

Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre

F. Javier Vitoria



Esta publicación se distribuye gratuitamente. Colabora y únete a las personas que lo hacen posible.

- Bizum código: 05291
- Transferencia: ES23 2100 3205 1225 0002 4607
- www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38, e-mail: info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 19607-2024
ISBN: 978-84-9730-558-7, ISSN: 0214-6509, ISSN (virtual): 2014-6574

Dibujo de la portada: Roger Torres. Edición: Santi Torres
Corrección del texto: Cristina Illamola. Maquetación: Pilar Rubio Tugás
Impreso en papel y cartulina ecológicos. Noviembre del 2024

DAR RAZÓN DE LA ESPERANZA EN TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE

F. Javier Vitoria Cormenzana

Todavía la esperanza cristiana	6
Del «Seamos realistas: ¡pidamos lo imposible!» al «Lo que hay es insostenible»	7
«Ahora o nunca»: el tiempo de la esperanza	9
«Esperar lo imposible»	13
La esperanza, «apasionamiento por lo posibilitado por la promesa»	17
«Dios se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa»	17
La esperanza <i>de</i> y <i>en</i> Jesucristo, fundamento de la esperanza cristiana	20
Esperar desde la memoria de la «pasión, muerte y resurrección de Jesucristo». Jesucristo, cumplimiento <i>in fieri</i> de la Promesa	21
Dar razón de la esperanza en medio de la incertidumbre social	27
Notas	29
Preguntas para la reflexión	31

F. Javier Vitoria Cormenzana. Presbítero de la diócesis de Bilbao. Vive y comparte su fe en el Reino fraterno de Dios en la comunidad cristiana de Artxandape (Bilbao). Forma parte del Área teológica del centro de estudios Cristianisme i Justícia. Ha sido profesor de teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto y en el Centro Monseñor Romero, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), en San Salvador. Perteneció al Consejo de redacción de la revista *Iglesia Viva*.

«Desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal
y ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido».

ALBERT CAMUS

«Mi pequeña esperanza no es nada más
que esa pequeña promesa de brote
que se anuncia justo al principio de abril».

CHARLES PÉGUY

«La esperanza no es la convicción de que las cosas saldrán bien,
sino la certidumbre de que algo tiene sentido,
sin importar su resultado final».

VÁCLAV HAVEL

TODAVÍA LA ESPERANZA CRISTIANA

En el siglo xx, las esperanzas inmanentes de la modernidad (sus promesas de futuro) contribuyeron, juntamente con el redescubrimiento del olvidado carácter escatológico del Evangelio del Reino, a la toma de conciencia eclesial sobre la dimensión intrahistórica de la virtud de la esperanza cristiana, respuesta humana a la Promesa de Dios. Su objeto dejó de ser exclusivamente el contenido de las (llamadas) postrimerías o ultimidades de la condición humana (la muerte, la resurrección, el juicio –particular y universal–, el purgatorio, el cielo y el infierno). La alternativa *vida futura-vida presente* había separado lo que Dios en Jesucristo y su Espíritu había unido de manera indivisible e inconfundible para siempre.

«Precisamente porque espero la “resurrección de los muertos y la vida de un mundo futuro”, he de oponerme aquí y ahora a los poderes de la muerte y de la destrucción y amar tanto esta vida que trate de liberarla con todas mis fuerzas de la explotación, la opresión y la alienación. Y a la inversa: justamente porque amo la vida, me comprometo con su justicia y lucho por su libertad donde se encuentra amenazada, por eso espero que de una vez para siempre la muerte quede absorbida en la victoria de la vida y “no haya ya más dolor,

sufrimiento ni lamento” (Ap 21,4s). Quien plantee el más acá y el más allá de la esperanza cristiana como una alternativa, roba a la esperanza cristiana tanto la fuerza para vivir como el consuelo en el morir».¹

Las emancipaciones históricas y sus promesas de futuro, Vaticano II mediante, irrumpen como asunto propio en la vida de la Iglesia. La historia de la Salvación y la historia profana constituían, sin confusión ni separación, una única historia. Desde entonces, la esperanza cristiana ha tenido que justificar

y articular su discurso en relación con las promesas inmanentes de futuro, sus procesos y derivas, aunque –¡ajo!– no bajo sus condiciones.

El cristianismo debe dar razón de su esperanza a quien que se lo pida, sean cuales sean las circunstancias históricas y el estado de ánimo con el que culturalmente afronte su futuro (cf. 1P 3,15). Pero en ningún caso sus características, favorables o no a la esperanza intrahistórica, pueden condicionar el contenido de la virtud teologal de la esperanza, pues depende exclusivamente de la Promesa de Dios.

Del «Seamos realistas: ¡pidamos lo imposible!» al «Lo que hay es insostenible»

Todavía hace menos de sesenta años la Iglesia dialogó con la utopía del progreso sin fin, propio de la modernidad, y con su visión del futuro como promesa. En ese marco sociocultural, la esperanza cristiana se ofrecía razonablemente como compañera de camino.

Desde entonces, las utopías modernas han perdido su vitalidad y, desfavorecidas y desprestigiadas, parecen pertenencias obsoletas de recalcitrantes ilustrados, visionarios religiosos y revolucionarios nostálgicos. En la actualidad, la idea del futuro como promesa de una vida *vivable* y digna, o de una vida con derechos para todos los seres humanos está amortizada. La crisis de la esperanza histórica inmanente ha arrastrado consigo la esperanza escatológica cristiana. Son muy constatables los aprietos que, para mantenerse erguida en el corazón de los miembros de las comunidades cristianas, padece la vir-

tud teologal de la esperanza, frecuentemente confundida con el optimismo histórico.

En este periodo de tiempo, hemos pasado de pensar el futuro como tiempo de la promesa a pensarlo como amenaza inminente con tintes claramente apocalípticos. Del mayo francés de 1968 a la primavera de 2024 hemos transitado del «¡Seamos realistas: pidamos lo imposible!» al «Lo que hay es insostenible»: el capitalismo, el crecimiento económico, la sociedad de consumo, el productivismo, la crisis ecológica, la millonaria cifra de seres humanos descartados, los conflictos armados, etc.

En los años sesenta del siglo pasado vivimos cautivados por una expectativa optimista del futuro como promesa de un progreso ilimitado. Aquellos años discurrieron entre climas culturales favorables a los sueños utópicos, que favorecieron un movimiento social que demandaba, un poco adolescentemente, una plenitud quimérica: ser realistas esperando lo imposible. Demandar un mundo sin clases y sin hambre, un mundo justo y libre era puro realismo porque parecía que se tocaba con la punta de los dedos.

La fecha de 1968² suele considerarse en Europa como un punto de inflexión del sueño utópico: la revuelta estudiantil del mayo francés, la entrada de los tanques rusos abortando la primavera de Praga, el asesinato de Martin Luther King son recordados por la memoria colectiva como el final de una época dorada para las esperanzas históricas. Aquella explosión del mayo francés dejó tras de sí la amenaza nuclear, el abismo de la pobreza, el deterioro creciente del medio ambiente; y produjo por defecto el desvanecimiento de

todo horizonte utópico. Un sentimiento difuso de pérdida nos acompaña desde entonces: lo que nos queda nada tiene que ver con lo que nos prometieron. Entonces resultó bastante fácil detectarlo: los diálogos y diagnósticos culturales se llenaron de palabras como desencanto, des-esperanza, des-engaño o des-ilusión. Hoy todavía se pueden percibir ecos amortiguados de aquel quebranto de la esperanza histórica.

Su crisis se agudizó en la medida en que asumimos el *stop* de Walter Benjamin al optimismo histórico: «La historia del progreso camina sobre cadáveres». En nombre de utopías de todo tipo, los seres humanos habíamos sembrado la historia de barbarie y terror. Aun con las mejores intenciones de crear el cielo en la tierra, la utopía solo había conseguido crear un infierno; un infierno como solo el hombre es capaz de construir para sus semejantes (Karl Popper). La memoria de Auschwitz y del Gulag ruso fue el mejor antídoto para no volverse a dejar embaucar por una esperanza intrahistórica, confundida con un ingenuo optimismo histórico.

Más radicalmente: entonces tuvimos la oportunidad —y la desaprovechamos!— de comprender que

el progreso no es malo porque nos lleve a la catástrofe final, sino porque en sí es catastrófico, pues solo puede mantenerse destruyendo especies, contaminando mares, polucionando el aire y, sobre todo, produciendo víctimas. Y eso ¿por qué? Porque lo que importa es la conquista de nuevas metas y lo que no importa y carece de significación es el coste humano, social y material de las conquistas. El infierno no es lo que

nos espera, sino que late donde ya estamos. Es verdad que no todos lo perciben así. Los hay capaces de convertir en oro lo catastrófico, pero son muchos más aquellos para los que la situación en la que viven es semejante a un estado de excepción. Y esto no ocurre en Estados totalitarios, sino en el interior de Estados de derecho.³

En los años ochenta del siglo xx, la crisis de la modernidad puso punto final al futuro como tiempo de la Promesa. Después vino la posmodernidad, liberada del sentido lineal de la metanarración histórica del progreso, que convirtió el futuro en una idea del pasado. El realismo ya no consistía en esperar lo imposible, sino en sacar el máximo provecho a la modesta oferta del presente eterno como albergue de la contingencia de los miembros de la clase burguesa europea. Lo más razonable era no perderse «el ahora» y olvidarse de los grandes relatos sobre un futuro utópico.

