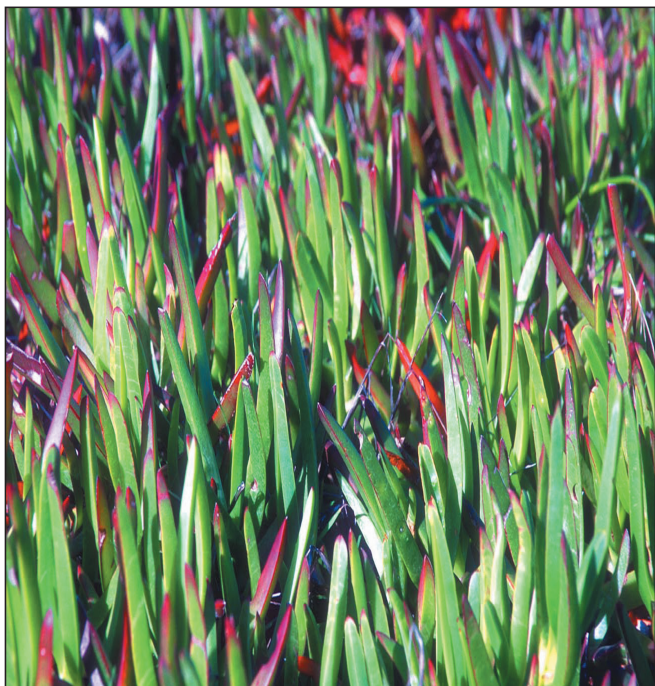


UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
Instituto Superior de Pastoral

Dar razón de la esperanza hoy



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Instituto Superior de Pastoral

Dar razón de la esperanza hoy

XXI Semana de Estudios
de Teología Pastoral

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cubierta: *Mercedes Navarro*

© Instituto Superior de Pastoral
© Editorial Verbo Divino, 2010
© De la presente edición: Verbo Divino, 2013
ISBN pdf: 978-84-9945-801-4
ISBN (versión impresa): 978-84-9945-138-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Contenido

Presentación.....	7
Antonio Ávila (Director del Instituto Superior de Pastoral)	

I PONENCIAS

Lo teologal de la esperanza cristiana	13
Felicísimo Martínez Díez (Instituto Superior de Pastoral)	
De las tinieblas de la crisis al alba de un nuevo mundo	55
Francesco Gesualdi (Centro Nuevo Modelo de Desarrollo, Pisa)	
La hondura y dimensiones de la crisis de significación de la fe	75
Julio Lois Fernández (Instituto Superior de Pastoral)	
Las diferentes respuestas del cristianismo a las crisis vividas a lo largo de la historia	121
Ángel Moreno Sancho (Instituto Superior de Pastoral)	
¿Esperanza de salvación o búsqueda de la felicidad?	171
Juan Martín Velasco (Instituto Superior de Pastoral)	

Razones para testimoniar la esperanza en medio de la crisis	229
Camilo Maccise (Religioso carmelita descalzo, México)	

II MESAS REDONDAS

Religiones y ritos en Líbano	263
José Javier Remiro Arbiol (Hermano marista)	
Vivir la esperanza en el mundo obrero	283
Juan Francisco Garrido Jiménez (Equipo de Formación de la HOAC)	
Vivir la esperanza en el mundo rural	297
José Manuel Vidriales (Sacerdote de la diócesis de Ciudad Rodrigo)	
Vivir la esperanza en el mundo de la salud y la enfermedad.....	325
Arturo Fuentes Varela (Pediatra del Hospital General de Orense)	
Vida, acción, esperanza.....	339
Daniel Izuzquiza (Coordinador del Centro Pueblos Unidos)	
Cómo vivo la esperanza en Valdemingómez-Cañada Real.....	349
Eubilio Rodríguez (Sacerdote de la diócesis de Madrid)	

III GRUPOS

Trabajo de grupos	369
-------------------------	-----

Presentación

Antonio Ávila

Director del Instituto Superior de Pastoral

La XXI Semana de Pastoral, bajo el título “Dar razón de la esperanza hoy”, como todas sus hermanas anteriores se inscribe en una tradición de querer buscar qué quiere Dios desvelarnos desde el tiempo presente.

