundo totalmente nuevo: el reino del hombre.

Las categorías que ocupan el centro del progreso son *razón y libertad*. La primera se asume en su dominio creciente como un poder del bien y para el bien; la segunda, como superación de todas las dependencias y en camino hacia la libertad perfecta, considerada como promesa. El Papa considera que ambas categorías incluyen un aspecto político: se espera el reino de la razón, como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre, una nueva comunidad humana perfecta. En los dos conceptos hay un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva.

La encíclica hace un breve recuento histórico de dos etapas esenciales de la concreción política de la esperanza, dada su importancia para el camino de la esperanza cristiana: (1) *La Revolución francesa*, como intento de establecer el dominio de la razón y de la libertad de manera políticamente real. (2) *La revolución del proletariado* provocada por el rápido desarrollo técnico y la industrialización y encauzada por Karl Marx como el gran paso definitivo de la historia hacia la salvación, en que desaparece la verdad del más allá y se trataría de establecer la del más acá.

El progreso hacia ese mundo definitivamente bueno no viene ya simplemente de la ciencia, sino de la política pensada científicamente. Ahora bien, Marx no nos dijo cómo se debería proceder después de lograr el cambio.

El desarrollo de la posición: la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana (22-31)

En la madurez del proceso dialéctico, Benedicto XVI realiza la concreción de la verdadera fisonomía, de los constitutivos de la esperanza cristiana activa y performativa. La fe en el progreso, nuevo nombre de la esperanza en la época moderna, requiere un conjunto de aclaraciones, motivadas por la pregunta decisiva: ¿Qué podemos esperar?

El Papa, ante este interrogante, fija los alcances del diálogo entre el cristianismo y su concepción de la esperanza y la modernidad: se impone, por una parte, una autocrítica de la Edad Moderna, y por otra, que los cristianos aprendamos de nuevo en qué consiste la esperanza; qué podemos y qué no podemos ofrecer al mundo.

Es preciso clarificar el significado real del *progreso* en sus posibilidades para el bien y para el mal; en lo que promete y en lo que no puede prometer. Con total lucidez, la encíclica afirma la correspondencia que ha de darse entre el progreso técnico y el progreso en la formación ética del hombre y su crecimiento interior, como criterio de autenticidad. Se hace referencia a Ef 3,16 y 2Co 4,16. Afirma su comprensión de la *razón* y la *libertad*. El dominio real de la primera no está en apartarse de Dios y entregarse al poder y al hacer, sino en el fomento del progreso moral de la humanidad, en que ella misma se abre a las fuerzas salvadoras de la fe y al discernimiento entre el bien y el mal.

Sólo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto implica que mire más allá de sí misma y no favorezca el desequilibrio entre capacidad material y la falta de juicio del corazón. La libertad requiere del concurso de varias libertades. Éste no es posible si no está determinado por un criterio de medida común e intrínseco, fundamento y meta de nuestra libertad, que es Dios, no sólo pensado por nosotros, sino el Señor que nos habla. Muy categóricamente afirma el Papa que un reino de sólo el hombre desemboca inevitablemente en el *final perverso* de todas las cosas.

Benedicto XVI dedica aún unas consideraciones para perfilar los *lineamientos éticos* de la esperanza: un progreso acumulativo sólo es posible en lo material, no en el campo de la conciencia ética y de la decisión moral. La razón fundamental es el hecho de que la libertad humana es siempre nueva y siempre tiene que tomar de nuevo sus decisiones. En las decisiones fundamentales, cada persona humana y cada generación tienen un nuevo inicio; pueden aprovecharse del tesoro moral de la humanidad, pero también lo pueden rechazar.

De lo anterior, se sigue que el recto estado de las cosas humanas y el bienestar moral del mundo nunca se pueden garantizar sólo a través de las estructuras, por muy válidas que ellas sean. Éstas no pueden dejar al margen la libertad humana y para su funcionamiento suponen que en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar una adhesión libre al ordenamiento comunitario y que deben ser conquistadas siempre de nuevo. La persona sigue siendo libre y su libertad es frágil; nunca existirá el reino del bien definitivamente consolidado, sino que la libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez.

Los rectos ordenamientos para las realidades humanas constituyen una tarea de cada generación, siempre nueva y fatigosa, que nunca puede darse por concluida. Cada generación ha de ofrecer su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, que le den orientación en el recto uso de la libertad humana y una cierta garantía para el futuro.