Además, la caída del muro de Berlín en 1989 franqueó el paso a la globalización económica. ¡Por fin estábamos en «el fin de la historia»!, proclamó Francis Fukuyama. El mundo se había quedado sin alternativas. De ahora en adelante, el victorioso capitalismo democrático iba a encargarse de resolver todas las contradicciones de nuestra sociedad. La globalización ofrecía el presente eterno del hiperconsumo, de la producción ilimitada y de la unificación política del mundo. Un ecumenismo mercantil que hacía de la red la forma de reconciliación y de la esfera terrestre la imagen de la comunidad salvada. En este presente, el futuro y su promesa ya no eran nece-

sarios porque de algún modo se habían realizado o estaban en vías de hacerlo.⁴

Abandonamos el siglo xx y entramos en el xxi sin salirnos de la centenaria senda humana que camina sobre los cadáveres de millones de personas exterminadas por la muerte masiva, la muerte administrada, la muerte tóxica y la muerte atómica.

Chernóbil, Verdún, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Bhopal, Palestina, Nueva York, Sudáfrica, Irak, Chechenia, Tijuana, Lesbos..., una geografía inacabable de muerte que ha devorado el tiempo y lo ha convertido en catástrofe. [...] Es la muerte provocada de millones de personas, con la cual muere también el sujeto, la historia y el futuro de la humanidad. Es la muerte que la posmodernidad, con su celebración del simulacro en un presente inagotable, negó y que ahora vuelve, como todo lo reprimido, con más fuerza.⁵

El balance final de este proceso es catastrófico: globalmente nuestro tiempo es insostenible. Nuestro tiempo –dirá Marina Garcés– ya no es el de la posmodernidad, sino el de la insostenibilidad. Se acabaron la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones. Ahora se terminan los recursos, el agua, el petróleo, el aire limpio y se extinguen los ecosistemas y su diversidad. Parece que se acaba incluso el tiempo mismo. Estamos en proceso de agotamiento o de extinción. Quizá no como especie, pero sí como civilización basada en el desarrollo, el progreso y la expansión. El fin de la historia ha cambiado de signo. Enfrente ya no tenemos un presente eterno ni un lugar de llegada, sino una amenaza. Nuestra

relación con el presente también ha cambiado, ya no es aquello que tenía que durar para siempre, sino lo que no se puede aguantar más, lo que es literalmente insostenible. La pregunta «¿hacia dónde?» ha quedado obsoleta. Ha sido sustituida por un «¿hasta cuándo?» que lo interroga todo, desde las cuestiones más íntimas hasta las más colectivas, desde lo individual hasta lo planetario, desde lo político hasta lo económico. Hemos pasado de la condición posmoderna a la condición póstuma, del presente de la salvación al presente de la condena, de la fiesta sin tiempo al tiempo sin futuro. Esta nueva condición se cierne sobre nosotros. Nos impone un nuevo relato, único y lineal: el de la destrucción irreversible de nuestras condiciones de vida.⁶

«Ahora o nunca»: el tiempo de la esperanza

En esta situación póstuma, según sociólogos como Ulrich Beck y filósofos como Daniel Innerarity, la humanidad vive atrapada por la incertidumbre con respecto a su futuro. Conocer qué nos va a deparar el futuro es más difícil que nunca. Esta dificultad tiene que ver con la peculiar volatilidad que caracteriza al mundo en el que vivimos. Nos encontramos en medio de estructuras especialmente inestables, y cualquier factor puede desestabilizar nuestras vidas en cualquier momento. Tenemos problemas y crisis tan complejas y aceleradas –desde la crisis financiera hasta los efectos sociales de la inteligencia artificial, pasando por la pandemia, la crisis ecológica, la pobreza mundial, los conflictos bélicos, el terrorismo,

etc.— que parecemos incapaces de generar la enorme cantidad de conocimientos que necesitamos para hacerles frente.

Lo sabemos de primera mano. Hemos experimentado como nunca el impacto desestabilizador de sucesivas crisis como amenaza para el futuro de nuestras vidas: el atentado terrorista de las torres gemelas (2001), una crisis financiera (2008), la pandemia de covid-19 (2020), la guerra en Ucrania (2022), el agravamiento del conflicto palestino-israelí (2023), la crisis climática global, etc. han incrementado y socializado los sentimientos de incertidumbre y de confusión a la hora de enfrentarnos razonablemente con nuestro porvenir. La dificultad para predecir el futuro nos resulta inquietante. Aún nos aferramos al vago recuerdo de una promesa incumplida (o robada). En cualquier caso, ¿cómo ha podido sucedernos que el futuro no se parezca nada al que nos habían prometido?

Esta es la grave cuestión con la que nos enfrentamos: ¿razonablemente podemos esperar el futuro como promesa de una sociedad mundial equilibrada y justa, de un medio ambiente sano y de un sistema de protección sostenible para todos? ¿O hemos de esperararlo como amenaza de mayores desequilibrios sociales e injusticias, de la irreversibilidad de la crisis ecológica global y de un sistema de protección exclusivo para ricos?⁷

Pero existe una seria dificultad para afrontarla razonablemente: la mentalidad apocalíptica. Los horrores padecidos por la humanidad durante el siglo xx y su continuidad en el siglo xxi han alimentado los discursos (llamados) apocalípticos. Es decir, anuncios terrorifi-

cos de exterminios que informan sobre tiempos del final de la historia humana: el tiempo del final nuclear (los medios militares de destrucción masiva), el tiempo del final ecológico (la destrucción de la Tierra) y el tiempo del final económico (el empobrecimiento del tercer mundo). Son relatos que actualmente fascinan a muchos personajes, tanto en la escena de la política como de la ciencia, las artes o la religión.

Sin embargo, estos modernos sentimientos apocalípticos carecen por completo de consecuencias prácticas. Muchas personas, especialmente las que se benefician del injusto sistema del capitalismo global, viven muy preocupadas por los vaticinios apocalípticos, pero nada ocupadas en hacer todo lo posible por desmentirlos con sus compromisos. Ni siquiera son capaces de interrumpir los planes de vacaciones a medio plazo. Aguardan los horrores apocalípticos en la presente generación, pero apenas nadie cuenta con su propia muerte. Semejantes sentimientos producen tan solo un catastrofismo y alarmismo universal, al mismo tiempo que fomentan la indecisión general. Las personas se sienten paralizadas. Ni siquiera se deciden a «velar y orar», que sería lo mínimo que debiera hacerse si los sentimientos apocalípticos se tomaran en serio.⁸

Me niego a creer inevitable que «la incertidumbre sea nuestra única certeza y el apocalipsis el único futuro imaginable».⁹ Necesitamos distanciarnos de la ideología apocalíptica que, como un virus, trata de adueñarse de nuestras mentes. Como Marina Garcés, reivindico que este tiempo del riesgo inminente contiene también una revelación: el impulso del «ahora

o nunca» es el momento de la acción. Algunos movimientos de protesta y de intervención contracultural nos invitan a declararnos insumisos con la ideología apocalíptica, incapaz de intervenir con eficacia sobre las condiciones del tiempo humano, que es el tiempo de la historia. Y también a entrelazar complicidades para crear «una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad» (Gabriel García Márquez). La desobediencia y las colaboraciones necesitan herramientas conceptuales, históricas, poéticas, estéticas que nos devuelvan la capacidad personal y colectiva de combatir radicalmente contra la credulidad de nuestro tiempo y empezar a encontrar los indicios para hilvanar de nuevo un tiempo de lo vivible.¹⁰

En ese impulso del «ahora o nunca» inscribo también el tiempo de la esperanza cristiana como correlato de la Promesa del Dios de Jesucristo. La esperanza cristiana no nos convierte en videntes del futuro ni nos da ventajas para salir del atolladero terminal en el que nos encontramos. Pero sí se nos ofrece como perspectiva propia a la hora de divisar el futuro de este presente catastrófico y perplejo, y de esclarecer qué es lo razonable a la hora de vislumbrar su posible promesa y anticiparla en la historia. Esa mirada esperanzada no está fundada en ninguna utopía humana, sino en el cumplimiento de la Promesa de Dios.

El cristianismo del siglo XXI asume la tarea de afrontar el futuro con es-

peranza desde la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Este quehacer, ineludible para él, de ninguna manera debiera sustanciarse en el testimonio de una esperanza *barata*, sino en una auténtica rendición de cuentas o justificación práctica de esta. La esperanza cristiana no es el reverso del optimismo histórico moderno. Tampoco un reconstituyente para vivir en la posmoderna sociedad del cansancio¹¹ o estimular nuestros anhelos en esta era del desánimo.¹² La esperanza es un antídoto para no ser vencidos de antemano por la incertidumbre y el catastrofismo. La esperanza, equipada con las señas de identidad de Jesús resucitado, es interrupción del presente y anticipación en él del futuro humano para quienes no tienen esperanza: los «sobrantes» y los crucificados de este tiempo, tan perplejo y tan indiferente a sus gritos de dolor.