A su comienzo, en la presentación del trabajo que nos proponíamos realizar, señalaba a los participantes que desarrollamos nuestra Semana “en tiempos de inclemencia. En tiempos de crisis económica y social, en tiempos de mediocridad política, conmocionados por el dolor de las víctimas de fenómenos naturales como el de Haití y sin perder de vista a las víctimas de nuestra acción u omisión, como las provocadas por el hambre o la guerra. Vivimos, también, en tiempos de “invierno eclesial”, como decía Karl Rahner. ¡Son tiempos recios los que nos está tocando vivir!

Hoy, unos meses después, cuando redacto estas líneas, por desgracia no creo que deba desdecirme de nada de lo que entonces decía. Éste es el contexto en el que se preparó y se realizó la Semana, y el contexto en el que se publican sus trabajos.

Conscientes de la realidad que nos rodea, sin ánimo de evadirnos de ella, sino de afrontarla cristianamente,

también marcaba entonces los objetivos que nos proponíamos: “Nuestro Instituto, que se ve afectado de una forma o de otra por estas inclemencias, no ha querido quedarse en el lamento y sumarse al coro de los agoreros de calamidades. Tampoco quiere abordar solamente el análisis de la crisis y de sus causas, ni pretende dar respuestas técnicas para superarla, sino que, siendo consciente de ella, quiere fundamentar y potenciar la dimensión profética”, con el fin de responder a su mismo enunciado: “Dar razón de nuestra esperanza”.

Esto es lo que entonces esperábamos de los ponentes, de las mesas redondas y de los grupos de trabajo, que “siendo conscientes de lo que acontece en nuestro entorno, y precisamente por ello, busquemos los signos de cambio que también están presentes entre nosotros; rebusquemos en nuestra tradición cristiana dónde y en qué fundamentar nuestra esperanza; denunciemos lo que es necesario cambiar; potenciemos lo auténtico que se manifiesta entre nosotros y reformulemos con nuevas categorías todo aquello que sea necesario, con el fin de ser profetas de esperanza y no de calamidades, de los cuales, como decía Juan XXIII, ya estamos bastante sobrados”.

Ahora pongo en tus manos lo que allí se dijo, se dialogó, se discutió y, también, se compartió, oró y celebró. Lo que en este volumen se recoge tiene mucho de la frescura y de la hondura de la reflexión de aquellos días vividos. Es el pensamiento más sedimentado, que tras una lectura pausada puede alimentar nuestro quehacer pastoral, aunque, por desgracia, carece de la viveza del momento, algo difícil de recoger en un volumen de estas características.

El discurrir de la Semana respondió con creces a lo esperado. No eludió la hondura de la crisis presente,

pero, como señala Julio Lois en su intervención, “la situación actual de crisis puede y debe fortalecer nuestra esperanza”. Nos abrió a las cuestiones de fondo que a lo largo de su desarrollo intentamos responder: ¿cómo han respondido a lo largo de la historia los creyentes de otras épocas a las situaciones de crisis que a ellos les tocó vivir? ¿Qué esperanza presenta el cristianismo hoy? ¿Qué relación existe entre esperanza y felicidad? ¿Hay motivos para testimoniar la esperanza hoy en medio de la crisis?

Éstas y otras cuestiones fueron acompañadas por los testimonios de grupos creyentes que viven e intentan testimoniar la esperanza en los distintos ambientes, muchas veces incluso en situaciones de marginalidad.

Estamos seguros de que la lectura reposada de lo que ahora te entregamos será un alimento para poder seguir viviendo la fe en plenitud en tiempos de inclemencia.

Un agradecimiento a todos los que hicieron posible la realización de la Semana y la publicación de este volumen: a Juan Pablo García Maestro, coordinador de la Semana; a Felisa Elizondo, que ha sintetizado las aportaciones de los grupos y ha corregido todos los textos para su edición; a los ponentes, miembros de las mesas redondas, secretarios y moderadores de los grupos... En fin, a todos los que desde uno u otro servicio han hecho posible esta reflexión compartida.

I PONENCIAS

Lo teologal de la esperanza cristiana

¿Qué esperanza presenta el cristianismo hoy?