Las buenas estructuras son sólo una ayuda; por sí solas no bastan. La persona humana nunca puede ser redimida desde el exterior; no puede ser redimida por la ciencia. Es cierto el aporte de ésta a la humanización del mundo, pero puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada. Dentro de la autocrítica constata honradamente que el cristianismo moderno se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y en su salvación, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo. Ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido la grandeza de su cometido.

El hombre es redimido por el *amor*, pero no por un amor frágil y pasajero, sino por un amor incondicionado, absoluto en su certeza. Sólo así el hombre es "redimido", suceda lo que suceda (cfr. Rm 8,38-39). En este sentido, se entiende la afirmación de que Jesucristo nos ha redimido; el Hijo de Dios se

ha hecho hombre y vivimos de la fe en él (cfr. Ga 2,20). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste, a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios que nos ha amado y nos sigue amando “hasta el extremo”, “hasta el total cumplimiento” (cfr. Jn 13,1; 19,30).

En medio de ese amor que nos alcanza, empezamos a intuir lo que sería propiamente “vida”, esperanza en la “vida eterna”, la verdadera, la vida en su plenitud, la vida total, sin amenazas. Jesús vino a dárnosla en abundancia (cfr. Jn 10,10) y nos explicó su significado: el conocimiento del único Dios verdadero y de su enviado, Jesucristo (cfr. Jn 17,3). Es la gran esperanza que da sentido a las esperanzas que nos mantienen en camino. Es Dios que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que no podemos alcanzar por nosotros mismos. Es el Dios que tiene un rostro humano; su Reino está presente allí donde él es amado y donde su amor nos alcanza. Es el amor en que nos es posible perseverar en un mundo imperfecto.

Para salir al paso de la posible crítica de individualismo de la salvación, el Papa insiste en el aspecto relacional de esta vida. Es una relación con quien es su fuente, que no muere y que es la vida misma. Es la relación con Dios a través de la comunión con Jesús, quien se entregó *por todos nosotros* (cfr. 1Tm 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser “para todos”. Este fundamento de nuestra “co-esperanza” es la base de nuestra participación en la justicia y en la bondad de Dios hacia los otros, con responsabilidad por ellos y en total libertad interior respecto de lo que se posee. En otras palabras, es la edificación compartida de una creación nueva.

COROLARIO: LA V CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA Y EL CARIBE, UN IMPULSO DE ESPERANZA

En el *Documento conclusivo*⁴¹ de Aparecida 2007, se respira un clima de esperanza positiva y optimista a lo largo de todo su contenido. Es un impulso de esperanza, en consonancia con el aporte central de la encíclica *Spe salvi* y dentro el contexto teológico actual.

⁴¹ Consejo Episcopal Latinoamericano, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, Documento conclusivo*, 2007. Citamos los números tal como aparecen en este documento.

Hay expresiones generales que ya nos introducen en el contexto de esperanza activa: estamos en un continente en el cual la fe, la esperanza y el amor renuevan la vida de las personas y transforman las culturas de los pueblos (13); mantenemos viva la esperanza que no defrauda (14); renovamos la esperanza en esta hora (15); la Iglesia participa de los gozos y esperanzas, de las penas y alegrías de sus hijos, y quiere caminar a su lado en este período de tantos desafíos, para infundirles siempre esperanza y consuelo (16); el misterio pascual de Jesucristo, base de nuestra alegría, nos hace pasar del desaliento a la esperanza que no defrauda (17) y otras.

Existe una expresión varias veces recurrente: nuestros pueblos cultivan una firme esperanza en medio de problemas y luchas (106); la fe en Dios amor y la tradición católica en su vida y cultura se manifiestan en la esperanza contra toda esperanza, aun en las situaciones más difíciles (7); se ha mantenido viva la esperanza en medio de las injusticias y adversidades (26); en el corazón y la vida de nuestros pueblos late un fuerte sentido de esperanza, a pesar de las condiciones de vida que parecen ofuscar toda esperanza (536).

A primera vista, este conjunto de afirmaciones podría dar la sensación de que nuestra gente vive una resignación pasiva y hasta podríamos denominarla “alienante”, que los inhibe de todo esfuerzo constructivo en el momento actual de su historia. Ciertamente puede presentarse esta manera pasiva de no asumir el compromiso. Ahora bien, el impulso de Aparecida 2007 va más bien en la dirección de animar y promover la acción constructiva, fruto de una esperanza activa. Esta intencionalidad aparece clara, cuando ya en los finales del *Documento* se proponen caminos de reconciliación y solidaridad:

Ella (la esperanza) se experimenta y alimenta en el presente, gracias a los dones y signos de vida nueva que se comparte; compromete en la construcción de un futuro de mayor dignidad y justicia y ansía “los cielos nuevos y la tierra nueva” que Dios nos ha prometido en su morada eterna. (536)

Son caminos que se proponen para que nuestros pueblos tengan vida aquí y ahora: la vida de quien es la vida (cfr. Jn 14,6).