Legítimamente podemos interpretar los sufrimientos del tiempo presente como dolores del parto de la creación nueva y sus lamentos como los gemidos del Espíritu anhelante de Dios (cf. Rm 8,18-25). Pero nadie nos asegura su feliz alumbramiento ni la metamorfosis de las lágrimas en cantos de liberación. Tampoco el Dios que resucitó a Jesús crucificado. La presencia salvífica de su Espíritu en la historia motiva, tensa, inquieta y moviliza constantemente los corazones de los seres humanos en la dirección de la promesa del Reino, pero sin violentar sus libertades. El Aliento de Dios impulsa permanentemente historia adentro, justamente allí donde se juega la dignidad y la existencia de los seres humanos, a la comunidad cristiana y a hombres y mujeres de buena voluntad.

Nuestra colaboración le resulta indispensable para enjugar lágrimas, mitigar sufrimientos y hacer realidad ese mundo nuevo que es la morada de Dios con los seres humanos (cf. Ap 21,3-5).

Pero la Promesa de Dios no siempre se cumple en la historia. Por una parte, el barullo del día a día nos ciega a los cristianos para ver los signos del Espíritu y nos ensordece para oír su clamor en los gritos de los empobrecidos y en el lamento de nuestra alma desvalida (cf. Mc 8,18). Sin duda la libertad humana puede ser ciega y sorda a la Promesa de Dios para la historia humana y, en este caso, quedará frustrada. El Plan divino de Salvación necesita de nuestro concurso, pues Dios no ha previsto que pueda ser realizado al margen de nuestra libertad. Su proyecto (que no es otro que el de la fraternidad total entre los seres humanos, de reconciliación universal de hombres y mujeres) trasciende, en tanto que la perfecciona, la noción misma de justicia. La llamada divina a participar en él nos llega preferentemente a través del rostro de los pobres, de las víctimas de la injusticia. Precisamente porque el proyecto de Dios para la historia es que esta realidad de injusticia desaparezca de manera definitiva, su escondida Presencia se manifiesta en el lamento de todos aquellos que sufren esta realidad y en la acción de todos aquellos que luchan por hacerla desaparecer. Ellos nos recuerdan dialécticamente —en la negación de su negación— el proyecto de Dios. Consecuentemente, cuando los miembros de la Iglesia somos ciegos y sordos a la llamada de Dios oculta/presente en la víctimas, la praxis eclesial, sea cual sea su pretensión, ni se dirigirá a ni se

concentrará en los procesos de liberación en favor de nuestro prójimo.

Por otra parte, la acción del Aliento de Dios habitualmente se parece más al susurro de una brisa suave que al ímpetu de un huracán que agrieta montañas y quiebra rocas (cf. 1Re 19,11-12), mientras que el poder del pecado, aunque definitivamente vencido, sigue siendo descomunal. Con frecuencia hace morder el polvo de la derrota al Espíritu de Dios y a su Promesa, aunque no consiga desalojarles de la historia.

Allí donde el espíritu humano creador suscita vida y libertad, solidaridad y liberación, fantasía creadora y proyectos utópicos de nueva humanidad, el Espíritu se encuentra en acción y fermentación dentro de esta historia humana encadenada por el pecado, la injusticia y la muerte. Pero, igualmente, allí donde la necronomía condena a la muerte a millones de seres humanos y a la desaparición a muchas y variadas formas de vida,¹³ allí donde la afirmación ególatra de la propia libertad genera insensibilidad y apatía ante el sufrimiento ajeno, allí donde la idolatría del buen vivir deshumaniza a los seres humanos; en una palabra, allí donde el pecado gobierna nuestra libertad, el Espíritu, que llena el universo, guía el curso de los tiempos con admirable providencia y renueva la faz de la tierra (cf. GS 11 y 26), sufre un proceso de humillación, ocultamiento y kénosis.

En estas circunstancias, el cristianismo necesita recordar sin cesar que lo verdaderamente importante y decisivo no es ni su éxito ni su fracaso en las luchas concretas en favor de la justicia, sino el amor servicial en favor de la

liberación del prójimo. «La esperanza no es la convicción de que las cosas saldrán bien, sino la certidumbre de que algo tiene sentido, sin importar su resultado final» (Václav Havel).

Dicho de otra manera, desde la perspectiva de la esperanza, el compromiso liberador es válido por sí mismo, no en función de su eficacia o de sus resultados. Los cristianos creemos que, por muchos que sean los sacrificios y las derrotas, este compromiso es siempre fructífero: no hay acto de amor que caiga en saco roto de manera definitiva e irreversible. A esta praxis Dios le ha prometido en Jesucristo su especial presencia, como prolongación de su acción creadora y salvadora. La muerte de Jesús en la cruz, su amor «infructuoso» simbolizado en ella, muestra que toda praxis dirigida a la liberación de los pobres y a la reconciliación en favor del prójimo es válida en y por sí misma y no solo por el éxito que eventualmente alcance. La tarea encomendada por Dios a la Iglesia y todavía pendiente de realizar en nuestra historia tendrá siempre el estigma del fracaso, las marcas del sufrimiento y de la muerte, la traza identitaria del amor impotente de Jesús que, al mismo tiempo, jamás se da por vencido: «Apretados en todo, más no aplastados; apurados, más no desesperados; perseguidos, más no abandonados; derribados, más no aniquilados. Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes la muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Co 4,8-10). Justamente esta experiencia es la que permite a los creyentes captar que la salvación no está en nuestras manos prometeicas humanas y que, a pesar de

ello, Dios concede un futuro a todos nuestros esfuerzos de liberación y reconciliación, que supera los límites de nuestra historia.¹⁴

«Esperar lo imposible»

Esta «pequeña esperanza» (Charles Péguy), como ha escrito Miguel García Baró, tiene que ver con «esperar lo imposible»:

Hay cristianismo real sólo cuando existen hombres que en el secreto de su intimidad se atreven a esperar de verdad lo imposible. De la misma manera que no era posible que un ajusticiado con el suplicio del esclavo fuera resucitado por Dios mismo, en contra de la expectativa de los peritos de la religión, de esa misma manera es imposible hoy que la tendencia destructiva de la historia se detenga y se invierta. Es imposible que los derrotados en tantos siglos de violencia sean rescatados y que su dolor no solo se olvide, sino se borre. Es imposible que lo ya sucedido sea aniquilado. Es imposible que los traicionados recuperen la confianza en la humanidad. Es, sobre todo, imposible y escandaloso que los pecadores vayan a ser convidados al banquete eterno del perdón y se sienten al lado de los justos sacrificados, aunque se les haya convocado a toda prisa, pasada la hora undécima. Es imposible que las oportunidades perdidas en todas las vidas se repitan, regresen, sean superadas. En definitiva, es imposible el reino de los cielos y no distinguimos con qué prudente política podríamos atraerlo a nuestra historia, tan real ella y tan macizamente posible. Justamente porque

todo esto es imposible, lo esperamos en la actividad de una esperanza plena que tiene que ser también actividad incesante. Si creyéramos que lo imposible es posible, no sólo miraríamos a los ojos al mal, sino que no nos recostaríamos a esperar del combate entre los dioses del maniqueísmo una solución final para nuestra historia. Sólo una libertad asumida hasta las últimas consecuencias habla aun elocuentemente de Dios en medio de las ruinas.

Esta «espera de lo imposible» se inscribe en la dinámica del ser humano como agente de deseos. La resurrección de Jesús y sus efectos saludables para los seres humanos y el cosmos están en ruptura con las posibilidades de esta vida, pero se encuentran en continuidad con los ilimitados anhelos o deseos humanos de libertad, amor, esperanza, justicia, liberación, etc. Estos afloran consustancialmente como expectativas de absoluto en la conciencia humana individual y colectiva, aunque se rechacen, se ignoren o se sustituyan con sucedáneos. Son el reflejo de estructuras antropológicas profundas que manifiestan el misterio de la persona humana como un ser que necesaria, pero ineficazmente, se proyecta y se trasciende a sí mismo en su aventura histórica: necesita ser promesa cumplida de justicia plena y liberación integral, y no lo logra jamás. Por ello decimos que el hombre es un ser limitado con aspiraciones ilimitadas. Xavier Zubiri describió al ser humano como el «relativamente absoluto»: finito con pretensión de infinitud, relativo con pretensión de absoluto. «De ahí procede un dinamismo interminable, lanzado por un deseo que no acaba nunca de

encontrar su última meta, de la misma manera que el navegante no encuentra nunca el último horizonte». ¹⁵ Ernst Bloch puso nombre a ese inagotable dinamismo: «el principio esperanza».

Frente a este horizonte de deseos humanos *imposibles*, Jorge Riechmann considera que la esperanza auténtica es un tipo de deseo «vinculado con expectativas de alguna manera *factibles*» porque «la esperanza tiene que ser posible de ser realizada, mientras que el deseo puede no serlo. Puedes desear ser Mick Jagger, pero no puedes esperar serlo». ¹⁶

Sé que «el deseo nos sitúa ante una infinitud ambigua» y que los seres humanos nos equivocamos de ruta cuando buscamos lo imposible. Nos soñamos seres divinos y expandimos realizaciones diabólicas. Nos prometemos alcanzar el cielo y terminamos creando infiernos. Mucho cuidado con los absolutos, pues han dado lugar a auténticas catástrofes. Ejemplos históricos sobran. Consecuentemente, el tratamiento del deseo está reclamando el discernimiento de sus falsificaciones y deformaciones para rechazarlas o rehabilitarlas en medio del laberinto de los deseos que los seres humanos somos. Y este objetivo no se consigue siempre.