Felicitísimo Martínez Díez

“Lo teologal de la esperanza”: éste es el título que los organizadores de la Semana han dado a esta ponencia. Al encomendármela, me hicieron saber que se trataba, sobre todo, de identificar y desarrollar la dimensión específicamente teologal de la esperanza cristiana, con lo cual se deslinda el campo. No voy a tratar de la fenomenología ni de antropología de la esperanza, asuntos muy queridos por mí¹ y muy importantes para el momento actual de la humanidad, en el que la esperanza se ha convertido en un bien tan escaso como necesario. Se confirma así la tesis de Ernst Bloch cuando afirmaba que “la arquitectura de la esperanza es la arquitectura del hombre”². Tampoco voy a tratar de la pedagogía de la esperanza, asunto sumamente urgente

¹ Cf. F. Martínez Díez, *El milagro de la esperanza*, San Pablo, Caracas 1999; íd., *Avivar la esperanza. Ensayos sobre vida cristiana*, San Pablo, Madrid 2002; íd., *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella 2005, pp. 705-773.

² E. Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977, I, p. XXVI. Y el mismo autor añade más adelante: “Esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y al temor, es el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres” (p. 61).

hoy, porque necesitamos aprender a esperar ejercitándonos en la esperanza, como decía el mismo autor. Sólo voy a tratar de lo teologal de la esperanza, de la esperanza que Dios infunde en la humanidad y de sus consecuencias.

Sólo haré algunas reflexiones previas para ambientar el tratamiento específicamente teológico o a la consideración de la virtud teologal de la esperanza cristiana.

¿Una o dos esperanzas?

Hablaré de lo teologal de la esperanza. Pero no puedo hacerlo prescindiendo de lo humano de la esperanza. La esperanza cristiana no es ajena a la esperanza humana³. Aquí vuelve a aparecer una cuestión ya clásica en teología: ¿son dos o una única esperanza con dos dimensiones? ¿Hay dos historias, una salvífica y otra profana, o una sola historia con dos dimensiones? Al menos, el sujeto es el mismo, el ser humano, aunque en el caso de la esperanza teologal sea un sujeto calificado como cristiano. Pero ¿no se extenderá lo teologal de la esperanza más allá del cristianismo, debido a que el Espíritu de Dios actúa donde quiere y cuando quiere? ¿No vendrán de Oriente y Occidente a compartir el Reino, si no a arrebatarlo, como nos lo anuncian los evangelios (Mt 8,11-12; Lc 13,29)? ¿Quién puede marcar el límite a la acción de Dios, a lo teologal? Éste es el misterio teologal de la esperanza y de la salvación.

Aunque a los gramáticos y literatos no les gusta el artículo “lo”, porque lo encuentran demasiado neutro e híbrido, yo creo que el título de la ponencia está bien puesto: “Lo teologal de la esperanza”, porque hace refe-

³ A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 91.

rencia a una dimensión específica, la dimensión teológica, de la única esperanza. Santo Tomás habla de tres dimensiones o estadios de la esperanza: la esperanza como instinto o pasión animal, la esperanza como hábito moral, la esperanza como virtud teológica⁴. Pero esto no debe llevarnos a hablar de tres esperanzas: una animal, otra humana y otra teológica. Son diferentes dimensiones de la esperanza que abriga el ser humano. Ciertamente, no siempre están presentes estas dimensiones. En muchas personas, la esperanza está privada de la dimensión teológica, de la apertura a la trascendencia, del horizonte de la resurrección.

Sucede aquí algo parecido a lo que sucedió con el conocido debate teológico en torno a la única o las dos historias. El interrogante que dio lugar a encendidos debates entre teólogos y escuelas teológicas sonaba así: ¿Hay dos historias o una sola historia con dos dimensiones? ¿Es distinta la historia de la salvación y la historia profana? Al final, no sin notables obstáculos y objeciones, muchos teólogos asumieron que se trata de una única historia, hecha de gracia y de pecado. La única historia es historia de salvación en la medida en que está hecha de gracia y conduce a la humanidad hacia un grado mayor de humanización, de liberación, de divinización. Y esa misma historia es de perdición en la medida en que está afectada por el pecado y conduce a la humanidad hacia niveles bajos de deshumanización y esclavitud.