El papa Benedicto XVI, en su “Discurso inaugural”, había propuesto de manera firme y asertiva: “¡Sólo de la eucaristía brotará la civilización del amor, que transformará Latinoamérica y el Caribe para que además de ser el continente de la esperanza sea también el continente del amor!” (No. 4 final del párrafo 3 del apartado “La misa dominical, centro de la vida cristiana”)

En Aparecida 2007 se constata el eco que la Asamblea episcopal hizo a este desafío en la propuesta programática de promover una globalización diferente a la simplemente económica, política, cultural, comunicacional (61): una globalización marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto a los derechos humanos (64). En los números propositivos finales, se afirma con claridad que el continente de la esperanza debe lograr su integración sobre los cimientos de la vida, el amor y la paz (522); por otra parte, se reasegura que una auténtica evangelización de nuestros pueblos, que asuma plenamente la radicalidad del amor cristiano, que se concreta en el seguimiento de Cristo en la cruz, en el padecer a causa de la justicia, en el perdón y amor a los enemigos, que será el eje cultural “radical” de una nueva sociedad, y sólo así el continente de la esperanza podrá tornarse verdaderamente en el continente del amor (543).

En el punto de partida de una visión teológica del “discipulado”, se indica el encuentro decisivo de los primeros discípulos con Jesús en el Jordán. Fueron con la esperanza de encontrar al Mesías y lo hallaron en Jesús y fue la experiencia que marcó decisivamente sus vidas; las llenó de luz, de fuerza y esperanza (21).

Nosotros, los actuales discípulos del Señor, al mirar la realidad de nuestros pueblos y de nuestra Iglesia, con sus valores y limitaciones, sus angustias y esperanzas, sufrimos y nos alegramos; permanecemos en el amor de Cristo y tratamos de discernir sus caminos con la gozosa esperanza y la increíble gratitud de creer en él (22), pues sin él no hay luz, no hay esperanza, no hay amor, no hay futuro (146).

Es un discernimiento en el que se comparte la misma fe, esperanza y amor al servicio de la misión evangelizadora, en una vivencia de Iglesia que celebra la eucaristía (159). En esta disposición de discernimiento aflora la valoración de realidades vivenciales y pastorales que mantienen y renuevan la esperanza de los discípulos: la multitud de nuestros niños, los ideales de nuestros jóvenes y la fidelidad al amor de muchas de nuestras familias, a pesar de las dificultades crecientes (127; 554); la vitalidad de la Iglesia que se reconoce en su opción por los pobres, las parroquias, las comunidades, las asociaciones, los movimientos eclesiales, las nuevas comunidades, los múltiples servicios sociales y educativos; el protagonismo que van adquiriendo sectores que fueron desplazados: mujeres, indígenas, afroamericanos, campesinos y habitantes de áreas marginales de las grandes ciudades (128); el proceso de

inculturación discernido a la luz del magisterio (94) y la presencia de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia (97); la comprensión de la misión de los obispos como discípulos misioneros que han aceptado con fe y esperanza la vocación de servidores del pueblo de Dios, según el modelo del Buen Pastor (196), como anunciadores de la Buena Nueva, que es fuente de esperanza para todos (187) y como testigos de la misma esperanza (189); la piedad popular con las peregrinaciones a los santuarios (259); la presencia de la Iglesia entre las religiones no cristianas, hecha de empeño, discernimiento y testimonio, y apoyada en la fe, la esperanza y el amor (237); la dimensión pastoral y misionera, como camino cristiano lleno de alegría y esperanza (280 d); la labor educativa, como anuncio del Evangelio, cultivo de la esperanza y conducción al encuentro con Cristo vivo en la misma esperanza (333; 336); la pastoral urbana, sostenida por la fe de que Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas y también en sus dolores y sufrimientos (514); el incremento de vocaciones para la vida contemplativa masculina y femenina (99c); la oración en familia (119) y los medios de comunicación (99f).