Con todas estas cautelas, la operación que sustituye el deseo *imposible* por el deseo *factible*, con el fin de que le salgan las cuentas a la esperanza materialista (la que no es ni la metafísica ni la religiosa), me parece una «castración» del alma humana. Pero además elude lo ineludible: la pregunta planteada por el sufrimiento de las incontables víctimas del «campo» (Giorgio Agamben) que es nuestro mundo por obra del capitalismo global. Y, al de-

jarlas sin respuesta, fácticamente las declara irrelevantes para el futuro. El sentido de la vida en el siglo de la Gran Prueba —que es como Jorge Riechmann denomina al siglo XXI porque en él nos jugamos el futuro ecohumanista del tercer milenio—¹⁷ se ha convertido en una categoría reservada a los vencedores o a los supervivientes.¹⁸ «Las utopías serían al fin de cuentas la última astucia de la evolución si sólo existiesen ellas y no existiera Dios» (Johann B. Metz), que resucita a los vencidos por la muerte injusta.

La resurrección de Jesús es el fundamento de la oferta de sentido del cristianismo. Pero no estamos hablando de un Resucitado cualquiera, sino muy precisamente *de* Jesús de Nazaret, *el Crucificado*. No podemos olvidar o minusvalorar la vinculación entre Jesús Resucitado y su historia terrena. En ese punto de unión radica *la novedad* cristiana. Él no «murió en una cama como un buen burgués», sino que le mataron en un patíbulo ignominioso, condenado por la autoridad imperial, por haber anunciado en nombre de Dios el cumplimiento de su Promesa: la posibilidad de otro mundo, es decir, «un reino eterno y universal: el reino de la verdad y de la vida, el reino de la santidad y la gracia, el reino de la justicia, el amor y la paz». Su resurrección no es, por tanto, la respuesta directa de Dios en Jesús *difunto* a la expectativa humana de la vida después de la muerte (o de inmortalidad para ser como los dioses), sino a la expectativa de la justicia divina para los «abeles» que, en este mundo, mueren antes de tiempo, como Jesús *crucificado*, víctimas de la injusticia, de la violencia, de la intolerancia y la indiferencia.

La historia de Jesús de Nazaret terminó en el patíbulo de la cruz porque los hombres matamos. El Mesías de Dios no solamente cargó con «la muerte del morir», sino con «la muerte del matar» (Marina Garcés); asumió no solo la caducidad de la vida humana, su mortalidad, sino «el morir antes de tiempo» del exterminio o de la injusticia. Hermanado con las innumerables víctimas de la injusticia, la historia humana también ha caminado sobre el cadáver del Hijo de Dios y sobre la aparente ruina de las esperanzas mesiánicas. En su pasión, la noche oscura de la injusticia golpeó duramente la fe de Jesús en la proximidad de su Padre y en la cercanía del Reino de Dios, pero murió como «el Testigo Fiel» (Ap 1,5) de la inaudita presencia de Dios y de la irrupción de su Reinado en su descenso a los infiernos de la muerte injusta. Por tanto, la resurrección de Jesús crucificado responde primariamente a la pregunta por el sentido en el contexto del deseo de que haya justicia para las víctimas de la injusticia; y, por añadidura, de que la vida después de la muerte sea el destino de la humanidad.

Fuera del ámbito de las religiones y en la experiencia del sufrimiento inocente de las víctimas de la injusticia, han renacido y se sostienen deseos *imposibles*: el «anhelo de que la injusticia no tenga la última palabra» (Max Horkheimer); el deseo de «ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención» (Theodor W. Adorno); o la expectativa de que el próximo segundo sea «el pequeño portillo por el que puede llegar el mesías» (Walter Benjamin). Todos ellos constituyen auténticos preámbulos a la decisión de creer en la resurrección de Je-

sús, que permiten que esta no aparezca como arbitraria, sino como razonable. ¿Por qué no va a ser razonable *tener la ilusión* de que Dios resucite a las vícti-

mas y *hacernos la ilusión* de que así va a suceder?¹⁹ ¿Por qué no, la esperanza en una utopía de fraternidad universalizable que alcance a los muertos?

LA ESPERANZA, «APASIONAMIENTO POR LO POSIBILITADO POR LA PROMESA»

No es este ni el lugar ni el momento para ofrecer un esbozo histórico del «giro copernicano» que la reflexión sobre la esperanza ha experimentado de la mano de la escatología desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.²⁰ Pero me detendré primeramente en señalar algunas características de la categoría *promesa*, tal como aparecen en la obra de Jürgen Moltmann *Teología de la Esperanza*, sin la que no puede entenderse ese cambio tan radical. En realidad, la esperanza judeocristiana se origina en la credibilidad dada por los creyentes a la promesa de Dios.

«Dios se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa»

Desde el principio (la creación) hasta su meta (que Dios llegue a «ser todo en todos» [1Co 15,28]), la revelación de Dios está configurada por la naturaleza y la orientación de la promesa. Yahvé va manifestando su identidad según los diversos contenidos de su promesa: tierra y descendencia, liberación de la esclavitud y tierra prometida, retorno del exilio como nuevo éxodo y nueva alianza, y resurrección de las víctimas de la injusticia son algunas de las imágenes

de esa promesa. La palabra que revela a Dios tiene fundamentalmente el carácter de la promesa, siendo, por ello, de naturaleza escatológica. Se encuentra asentada y está abierta al acontecimiento de la fidelidad de Dios, hasta el punto de llegar a nombrar a Dios como el autor de la Promesa cumplida (cf. Hb 10,23). Consecuentemente, Dios ni se identifica ni se revela «él mismo» como un absoluto en sí mismo, sino en su constante fidelidad a la historia de su promesa que al mismo tiempo origina la historia de Israel y la dota de sentido.

La palabra de Dios no traslada a su pueblo una información sobre las de-

pendencias celestiales y las costumbres de sus habitantes, sino que le remite a la historia, a un camino cuya meta le muestra y le garantiza con su promesa, que siempre tiene la forma del don divino de una conquista humana. Aunque frecuentemente sea la imagen de Dios menos presente en la conciencia de la comunidad creyente,

el Dios de quien aquí se habla no es un Dios intramundano o extramundano, sino «el Dios de la esperanza» (Rom 15,13); un Dios que tiene «el futuro como carácter constitutivo» (Ernst Bloch), un Dios tal como le conocemos por el Éxodo y por las profecías de Israel, un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan solo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no lo podemos tampoco «tener», sino sólo aguardar en una esperanza activa.²¹

Hablamos del Dios Adviento

Como ilustración de algunas de las peculiaridades de la promesa, me serviré de una narración de Jeremías en la que compra un campo como prueba del porvenir venturoso prometido por Yahvé en el momento en que las fuerzas del rey de Babilonia sitian Jerusalén y cuando el profeta está prisionero en la casa del rey de Judá (cf. Jr 32). El peso de la realidad parece configurar la práctica esperanzada de Jeremías como un delirio: el profeta se sale del surco de la historia, trazado por el presente de la conquista y destrucción de Jerusalén por las tropas de Nabucodo-

nosor (vv. 29-30). Pero su acción no se arraiga en su percepción de la realidad, sino en la promesa de Yahvé:

Ahora, pues en verdad así dice Yahvé acerca de esta ciudad que está ya a merced del rey de Babilonia por la espada, por el hambre y por la peste. Voy a reunirlos de todos los países a donde los empujé en mi ira y mi furor y enojo grande, y los haré volver a este lugar y los haré vivir en seguridad, serán mi pueblo, y yo seré su Dios; y les daré un solo corazón y una conducta cabal, de suerte que me teman todos los días para bien de ellos y de sus hijos después de ellos. Pactaré con ellos una alianza eterna –que no revocaré después de ellos–: les haré el bien y pondré mi temor en sus corazones, de modo que no se aparten de junto a mí; me dedicaré a hacerles el bien, y los plantaré en esta tierra firmemente con todo mi corazón y con toda mi alma [...]. Yo mismo voy a traer sobre ellos todo el beneficio que pronuncio sobre ellos, y se comprarán campos en esta tierra de la que decís vosotros que es una desolación, sin personas ni ganados, que está a merced de los caldeos: se comprarán campos con dinero, anotados en escritura, sellándose y llamando testigos, en la tierra de Benjamín y en los contornos de Jerusalén, en las ciudades de Judá, en las de la Montaña, en las de la Tierra Baja y en las del Negueb, pues haré tornar a sus cautivos –oráculo de Yahveh– (vv. 36-44).

Los enunciados de la Promesa que suscitan la esperanza entran en colisión con la realidad experimentable en el presente (el cautiverio babilónico) e interrumpen su lógica. Sus imágenes, sus símbolos y sus narraciones no son,

por tanto, resultado de la experiencia histórica. Tampoco, fruto de los anhelos utópicos de seres humanos aplastados por el sufrimiento y cautivos en un *topos* injusto. En boca de los profetas se ofrecen como la condición de posibilidad de experiencias nuevas. No pretenden iluminar la realidad que está ahí, sino la realidad que viene. Aspiran a insertar esa realidad en el cambio que está prometido y que esperamos. No quieren ir a la zaga de la realidad, sino precederla.