Afirmar que la esperanza teológica y la esperanza humana son una única esperanza no es menguar, empobrecer o secularizar la esperanza cristiana. Es, simplemente, dejar claro que el único sujeto de la esperanza teológica es el ser humano y que la esperanza teológica se

⁴ Santo Tomás, *Suma teológica*, I-II, 40; II-II, 17-22. Cf. In III Sent., Dist. 26, q. 1; Dist. 26, q. 2. Cf. O. González de Cardedal, *Ratz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 13, 502.

encarna y encuentra mediaciones en todas las pequeñas o grandes esperanzas humanas que nos encaminan hacia la plena realización de la humanidad. Es verdad que cuando hablamos de esperanza teologal sólo la concebimos en singular y con mayúscula, y cuando hablamos de las esperanzas humanas solemos nombrarlas en plural y con letra pequeña porque nuestra esperanza anda muy dispersa a lo ancho de muchas necesidades y muchos deseos. Pero esto no obsta para reconocer que esas múltiples esperanzas pueden ser legítimas ramificaciones de una esperanza axial que anima el existir de cada persona. La unificación de esas múltiples ramificaciones de la esperanza es un asunto muy importante. Y es posible en la medida en que la vida misma está integrada o unificada o en la medida en que un horizonte de trascendencia es capaz de encaminar todas nuestras esperanzas en la misma dirección. La más pequeña e insignificante esperanza de cada día puede ser mediación de lo que hay de teologal en la esperanza cristiana.

Para hablar de la esperanza cristiana o de lo teologal de la esperanza es muy importante no deslizarse hacia ningún dualismo que separe lo cristiano de lo humano, lo trascendente de lo inmanente. Desde que aconteció el misterio de la encarnación en nuestra historia, a la fe cristiana le está prohibido todo dualismo, y mucho más cualquier maniqueísmo que reniegue del mundo, de la materia y de la historia como lugares teológicos. No nos es legítimo apostar por la esperanza cristiana a costa de todas las esperanzas humanas o renegando de todas ellas. En la persona de Jesús se han aunado lo humano y lo divino, lo teologal y lo antropológico, de tal forma que en él se han realizado plena y armónicamente el ideal de la divinización y el ideal de la humanización.

Si la esperanza teologal renuncia a la esperanza humana, corre el riesgo de convertirse en opio y alienación

para los creyentes. La historia del cristianismo nos dice que este riesgo acecha siempre a la esperanza cristiana. Si la esperanza humana prescinde de la teologal, recorta el horizonte y pierde su dimensión trascendente, el horizonte de una realización plena, más allá de nuestra frágil y limitada capacidad humana.

Ciertamente, es riesgoso cargar a los seres humanos con un fin sobrenatural que supera su capacidad. Puede desencadenar en ellos un insoportable sentimiento de culpa. Pero también es riesgoso acotar las posibilidades del ser humano a metas y objetivos demasiado empíricos, inmediatos y al alcance de la mano. Porque “para Dios no hay nada imposible” (Lc 1,37). Éste es un estribillo permanente y con diversas versiones a lo largo de toda la Biblia. Éste es el *cantus firmus* que recorre todos los evangelios. Ni el mismo ser humano sabe exactamente de qué es capaz. Por eso le es aconsejable permanecer abierto a la trascendencia: que nos sea revelado aquello a lo que podemos ser conducidos, aquello que Dios puede hacer con nosotros. Por aquí anda lo teologal de la esperanza, esa zona de nuestra esperanza que a veces se oculta a nuestro conocimiento y, sobre todo, a nuestras capacidades.

¿Qué sería de la esperanza teologal si no tuviera ninguna mediación humana? ¿Hasta dónde podrá llevarnos la esperanza humana con todas sus ramificaciones si carece de lo teologal, de la dimensión teologal?

Los vaivenes de la esperanza

La humanidad siempre ha pendulado entre la esperanza en el más acá y la esperanza en el más allá. No es fácil integrar y armonizar las dos dimensiones. A los creyentes les tienta a veces esperarlo todo de “la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”,

porque han visto esta vida como un “valle de lágrimas”. Quiénes sólo creen y esperan algo del más acá, expanden sus esperanzas por cuanto puede ser objeto de deseo o de apetencia en este mundo, porque, para ellos, no hay otro mundo. De ahí los vaivenes de la esperanza⁵.