Finalmente, el impulso de esperanza activa se expresa al asumir el compromiso de una gran misión en todo el continente y señalarla como un nuevo Pentecostés que nos libre de la fatiga, la desilusión, la acomodación al ambiente; una venida del Espíritu que renueve nuestra alegría y nuestra esperanza (362). Para esa manifestación del Espíritu es preciso reconocer y seguir la presencia de Cristo con la misma realidad y novedad, el mismo poder de afecto, persuasión y esperanza que tuvo su encuentro con los primeros discípulos, para comunicar a todos la vida verdadera, la felicidad y la esperanza (549; 550 y 548).

CONCLUSIÓN

En nuestra reflexión sobre la segunda encíclica del papa Benedicto XVI, llegamos a la conclusión de que el enfoque bíblico-teológico de la esperanza cristiana presentado en ella está en la línea de todo el esfuerzo teológico actual sobre la misma. Es una esperanza que se identifica con la fe vivida en la historia, en el nivel individual y comunitario. En esa historia, se anticipa el futuro del Dios que viene con toda su exigencia de compromiso. Es la anticipación del Dios que ha venido y nos ha manifestado su amor incondicional en el misterio pascual de Jesucristo, encarnado, crucificado, muerto, sepultado y resucitado.

Es el amor de Dios que se nos revela a través de Jesús, el Dios con rostro humano, y nos compromete en esperanza activa y fiel con todos los crucificados de la historia, en dirección hacia una meta tan sólida que justifica el esfuerzo del camino: la vida eterna como el sumergirnos definitivamente en la inmensidad del ser de Dios.

Hemos logrado comprender el alcance de una dialéctica abierta con la modernidad en su reducción de la esperanza a un reino del hombre, fruto de los avances científicos y del trabajo de la razón. Hemos intuido las numerosas proyecciones de la esperanza cristiana. El papa Benedicto desarrolla en la segunda parte de su carta los que él titula "*Lugares*" de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza: la oración, el actuar y el sufrir y el juicio (32-48). Quedan abiertas sendas reflexiones sobre estos "lugares" y sobre muchas otras proyecciones de la esperanza. En su tercera encíclica de inminente aparición, el Papa tratará sin duda de importantes concreciones de la esperanza cristiana.

La encíclica *Spe salvi* abre también el espacio a un desarrollo más detenido de la dimensión comunitaria de la esperanza, sobre la base de la riqueza que la Escritura ofrece en esta dirección. La carta también da pie para una reflexión muy actual y muy de fondo sobre el alcance cósmico de la esperanza, en sus implicaciones ecoteológicas y ecológicas. Efectivamente, no se puede dejar de lado esta relación esencial humana en el auténtico dominio sobre la creación.

Hemos ofrecido tan sólo una mirada de conjunto sobre el impulso de esperanza que se advierte en el *Documento conclusivo* de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y el Caribe. Esta observación panorámica debería ser punto de partida para el desarrollo y realización de una fecunda línea de evangelización por parte de los discípulos y discípulas del Cristo misionero, en su preocupación por comunicar la vida de Jesús a nuestros pueblos, por todos los rincones de nuestra geografía.

El reto de ser continente de la esperanza y continente del amor debe ser para América Latina y el Caribe un estímulo efectivo para realizaciones prácticas, no un simple enunciado que emociona de momento. No es un camino fácil, pero nuestra responsabilidad es anunciar que hemos sido salvados en la esperanza, como realización definitiva en el misterio pascual, y en apertura a la meta de plenitud en Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologica II-II, q. 17-22*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Benedicto XVI. "Carta encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana." En *La Santa Sede*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2008).
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo*. Bogotá: Centro de Publicaciones del Celam, 2007.
- Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Navarra: Estela, 1967.
- _____. *La historia de la salvación*. Barcelona: Península, 1967.
- _____. *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1966.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998. 297-319.
- Kerstiens, Ferdinand. "Esperanza." En *Sacramentum Mundi II*, por K. Rahner, J. Alfaro y otros, 792-803. Barcelona: Herder, 1976.
- Loneragan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.⁴²
- Marsch, Wolf-Dieter, y Moltmann, Jürgen. *Discusión sobre teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme 1972.
- Moliner, María. *Diccionario del uso del español. Tomo 1. A-G*. Madrid: Gredos, 1994.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- _____. *La Iglesia, fuerza del espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- _____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1981.⁴³

⁴² El Capítulo 10 (229-259) desarrolla la especialización teológica funcional de la dialéctica.

⁴³ Toda la obra de J. Moltmann, en una perspectiva teológico-sistemática, está inspirada en la posición de su cristología escatológica, desarrollada en *Teología de la esperanza*.

Neiryck, Frans. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo II*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004.

Pannenberg, Wolfhard. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.