El futuro de la promesa nos transforma

De este modo, la promesa de Dios *interrumpe* el destino de su pueblo porque afirma una verdad que desafía el peso de la realidad. Introduce una verdad que inventa un lugar propio en la trama de lo real: es una expectativa compartida que es cierta, aunque no haya tenido lugar. La palabra de Yahvé es una acción que pone en tensión la verdad y la realidad porque no reconoce los límites de esa realidad, no acepta sus posibles, sino que crea en ella nuevas posibilidades.

Es una verdad que, aun a riesgo de no realizarse, se convierte en compromiso irreversible al ser declarada. Su veracidad se sostiene sobre la palabra de Yahvé y no necesita de nada más. Su *eficacia* consiste en instituir el vínculo con su pueblo y organizar el tiempo del miedo y de la esperanza; y se realiza en la medida en que orienta la acción del pueblo creyente hacia un futuro posible a través de la fidelidad y la obediencia a un mandato. Las promesas de Dios hablan del futuro, pero se hacen desde el presente. Hablan del

futuro, pero invocan un comienzo nuevo y una memoria compartida. Religan el tiempo sin fijarlo. La promesa divina sitúa al que la recibe en una diferencia insalvable con respecto a la realidad del mundo y se convierte en un territorio con el que *comprometerse* a anticiparlo. Su acción profética disputa a la realidad las fronteras entre lo posible y lo imposible en la situación menos propicia.²²

¿Cómo puede ser que el futuro, algo que aún no es, algo que aún no está, nos llegue a afectar? ¿No estaremos incurriendo en un imposible lógico al situar, como vulgarmente se dice, el carro por delante de los bueyes? Evidentemente, el futuro no es algo que *esté ahí*, algo que nos esté esperando y hacia lo que avanzamos inexorablemente, sin otra opción que la adaptación. El futuro nos transforma en la medida en que es anticipado —definido, preconstruido— ya desde ahora. El futuro actúa en el presente en la medida en que es en el presente cuando ponemos las bases de lo que el futuro va a ser. Pensar el futuro es, de alguna manera, anticiparlo. Por eso, no es posible situarse en el presente si no es en el marco de un proyecto de futuro. Tratar de definir, entre los varios futuros históricamente posibles y la estructural incertidumbre que la vida contiene, aquel concreto futuro que deseamos exige tomar decisiones y adoptar estrategias desde hoy mismo. Por otra parte, ya sabemos que tampoco el pasado es lo que ha sido, sino lo que en un momento determinado se dice que ha sido. Inventar tradiciones es una práctica fundamental, constituyente, de cualquier sociedad. Entre pasado y presente, al igual que ocurre entre pre-

sente y futuro, se establecen relaciones de mutua alimentación.

El futuro se decide, en buena medida, hoy. Es por eso por lo que el futuro nos transforma. Una de las consecuencias más relevantes derivadas de la configuración por la incertidumbre de nuestras sociedades avanzadas es la importancia que adquiere elegir entre posibilidades de futuro abiertas, no predeterminadas.

La teología de la promesa desautoriza una teología de la historia del «hay lo que hay» y la postula como teología de la Esperanza. En ella trata de encontrar respuestas razonables y razonadas a preguntas como las siguientes: ¿cuándo y dónde el Dios de la Promesa revela su fidelidad y en ella se revela a sí mismo y a su presente? Es decir, ¿cuándo y dónde da cuenta del futuro de la Promesa y de la identidad del Dios Adviento?

A los seres humanos no nos han expulsado de ningún paraíso. Siempre hemos vivido «en las afueras» de un paraíso a la altura de nuestros mejores deseos, pero inalcanzable para nuestros posibles. La esperanza debe demostrar su fortaleza en esta contradicción con el presente, porque «la esperanza es apasionamiento por lo posibilitado por la promesa». El Paraíso está en el futuro como fruto del cumplimiento de la promesa. El Paraíso es fruto del sueño de Dios (cf. Is 11,1-10).

La esperanza de y en Jesucristo, fundamento de la esperanza cristiana

En el centro de la esperanza cristiana está la vida, la muerte y la resurrección

de Jesús de Nazaret, un galileo apasionado por lo posibilitado por el cumplimiento de la promesa de Dios. Los cristianos hemos recibido su tradición, su modo de estar en la realidad, que se nutre de la experiencia de la irrupción del Reinado de Dios como acción definitiva, liberadora y escatológica, dirigida preferentemente a los pobres, y desde ellos a todo Israel y al resto de la creación. Las viejas esperanzas del pueblo de Israel estaban a punto de verificarse. Dios cumplía definitivamente su promesa y su Reinado irrumpía en la historia como buena noticia, como Evangelio. La causa a la que Jesús entregó su vida, su pasión creyente, la resumió sumariamente el evangelista Marcos: «Después de que Juan hubo sido entregado, vino Jesús a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: “Se ha cumplido el plazo, el Reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed la buena noticia”» (1,14-15). Dios había cumplido su promesa y la posibilidad de un orden nuevo fraterno en el mundo y de un corazón nuevo fraterno en los seres humanos entraba con él en la historia y se instalaba definitivamente en ella.

Obviamente, el Reino de Dios excede cualquier realización humana de la utopía porque *es* de Dios, pero se emparenta con lemas escatológicos como «civilización del amor» (Juan Pablo II), «civilización de la pobreza» (Ignacio Ellacuría), «cultura de la sobriedad compartida» (José Ignacio González Faus), «que la vida sea posible» (Jon Sobrino), «que el mundo llegue a ser un hogar para el hombre» (Ernst Bloch) u «otro mundo es posible» (movimiento alterglobalizador). La tradición de Jesús de Nazaret se

hace presente y continúa en la historia a través de los *compromisos* y prácticas de quienes son inspirados y movilizadas por los anhelos y requerimientos de algún acontecimiento con futuro histórico y mundial de interés universal (cf. Mt 25,31-38). Por ejemplo: el final del hambre en el mundo, el cese de las prácticas xenófobas y racistas, un desarrollo sostenible, la paz regional y mundial, la liberación de las minorías culturales y étnicas, o el despliegue real de la tradición de los Derechos Humanos, etc.

La recepción de la tradición de Jesús y esperar como él esperó reclama hombres y mujeres alentados por la expectativa de una utopía sin contenido definido ni definitivo (*entrevista*, la llama Paul Ricoeur) y universalizable hasta alcanzar a «los muertos antes de tiempo, víctimas de la injusticia, la violencia, la indiferencia y la intolerancia» (como Johann B. Metz ha insistido en multitud de ocasiones). Una expectativa capaz de alimentar permanentemente una ética de la convicción que, a su vez, motiva una ética de la resistencia y la responsabilidad, y se deja acompañar en todo momento por la esperanza que, como dice Charles Péguy, arrastra y hace andar a la convicción utópica (a la fe) y al compromiso (la caridad).

Jesús de Nazaret fue un perdedor momentáneo. A quienes mandaban entonces, sus prácticas del Reino les parecieron un delirio (cf. Mc 3,21), pues se habían salido del cauce de lo razonable. Lo descalificaron tachándolo de heterodoxo, alternativo, blasfemo, loco, subversivo... Su muerte en la cruz, la propia de un *sin-ciudadanía* (o sin papeles, diríamos hoy) acusado

de alterar el orden imperial (la *pax romana*), fue el precio que pagó por ser fiel a la promesa del Reino en medio de una sociedad apática e indiferente ante el sufrimiento de las gentes. No estaba dormido, sino bien despierto, cuando, sabiendo la que se le venía encima, siguió soñando/esperando el Reinado de Dios. Cuando todo parecía aparentemente perdido (cf. Jn 11,53) tomó la decisión de subir a Jerusalén (cf. Lc 9,51), impulsado no por un delirio que lo hubiera convertido en un kamikaze, sino por una lúcida fidelidad hasta el final a la promesa de Dios. Allí experimentó el fracaso, el abandono de sus amigos, el veredicto de inocencia a favor de las Tinieblas, la utilización de la justicia de Dios en contra de la transparencia de su propia vida y el silencio del Dios del reino: ¿se habrá cansado en vano y su vida la habrá gastado inútilmente? (cf. Is 49,4; Mc 15,34). Será la noche (cf. Jn 13,30). Jesús de Nazaret esperó contra toda experiencia que en aquella noche oscura de la injusticia y la ignominia irrumpiera definitivamente el amanecer del Reino de Dios, propiciado por su fidelidad a la promesa divina hasta el extremo del sufrimiento y de la muerte: «Si el grano de trigo no muere no produce fruto» (cf. Jn 12,23-24).

Esperar desde la memoria de la «pasión, muerte y resurrección de Jesucristo». Jesucristo, cumplimiento *in fieri* de la Promesa

La esperanza de los discípulos en la alborada del Reino brota de la resurrección de Jesús y del reencuentro

con él. Su esperanza en el Reino es una esperanza recobrada y con las señas de identidad del Crucificado. Cristo resucitado «es la esperanza» (Col 1,27) para la tradición cristiana. En el acontecimiento Cristo (vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, y la venida del Espíritu Santo), reconocen la confirmación del cumplimiento *in fieri* de la Promesa divina, tal y como Jesús ya lo había proclamado con su Buena Noticia del Reinado de Dios. La luz de la resurrección proclama el cumplimiento definitivo de la Promesa como Posibilidad Nueva en y para la historia humana.