La predicación, la catequesis y la teología clásica orientaron con frecuencia la esperanza cristiana hacia el más allá. Quizá porque centraron tanto la atención en la plenitud final, que se olvidaron de considerar los estadios intermedios. Por eso se alejaron tanto de las esperanzas que animan la vida cotidiana de los humanos. Esto privó a veces a la esperanza cristiana de mediaciones históricas y hasta dispensó a los *esperadores* de afrontar compromisos y responsabilidades mayores en nuestra historia. En nombre de esa esperanza se podía condescender o dejar pasar el sufrimiento, la pobreza, la injusticia, los infortunios de muchos seres humanos... como una simple prueba e incluso a veces como un castigo por una supuesta culpa. En nombre de esa esperanza ultraterrena se prometían las verdaderas compensaciones y consolaciones a tanto infortunio terreno en el mundo futuro. Por eso a esa esperanza o a esa presentación de la esperanza se le acusó con frecuencia de pasividad, de alienación, de opio adormecedor y anestésico para el pueblo.

La mayoría de los modernos e ilustrados pusieron la esperanza en el más acá. Su confianza en las posibilidades de la humanidad llegó a ser casi absoluta. Sólo les faltó calcular el tiempo exacto en el que esa esperanza de plenitud tardaría en llegar a la meta, que sería algo así como el final de la historia o la historia consumada. Algo parecido al espíritu absoluto de Hegel. Las gran-

⁵ Cf. AA. VV., *De la esperanza a la solidaridad* (XX Semana Argentina de Teología), San Benito, Buenos Aires 2002, pp. 79ss.

des esperanzas de la humanidad parecían al alcance de la mano: la justicia social, la democracia, los derechos humanos, el triunfo sobre la enfermedad y, eventualmente, el triunfo sobre el envejecimiento y la muerte. Contando con el desarrollo acelerado de la ciencia y de la técnica, la fe en el progreso de la humanidad fue tal que algunos autores modernos no dudaron en considerar insignificante cualquier deshecho o cualquier víctima arrumbada en el camino a causa de la marcha triunfal del progreso. El mismo Hegel consideraba las víctimas del progreso “pequeñas e insignificantes florecillas pisadas por la bota de los vencedores”. Eran el costo del progreso, y el asunto no tenía mayor importancia.

Bien lo describió Walter Benjamin al denunciar las consecuencias catastróficas de esa fe absoluta en el progreso. Tomó como referencia el famoso cuadro de Paul Klee titulado *Angelus Novus*. Representa a un ángel empujado hacia el futuro por el huracán del progreso mientras su rostro desencajado mira hacia atrás contemplando las ruinas, los desechos, las víctimas que va dejando detrás. Pero, empujado por el huracán, el ángel parece no ser capaz de frenar la marcha para despertar a los muertos y recomponer los fragmentos del pasado⁶.

De hecho, las utopías modernas e ilustradas, los proyectos más ambiciosos del progreso, hasta la misma razón moderna..., se estrellaron en el siglo XX contra unos acontecimientos y unas experiencias vergonzantes para la humanidad. Y fue precisamente en Europa, la cuna de la modernidad, que se había considerado a sí misma la dueña y señora de la razón y del progreso, el

⁶ Un excelente comentario de la tesis IX de Walter Benjamin se puede leer en la obra de M. Reyes Mate, *Media noche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Trotta, Madrid 2006, pp. 155-167.

paradigma de una humanidad llegada a la perfección. Las guerras mundiales y el Holocausto bajaron a muchos modernos de la nube de sus sueños y utopías. Esto hizo pensar a Walter Benjamin y a otros muchos modernos que la utopía del progreso indefinido o sostenido puede convertirse en una alienación, un opio capaz de provocar un torbellino de ceguera, irracionalidad, inhumanidad y destrucción.

Desde la fe cristiana y la teología, desde la tradición cristiana, se postula una rectificación de la esperanza secular moderna. Esto no significa regresar a la esperanza pasiva de quienes todo lo aguardan del más allá. Ahora la teología cristiana intenta combinar lo teológico y lo humano de la esperanza, la esperanza escatológica y las mediaciones históricas de la misma, lo que la esperanza cristiana tiene de gracia cara o de compromiso y responsabilidad.