La esperanza tiene como objeto *la novedad* de un futuro que, aunque esté construido por el hombre, no puede ser más que *dado* desde otra parte, ya que el hombre únicamente construye el futuro a través de la explotación y la reproducción del pasado. Que pueda darse a la historia un porvenir absolutamente nuevo, diferente al que está en nuestro poder procurarle: esa es la esperanza que hace nacer el anuncio de la resurrección.²³

Dios ha cumplido su Promesa en su Palabra, Jesús de Nazaret, y en el Espíritu de la Promesa (cf. Ef 1,13) que la profiere permanentemente en la historia: a) dotándola de posibilidades inéditas de futuro (cf. Jn 3,18; Rm 8, 1517); b) anunciando con su gemido los dolores de parto de una realidad nueva ya incoada, pero todavía a la espera de nacer plenamente en ella (cf. Rm 8,23); y c) provocando vocaciones, misiones y envíos *comprometidos* en anticipar y concretar históricamente aquello que anuncia y garantiza hasta

alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 1921).

Con esa esperanza nos ha salvado Cristo. Una esperanza en lo que todavía ni vemos ni podemos ver y aguardamos con paciencia. Es el Espíritu quien socorre nuestra debilidad e intercede en nuestros gemidos inarticulados aguardando que la humanidad se emancipe de la esclavitud de la corrupción para obtener la libertad gloriosa de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 18-27).

La esperanza cristiana no tiene su matriz ni en una confianza ilusa en las posibilidades ilimitadas del hombre ni en un optimismo ingenuo en el progreso indefinido de la humanidad, sino en la Promesa abierta y mantenida en su cumplimiento por Dios en la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Así, la tradición cristiana confiesa que la Promesa es *una dimensión de la realidad* y la esperanza, virtud teologal además de pasión animal y hábito humano. La promesa divina de aquello que todavía no es –y que, por ello, abre y *hace* historia– se ha convertido en el motor, el motivo, el resorte y el tormento de la historia.²⁴

Tener ilusiones...

La esperanza del Resucitado nos permite *tener ilusiones* en las posibilidades de un mundo nuevo, fraterno y reconciliado, y de hombres y mujeres nuevos con corazones de carne como el de Jesús de Nazaret. Esta posibilidad se abre paso incluso en las situaciones humanas más extremas de desgracia a través de la apocalíptica judeocristiana. Dado que no tengo espacio para detenerme en ella,²⁵ me limito a señalar algunos rasgos. La apocalíptica

cristiana no es un anuncio catastrofista del futuro, sino la denuncia de las catástrofes del presente y el anuncio del cumplimiento de la promesa divina: el Señor llega como *interrupción* del curso de los acontecimientos para salvar a los justos que sufren: «Mira que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). La pronta venida del Señor Jesús pondrá punto final al tiempo de la iniquidad y así hará justicia a las víctimas inocentes de la injusticia:

Mira, vengo pronto [...]. El Tiempo está cerca. Que el injusto siga cometiendo injusticias y el manchado siga manchándose; que el justo siga practicando la justicia y el santo siga santificándose. Mira, vengo pronto y traigo mi recompensa conmigo para pagar a cada uno según su trabajo. Yo soy el Alfa y el Omega, el Primero y el Último, el principio y el Fin. Dichosos los que laven sus vestiduras, así podrán disponer del árbol de la vida y entrarán por las puertas en la ciudad [santa de Jerusalén]. ¡Fuera los perros, los hechiceros, los impuros, los asesinos, los idólatras, y todo el que ame y practique la mentira! [...] Sí, vengo pronto. ¡Amén! ¡Ven Señor Jesús! (Ap 22,7-20).

La visión apocalíptica alimenta la esperanza para la resistencia:

No es aquella esperanza activa en el futuro, con la que Abrahán salió de su tierra y Moisés sacó del cautiverio egipcio al pueblo de Israel, sino que es una expectación resistente, perseverante y capaz de sufrir en medio de una situación en la que ya no se puede hacer nada para alejar de sí la desgracia. Pero con esta esperanza se combaten

aquellas actitudes y posturas individuales que tienden incesantemente a aparecer en tiempos del final humano: la cólera, la agresividad, la depresión y la autodestrucción. La apatía y el cinismo son formas de esclerosis espiritual y de desfallecimiento que preceden a la destrucción del mundo, la anticipan y la producen a su manera. La expectación apocalíptica no es una simple sumisión indolente al destino, sino que levanta a los deprimidos. La verdadera apocalíptica enseña a «mantener la cabeza alta» y a permanecer abiertos al nuevo comienzo de Dios cuando se contempla el derrumbamiento de este sistema del mundo.²⁶

Seguimos esperando la segunda y definitiva venida del Señor Jesús para poner punto final al tiempo de la iniquidad y con él hacer justicia a las víctimas inocentes de la injusticia: la luz pascual llega hasta el lugar de los muertos para hacerles pasar de la muerte a la vida en la plenitud de la comunión divina y del reencuentro humano reconciliado. «Las utopías –como nos recuerda J B. Metz– serían a fin de cuentas la última astucia de la evolución si sólo existiesen ellas y no existiera Dios» que resucita a «los muertos del matar» y a «los muertos del morir».

...sin hacernos ilusiones

«Venga a nosotros tu Reino...» Ya, muy bien: ¿pero cuándo? ¿Cuándo vendrá a los pobres el Reino de Dios? ¿Cuándo serán los hambrientos saciados? ¿Cuándo reirán por fin los que hoy lloran? ¿Para cuándo el cumplimiento de esa última voluntad de Dios para este mundo? ¿O es que, tal vez, no habla-

mos de este mundo? La respuesta es, en palabras de Lope de Vega, «siempre mañana y nunca mañana». Si, como sostiene Albert Camus, «desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal y ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido»,²⁷ no es difícil caer en la tentación de archivar la promesa del Reino de Dios junto a tantas y tantas otras promesas de liberación que el tiempo se ha encargado de convertir en combustible utópico para minorías tozudas o en profecías incumplidas que alimentan el escepticismo de las mayorías sociales integradas.

La experiencia de la crisis de las expectativas históricas de la modernidad ha servido para purificar la esperanza cristiana, liberándola de una grave hipoteca: confundirla con el optimismo histórico. Se trata de una esperanza que lleva consigo, desde su misma matriz, las señales de sus derrotas. Es una esperanza crucificada desde su origen. El impulso del Espíritu ha sufrido un sinfín de quebrantos a lo largo de la historia. Hemos de contemplarla bajo la perspectiva del señorío del *Crucificado*. La teología de la cruz, como nos recuerda Jürgen Moltmann, «no es otra cosa que el reverso de la teología cristiana de la esperanza».²⁸ Este cambio de óptica no nos ha resultado nada fácil. Ha traído consigo la necesidad de llevar a cabo serios esfuerzos, teóricos y prácticos, de purificación de la teología cristiana de la historia, muchas veces confundida con una ideología de progreso que ignoraba la realidad de sus propias víctimas.

La *memoria crucis* (cf. 1Co 1,17-25) desbarata definitivamente cualquier entusiasmo o fe ciega en el éxito

histórico de los proyectos humanizadores, pero, aunque pueda parecer paradójico, apoya el valor de la esperanza cristiana. Esta no garantiza ninguna progresión ascendente *de* la historia, pero impide igualmente que el fracaso de las utopías humanas se considere como histórica o metafísicamente inevitable: *en* la historia existen permanentemente posibilidades inéditas de ascenso humano porque el Espíritu del Crucificado se ha derramado sobre ella, como *primicia* (cf. Rm 8,23) y *garantía* de su futuro cumplimiento (cf. 2Co 1,22), y ya no podrá ser desalojado jamás de ella, aunque pueda ser momentáneamente derrotado. Su fecundidad histórica posee el tiempo y el estilo del fermento. «El “plazo” de la eficacia no existe en la aventura de la gratuidad» (Juan Luis Segundo) y la promesa del Reino se espera y se trabaja como don *de Otro*.

Sí, la esperanza cristiana nos permite *tener ilusiones* en alcanzar «una nueva y arrasadora utopía de la vida, que ofrezca una segunda oportunidad para las stirpes condenadas a cien años de soledad (Gabriel García Márquez), pero nos prohíbe *hacernos ilusiones* con lograrla. El cumplimiento de la promesa depende también de la colaboración humana, y esta y el poder del pecado pueden hacerla fracasar en su realización histórica, una vez más.

Por todo esto, los cristianos tenemos principio y fundamento para entender que, como ha dejado escrito Claudio Magris, *utopía* significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser; saber que al mundo le hace buena falta que lo cambien y lo rediman. *Utopía* significa recordar a los millo-

nes de personas que perecieron a lo largo de los siglos a causa de violencias indecibles y que han sido sepultadas en el olvido. La utopía da sentido a la vida porque exige, contra toda verosimilitud, que la vida tenga un sentido. Utopía y desencanto, antes que contraponerse, tienen que sostenerse y corregirse recíprocamente. El final de las utopías totalitarias solo es liberador si viene acompañado de la conciencia de que la redención, prometida y echada a perder por ellas, tiene que buscarse con mayor paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecerla.²⁹

En tiempos de incertidumbre y de alarmas apocalípticas necesitamos, más que nunca, activar esa *memoria crucis* y recordar que, como decía Walter Benjamin, «solo a causa de los desesperanzados, se nos ha dado la esperanza». La esperanza nos permite pensar con sobriedad el sentido de la historia humana y afrontar el compromiso con la promesa del Reino con un cierto *pesimismo cariñoso* fruto no de creer que el mundo tiene arreglo, sino de que tiene sentido luchar para que lo tenga (José Ignacio González Faus).