Pero lo chocante es que desde el interior de la misma modernidad se ha vuelto a postular una especie de “esperanza teológica secular”. Sé que es una expresión paradójica y hasta contradictoria, pero no encuentro otra expresión para nombrar ese postulado que han dado en proclamar algunos representantes de la Escuela de Francfort. Este postulado ha nacido precisamente por la necesidad de hacer justicia a las víctimas que han quedado en las cunetas de la historia por donde han pasado los afortunados vencedores o los promotores y beneficiarios del progreso. Ese postulado reclama un futuro de justicia para las víctimas del pasado. Evoca, de algún modo, aquellos versos del Apocalipsis: “Y el mar devolvió los muertos que guardaba, la muerte y el hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras” (Ap 20,13).

El tema de la esperanza se junta aquí con el tema de la memoria. Es necesario recordar, hacer memoria, avi-

var la memoria, para que no se olviden las injusticias y los infortunios del pasado, para que no se repitan y, sobre todo, para hacer justicia a los vencidos y a las víctimas. La esperanza recoge la historia dolorosa de la humanidad, mantiene viva la memoria de las víctimas y los vencidos⁷.

Pero la memoria de la humanidad es corta, frágil y, con frecuencia, una memoria interesada en que las víctimas sean olvidadas. Por eso Max Horkheimer postula una memoria universal, resistente al olvido, que recuerde, sin que prescriban, todos los crímenes de lesa humanidad. Postula esa memoria no para clamar venganza, sino para hacer justicia. Es la honda nostalgia de la Escuela de Francfort: que el verdugo no triunfe sobre la víctima⁸. Para ello reclama el concurso de la teología —más en concreto, de la escatología—, porque considera que sólo Dios es capaz de esta memoria y de una justicia universales. Como afirma Reyes Mate, “si todo depende de la memoria y la memoria humana es la que es, no habrá que descartar una memoria segura, la de Dios, si queremos seguir hablando de la justicia absoluta”⁹.

Resuena aquí la extraordinaria afirmación de aquel que fue creyente y profeta, defensor de víctimas y desafortunados, Bartolomé de las Casas: “Del más chiquito y más pobre tiene Dios una memoria muy reciente y muy viva”. El mismo Horkheimer postula un más allá

⁷ J. M. Mardones, *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Chamínade, Madrid 1983, p. 21.

⁸ Cf. J. J. Sánchez, *Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*. Es la introducción a la edición de Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid 2000, pp. 11-48.

⁹ M. Reyes Mate, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Errata Naturae, Madrid 2008, p. 187.

de la historia para poder saldar las cuentas pendientes que han dejado las injusticias y los infortunios del pasado. Sólo una especie de esperanza teologal y metahistórica, pero secular, le permiten creer en la justicia absoluta. Rondamos aquí la idea de Dios como última instancia para hacer justicia a las víctimas. “La tradición judeo-cristiana llama ‘Dios’ a esa instancia superior de la que depende la esperanza de las víctimas”¹⁰. Martin Heidegger afirmó algo similar en una entrevista póstuma, cuando declara: “Sólo un Dios puede salvarnos”.

Aunque Max Horkheimer llama a esa garantía de la memoria divina el “interrogante de la filosofía”, aquí deja entrever un postulado eminentemente teológico. Por eso, se ha afirmado que Walter Benjamin y Max Horkheimer “terminaron poniéndose de acuerdo en que, si por teología se entiende el anhelo de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre las víctimas inocentes, bienvenida sea la teología”¹¹.

Estos postulados son consoladores para las víctimas, pero engañosos. Sucede aquí algo parecido a lo que sucede con algunas pruebas medievales de la existencia de Dios, como el argumento “ontológico” de san Anselmo¹² (tal como lo bautizó Immanuel Kant) o el deseo natural de ver a Dios de santo Tomás¹³. El hecho de que “pensemos algo mayor de lo cual nada se puede pensar” no garantiza que eso exista. El hecho de que estemos acosados por un deseo natural de la bienaventuranza o de ver a Dios no nos garantiza que ese Dios exista para

¹⁰ M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella 2000, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹² San Anselmo, *Proslogion*, cap. 2. (*Obras completas*, BAC, Madrid 1952, I, p. 367) (cf. santo Tomás, *Suma teológica*, I, 2, 1 ad 2).

¹³ Santo Tomás, *Suma teológica*, I, 12, 1c; I-II, 3, 8c; II-II, 167, 1 ad 1.

satisfacer toda la hondura de nuestro deseo. Lo mismo sucede con los postulados de la Escuela de Francfort: el hecho de que sea necesaria una memoria universal resistente a todo olvido o un más allá capaz de reparar todas las injusticias de forma definitiva no garantiza que exista la memoria divina ni un más allá capaz de reparar todos los daños del más acá. Sólo testifica la exigencia de una justicia absoluta. La revelación y la fe deben venir en ayuda de la esperanza para que ésta trascienda los límites del tiempo y del espacio y nos encamine a un estadio de humanización total. Sólo así la esperanza humana puede ser al mismo tiempo una esperanza teológica, capaz de esperar confiadamente que Dios complete, con su memoria y con su justicia, esa vocación de la plena humanización.

Para la esperanza teológica apenas encontramos rastros en la filosofía y en la antropología. Apenas algunos *preambula fidei*, pero con escasas seguridades. Es preciso, pues, recurrir a la historia de la revelación. Esto nos introduce en las preguntas definitivas sobre la esperanza cristiana: “¿Qué tiene de teológico la esperanza cristiana? ¿Qué puede ofrecer de específico la esperanza cristiana hoy?”.

Lo teológico de la esperanza: lo que ofrece de revelación la esperanza cristiana

Algunos no cristianos experimentan una especie de agravio comparativo cuando los cristianos pretenden saberlo todo sobre el futuro, precisamente en base a una revelación recibida en exclusiva. Se sienten molestos cuando Pablo les llama “los que no tienen esperanza” (1 Tes 4,13; Ef 2,12...).

Pero la esperanza cristiana es de “lo que no se ve”. “Pues nuestra salvación es en esperanza, y una esperan-

za que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos es aguardar con paciencia” (Rom 8,24-25; Heb 11,1). Por eso el cristiano ha de ser muy cauto al hablar sobre el futuro. Porque lo teologal de la esperanza no es ninguna claridad que despeje toda duda sobre el futuro terreno y ultraterreno de la existencia humana. El nuestro es un esperar sin ver, en pura esperanza. Esto atenúa ese riesgo de agravio comparativo respecto a los no cristianos. Científicamente no sabemos más que nadie; sólo esperamos confiados y creyendo en lo que se nos ha revelado.

Este plus de fe y de confianza es pura gracia. Por eso no debe hacer de menos a nadie. Con frecuencia llega gracias a circunstancias absolutamente ocasionales o providenciales en la vida: nacer en una familia cristiana, crecer en una cosmovisión cristiana, asimilando como obvias esas convicciones cristianas a las que otros llegan sólo tras un proceso de conversión. Para los cristianos, ese plus se debe traducir en responsabilidad, no en privilegio. Dios es tan comprensivo y compasivo que no tiene en cuenta ese plus, y, sin embargo, puede tener en cuenta el plus de unas prácticas históricas esperanzadas y llenas de justicia y solidaridad.

Por consiguiente, una primera conclusión es que la revelación cristiana no ofrece ningún conocimiento científico sobre el futuro de la humanidad, sobre el más allá de la muerte, sobre “la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro” que confiesa la fe cristiana en el credo apostólico. Si así fuera, no harían falta ni la fe ni la esperanza, pues a las conclusiones científicas se asiente por necesidad racional y por pura lógica. La base de nuestro asentimiento a la revelación es puramente teologal: confiamos en Dios, que se ha revelado a la humanidad y le ha desvelado su proyecto de salvación

sobre la humanidad. Esto es ya parte teologal de la esperanza cristiana. En cierto sentido podemos decir que la base teologal de la esperanza cristiana es la fe. Aunque también, según el testimonio de algunos ateos¹⁴, es la esperanza o la desesperanza lo que a veces revierte sobre la fe o el ateísmo de algunas personas.