¿Cuál es, entonces, la actualidad del Reino predicado por Jesús? Probablemente la misma de siempre: la oportunidad que nos brinda para seguir encontrando, en medio del mal, experiencias concretas de humanización y liberación; y para comprender estas experiencias no como fragmentos inconexos, pequeños tesoros (en el mejor de los casos) restos de un naufragio que las aguas llevan hasta la playa, sino como hitos que señalan un sendero posible hacia un futuro distinto. En medio de las zozobras y perplejidades

del presente, el Espíritu sigue impulsando y haciendo posible historias empeñadas en la construcción de un futuro abierto de vida y fraternidad para esta humanidad. En plena crisis del futuro el Espíritu está emplazando a que la trayectoria vital del cristianismo se convierta en relato humano de salvación de Dios para hombres y mujeres, y se acredite así como una religión que prepara el camino al «Dios que llega».

La historia de la Promesa *continúa e interrumpe* la caída generalizada de los seres humanos en los brazos de la ineficaz resignación del catastrofismo apocalíptico, provocando movimientos de resistencia y brotes de insatisfacción por doquier. Eso que comúnmente llamamos *lo real* nos limita, nos sostiene, nos impulsa, nos da alas, pero no nos basta. La inteligencia humana inventa sin parar *posibilidades reales*, que no son fantasías de iluminados, sino ampliaciones que la realidad admite no solo porque nosotros la integramos en nuestros proyectos (José Antonio Marina), sino más radicalmente porque Dios la ha asumido amorosa y gratuitamente en el suyo propio: «ser todo en todos» (1Co 15,28). Por ello, la ansiosa espera de la creación, deseando el cumplimiento de la promesa de ser liberada de la esclavitud de la corrupción, puede leerse como la expectación del parto de la creación nueva (cf. Rm 8,18-26).

Nuestra esperanza no depende de los datos de realidad; es la realidad la que depende de nuestra esperanza. Solo esta esperanza merece ser calificada de «realista» porque solo ella se toma en serio las posibilidades que atraviesan todo lo real. La esperanza no toma las cosas exactamente como se encuen-

tran ahí, sino tal como pueden modificarse: «Mira que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Mirar la realidad con los ojos de la esperanza, que es lo mismo que mirarla con los ojos de la fe, transforma la realidad. No por un ejercicio de ilusionismo, sino por una lectura de la realidad que descubre las posibilidades inéditas, los *inéditos viables* (Paulo Freire) que existen y actúan en su seno. Son la pequeña promesa de los brotes que verdean (Charles Péguy) o del polen que amarillea (Jorge Picó) al principio del mes de abril. Son los signos del Reinado de Dios que *ya* está presente entre nosotras y nosotros, aunque *todavía no* de forma plena.

La promesa de Dios está vigente no solo como aliento para las situaciones de desánimo, sino como llamada a procurar su viabilidad histórica. Los cristianos han de enfrentarse con la construcción social de la realidad con el entusiasmo de la ejemplaridad evangélica. Pero también con la intención de alcanzar sus objetivos históricos viables. Les pertenece no solo la ingenuidad de la paloma, sino también, y en la misma dosis, la astucia *evangélica* de la serpiente (cf. Mt 10,16).

El mensaje cristiano de la esperanza hace que los cristianos tengamos que oponernos no solo a los escépticos y a los despreocupados, sino también a los trágicamente resignados que se preocupan mucho, pero que no hacen nada, y miran el combate histórico como una empresa desesperada. Por ello, «en la esperanza no sólo tenemos algo que beber, sino tenemos algo que cocinar» (Ernst Bloch). La esperanza no es una especie de «vino quinado» o bebida isotónica que la fe nos suministra como reconstituyente de nuestras

débiles constantes vitales, mientras llega la hora del «banquete celestial». La esperanza es, sobre todo, el condimento con el que hay que ir preparando, desde ya, la mesa de «los manjares succulentos y vinos generosos», que es el festín del Reino de Dios. En una palabra, todo aquello que «es vida vivible». El cristianismo tiene, por tanto, algo que cocinar. Tiene algo que hacer en ese territorio nuevo, creado por la promesa de Dios, con el fin de que dé más de sí, desplazándolo «apenas medio palmo» (Josep M.^a Esquirol) hacia su plenitud. Tiene un quehacer en esta sociedad: la construcción de una democracia integral y de una Iglesia evangélica al servicio de una sociedad fraterna, liberada y en paz.

En esta tarea habrá de acompañarse de buenas dosis de *audacia* que resiste el desaliento, a base de imaginación y de *aguante* que permite someterse a las condiciones adversas, sin claudicar en la esperanza. Y además necesitará del concurso de la *oración* cristiana que es la matriz de la Esperanza, pues descubre que «rendir culto a Dios» es constatar que el Misterio Absoluto no es únicamente la «vida de nuestra vida», sino también ese dolor oculto que se siente ante una humanidad doliente, hambrienta, oprimida, cansada, desorientada e impotente.

Pero no olvidemos que esperar ha sido siempre, cuando ha sido verdad, agarrarse a lo duro, oscuro y viscoso de la vida, superar la tentación de «tirar la toalla» y seguir «p' adelante»; apretando los puños y saboreando en los labios el amargor de la propia existencia, mientras se grita «Dios mío, Dios mío, ¿por qué nos has abandonado?», y se siente en lo más profundo de los tuétanos

nos, a pesar y en contra de uno mismo y de la historia, la serenidad de quien sabe contra todas las apariencias que su historia y su persona y la historia de la humanidad «están en buenas manos», pues descansan en las de un Dios de la Promesa que responde al nombre de Padre.

Dar razón de la esperanza en medio de la incertidumbre social

En medio de la incertidumbre y de las amenazas apocalípticas, irrumpen en el presente movimientos (de protesta, de autorganización de la vida, de intervención en las guerras, de acogida a los refugiados, de transición ambiental, de economía alternativa, de cultura libre, de nuevos feminismos, de nuevos hábitos de consumo, etc.) empeñados en no perder el tiempo y ganar el futuro para una «vida vivible universalizable». Sus luchas, sus trabajos en una «política de lo cotidiano» nos ayudan a los cristianos a leer nuestro tiempo como oportuno para el cumplimiento de la promesa de Dios (*kairós*). Los cristianos no somos los destinatarios exclusivos de la promesa de Dios. Somos sus administradores en la medida en que somos capaces de dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza (cf. 1Pe 3,15). Es una responsabilidad que afecta primeramente a la Iglesia, a sus comunidades, organismos e instituciones, que no se sustancia principalmente en su capacidad de emitir doctrina, sino en el ejercicio de una ejemplaridad evangélica y mesiánica, como nos recordó el Vaticano II: ella es «el germen y el principio» del Reino de Dios (cf. LG 5) y, conse-

cuentemente, «pueblo mesiánico» (cf. LG 9).

Esta pretensión se topa con un catolicismo sociológico que, más allá de los discursos del magisterio y de los teólogos, ni tiene rostro mesiánico ni da ninguna señal de ser portador de un aguijón apocalíptico. Por lo general, el factor mesiánico se ha vuelto irrelevante para la vida de la mayoría de los católicos, que actúan en su vida cotidiana de manera semejante a los no creyentes, fuera de casos de fanatismo. En general, los católicos estamos más por rezar «¡Virgencita, Virgencita que me quede como estoy» que por invocar «¡Maranatha!» como los primeros cristianos.

¿Tenemos los cristianos una «visión de esperanza» para este mundo o, por el contrario, el cristianismo establecido se ha fundido de tal modo con nuestra sociedad que compartimos las ambigüedades y contradicciones de esta y ya no tenemos ningún mensaje de esperanza que ofrecer a nuestros contemporáneos? Los católicos tenemos las mismas dificultades para compartir las tradiciones mesiánicas del cristianismo que quienes no lo son. Nos hemos dejado secuestrar la libertad por el consumo y el espectáculo (por el pan y el circo), hemos renunciado a nuestra responsabilidad a cambio de la seguridad y vivimos fascinados por el poder e indiferentes al dolor del mundo. Necesitamos convertirnos, cambiar de mentalidad y de comportamientos, para que nuestro modo de vivir sea *interruptor* de la vieja normalidad y, al mismo tiempo, *irruptor* en la realidad de «otra normalidad» que ofrezca vida y felicidad a las víctimas de la injusticia, mientras esperamos y roga-

mos la vuelta del Señor: ¡Ven Señor Jesús!

Los cristianos de nuestras sociedades europeas, ciudadanos y ciudadanas beneficiados de un orden mundial al servicio de la muerte del matar (en diversas versiones), que damos por supuesta la vida, necesitamos convertirnos, necesitamos cambiar nuestro corazón para cambiar nuestras prácticas, y viceversa. Entrar en proceso de revolución antropológica que trata de la liberación de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes, de nuestro consumo, de la práctica inmutable de nuestros deseos, de nuestra prepotencia, de nuestro dominio, de nuestra apatía, de nuestro delirio de inocencia y de la cultura puramente masculina. Se trata de una revuelta contra el que «todo siga adelante así», de una lucha contra nosotros mismos. Se trata de una auténtica interrupción, expresión de una esperanza no solo creída sino vivida.³⁰

*«Ante el dolor de los demás:
¡parémoslo todo!»³¹*

La categoría «*interrupción*» de Johann B. Metz siempre me ha parecido valiosa no solo desde el pensar teológico, sino desde la acción pastoral. Efectivamente, Dios viene a los campos de exterminio del mundo para salvar, pero su Presencia es eficiente en la medida en que hay en ellos hombres y mujeres que *interrumpen* los sufrimientos

de los otros. Unas veces porque generan condiciones políticas y culturales que les permiten avanzar un palmo, al menos, en el camino de la liberación; otras, porque son «bálsamo» (Etty Hillesum) que los alivia sin poder sacarlos de la cautividad; siempre, porque su intervención impide que se olviden y se oculten los sufrimientos de las víctimas en sociedades en las que eso que llaman «estructuras de plausibilidad» son en realidad «estructuras de ofuscación». Los cristianos hemos sido llamados al seguimiento de Jesús para anticipar, como él y en memoria suya, ese futuro que es interrupción de este apático tiempo atravesado por la incertidumbre y por amenazas terribles.

Seguramente, en las actuales circunstancias, el mayor y más acuciante desafío del catolicismo español es detener e invertir la dirección de la tendencia cultural que desde hace más de cuarenta años va convirtiendo la fe y la esperanza cristianas en banales. Nada hay más mortal para el cristianismo católico que ser culturalmente irrelevante y ética y políticamente infecundo. Es un precio carísimo que está pagando por haberse limitado a ser, en palabras de Johann B. Metz, «una religión para las festividades burguesas». Ni la promesa de Dios ni la esperanza están en crisis. Está en crisis el sujeto que ha sido convocado para ser su portador: la Iglesia. Y no hay salida posible sin hacernos cargo de esa revolución antropológica.

- 1 MOLTSMANN, Jürgen (1998). *El espíritu de la vida*, Salamanca: Sígueme, pp. 126-127.
- 2 Sin embargo, ese mismo año se celebraba la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en Medellín) y Gustavo Gutiérrez pronunciaba una conferencia (Chimbote/Perú) que daría origen a su obra *Teología de la liberación*. Ambos acontecimientos hicieron brotar el pensamiento teórico-práctico de carácter utópico y de cariz religioso más importante de la época moderna. El significado tan diferente que una misma fecha puede encerrar para pueblos de un mismo mundo nos avisa del peligro de esas generalizaciones a las que somos tan aficionados los europeos.
- 3 MATE, Reyes (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid: Trotta, p. 60.
- 4 Cf., GARCÉS, Marina (2018). *Nueva ilustración radical*, Barcelona: Anagrama, p. 23.
- 5 Ibid., p. 28.
- 6 Cf., Ibid., pp. 13-31.
- 7 Cf. INNERARITY, Daniel (2018). *Política para perplejos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 169-170; «Instrucciones para sobrevivir a la perplejidad política», *El País*, 27/02/2018.
- 8 Cf. MOLTSMANN, Jürgen (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca: Sígueme, pp. 268-269.
- 9 GARCÉS, Marina (2023). *El tiempo de la promesa*, Barcelona: Anagrama, p. 24.
- 10 GARCÉS, Marina (2017). *Nueva ilustración radical*, Barcelona: Anagrama, pp. 13-15.
- 11 Cf. HAN, Byung-Chul (2017). *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- 12 AA. VV (2018). *La era del desánimo. Una lectura creyente desde la filosofía y la teología*, Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- 13 Cf. ZUBERO, Imanol (2024). *Contra la necronomía. Necesidad y posibilidades de una economía al servicio de la Vida*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuadernos CJ, n.º 237.
- 14 Cf. SCHILLEBEECKX, Edward (1982). *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid: Cristiandad, pp. 819-820.
- 15 Cf. MARINA, José Antonio (2007). *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*, Barcelona: Anagrama, p. 125.
- 16 Cf. RIECHMANN, Jorge (2017). *¿Vivir como buenos huérfanos? Ensayos sobre el sentido de la vida en el Siglo de la Gran Prueba*, Madrid: Catarata, p. 242.
- 17 Cf. «Ecohumanismo en el siglo de la Gran Prueba» en AA. VV. (2018), *¡Despertemos! Propuestas para un humanismo descentrado*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuadernos CJ, n.º 209.
- 18 Siempre me sobrecoge este texto de Primo Levi: «Los “salvados” de Auschwitz no eran los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje; cuanto yo había visto me demostraba precisamente lo contrario. Preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de la “zona gris”, los espías. No era una regla segura (no había, ni hay, en las cosas humanas, reglas seguras), pero era una regla. Yo me sentía inocente, pero enrolado entre los salvados, y por lo mismo en busca permanente de una justificación ante mí y ante los demás. Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos». LEVI, Primo (1989). *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik Editores, pp. 71-72.
- 19 Hago mío un juego de palabras de Francisco Fernández Buey a propósito de la utopía: «La historia de la utopía en el siglo xx debería enseñar, en suma, a distinguir entre *hacerse ilusiones* y *tener ilusiones*». Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007, p. 329.
- 20 Cf. GIMÉNEZ, Josep (2018). *Lo Último desde los últimos*, Santander: Sal Terrae, pp. 53-86.
- 21 Cf. MOLTSMANN, Jürgen (1998). *Op. cit.*, p. 21.
- 22 Cf. GARCÉS, Marina (2023). *El tiempo de la promesa*, pp. 13-21.
- 23 Cf. MOINGT, Joseph S.J. (1995). *El hombre que venía de Dios II*, Bilbao: Desclee, p. 33.

- 24 Cf. MOLTSMANN, Jürgen (1998). *Op. cit.*, pp. 213-214.
- 25 Cf. VITORIA, F. Javier (2019). «Interrumpir el tiempo para alumbrar lo nuevo», en *Iglesia Viva*, 277, pp. 43-63. Condensado en *Selecciones de Teología*, 232, Vol. 58, pp. 343-355.
- 26 Cf. MOLTSMANN, Jürgen (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca: Sígueme, pp. 298-299.
- 27 CAMUS, Albert (1978). *El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, p. 281.
- 28 Cf. MOLTSMANN, Jürgen (1975). *El Dios crucificado*, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 14.
- 29 Cf. MAGRIS, Claudio (2001). *Utopía y desencanto*, Barcelona: Anagrama, pp. 11-17.
- 30 Cf. METZ, Johann B. (1982). *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, pp. 45-48.
- 31 Cf. CRISTIANISME I JUSTÍCIA (2023). *Reflexión de Fin de Año. Ante el dolor de los demás; ¡parémoslo todo!*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Papeles CJ n.º 271.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Dice el autor que hemos pasado de la expectativa optimista del futuro como promesa, a pensar el futuro como amenaza con tintes apocalípticos. ¿Por qué este cambio ha arrastrado también la virtud teologal de la esperanza?
2. ¿Cuáles han sido las consecuencias de haber optado con la posmodernidad por un presente eterno como refugio de todas las contingencias?
3. ¿Qué caracteriza el tiempo de la insostenibilidad que estamos viviendo? ¿Cuáles son las consecuencias de la incertidumbre apocalíptica que ha generado?
4. «Afrontar el futuro con esperanza desde la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*». ¿Por qué la esperanza cristiana no es el reverso del optimismo histórico moderno?
5. ¿De qué manera relaciona el autor la Resurrección de Jesús con la justicia?
6. El autor afirma que «no es posible situarse en el presente si no es en el marco de un proyecto futuro». ¿Qué papel tiene el futuro en la recuperación de la esperanza cristiana?
7. La frase «la esperanza es apasionamiento por lo posibilitado por la promesa» condensa gran parte del contenido de la segunda parte del cuaderno. Intenta explicar con palabras tuyas su sentido.
8. ¿Qué supone para la vida y la fe cristianas vivir una esperanza crucificada desde su origen? ¿Qué supone en tu vida?

* Si lo deseas puedes enviarnos tus respuestas, reflexiones y opiniones al correo cuadernos@fespinal.com

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Cuadernos CJ

Últimos títulos

- 232. *Los CIE: instrumentos de sufrimiento inútil*. L. Zanón
- 233. *Democracia cultural*. J. Picó
- 234. *Ricos y pobres en el Nuevo Testamento*. J. I. González Faus
- 235. *El Espíritu sopla desde abajo*. V. Codina
- 236. *Cristo y las culturas*. C. Maza
- 237. *Contra la necronomía*. I. Zubero
- 238. *Del Sínodo al jubileo: construyendo comunidad en diálogo*. C. Inogés
- 239. *Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre*. F. J. Vitoria

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona

93 317 23 38 • info@fespinal.com

www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:

www.cristianismeijusticia.net/es/cuadernos

Colabora con nosotros:

www.cristianismeijusticia.net/es/donativos



Noviembre del 2024 • Tiraje: 35.000 ejemplares