La revelación judeocristiana ha estado tan mediada por experiencias y acontecimientos históricos que ha tardado mucho en dar a luz la esperanza teologal tal como hoy la presentan las mejores teologías. Al principio no fue así. El pueblo de Israel se alimentaba de esperanzas terrenas, aunque las aseguraba asociándolas a promesas divinas. Esperaba primero la liberación de la esclavitud de Egipto. Esperó después la tierra prometida que “mana leche y miel”. Y, tras conquistarla, espera de Yahveh abundancia de bienes, multiplicación de la prole, el triunfo sobre los enemigos, el éxito en todas sus empresas. Esperó en su momento el retorno desde el exilio babilónico. El asunto del más allá estuvo durante mucho tiempo fuera de sus preocupaciones inmediatas. Tardó tiempo la revelación en llevar la esperanza del pueblo hasta cubrir el misterio del futuro, de la muerte, de la vida más allá de la muerte, de la suerte de los muertos.

Los vaivenes históricos de la revelación han sido muchos. Se confía la esperanza de liberación o salvación a unos jueces, a unos reyes, a unos sacerdotes, a un mesías... También han sido muchos los vaivenes de la esperanza: el pueblo se ha balanceado entre el entusiasmo y las desesperanza. Los salmos, expresión suprema de la oración, testifican una firme esperanza en Dios

¹⁴ A. Comte-Sponville afirma: “Pasé de la fe al ateísmo al pasar de la esperanza a la desesperanza” (*La feliz desesperanza*, Paidós, Barcelona 2008, p. 21).

(Sal 42,6-12; 43,5...). Pero también aparecen síntomas de desesperanza: “Estoy exhausto de gritar, arden mis fauces, mis ojos se consumen de esperar a mi Dios...” (Sal 69,4). Ezequiel lo expresa dramáticamente: “Hijo del hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros...” (Ez 37,11). Los amigos de Job sólo otorgan esperanza a los justos (Job 5,16; 8,13-14; 11,18...). Job o calla o protesta o desespera para terminar esperando sólo en Dios: “Sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable. Era yo el que empañaba el consejo con razones sin sentido... Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos” (Job 42,2-5).

Se acrecienta cada vez más la esperanza de un mesías. Pero la figura del mesías adquiere toda clase de tonalidades, desde el mesías guerrero que expulsará a los paganos y extranjeros de la tierra de los elegidos, hasta el mesías más espiritual que implantará la justicia en el pueblo y hará que llegue definitivamente el *Sabbat*. ¡Tremenda lucha entre la obra militar del mesías guerrero y la obra escatológica del mesías de los últimos tiempos! Por eso Lucas insiste en que, en tiempo de Juan y Jesús, el pueblo estaba en expectación (Lc 3,15).

Pero hay dos momentos cruciales en los que madura lo teologal de la esperanza.

El primero tiene lugar en torno a la época de los Macabeos. Lo de menos es el tiempo preciso o el *chronos*. Lo demás es el *kairos*, lo que acontece en esas circunstancias culturales, existenciales, espirituales del pueblo. Venía arreciando el eterno problema del mal, de la retribución, de la misteriosa relación entre el sufrimiento de los inocentes y la justicia divina. El libro de Job es una muestra excelente. Venía acentuándose, so-

bre todo, el problema de la retribución, porque entonces como ahora era un escándalo la fortuna de los impíos y el infortunio de los justos, la muerte a veces prematura de los inocentes y la larga vida de los pecadores. Esto no podía ser. Los justos tenían derecho a otra suerte y a otro futuro. Curioso: suele surgir con fuerza el problema de la esperanza cuando se plantea el problema de la justicia. La esperanza seguía colgada de los derechos del ser humano y muy pegada a los méritos morales de los justos.

El problema de la retribución se agrava con la multiplicación de los mártires. El relato pormenorizado de la muerte de los hermanos Macabeos lo plantea con claridad e inclina la balanza hacia la esperanza en una vida futura (2 Mac 7). La madre de los siete mártires “sufría con valor porque tenía la esperanza puesta en el Señor” (2 Mac 7,20).

Pero ahora tiene lugar un viraje que hace de la esperanza un asunto “teologal”. Si los mártires se han mantenido fieles hasta el final, hasta dar la vida por la causa de Dios, Dios no puede dejarse vencer en fidelidad por los mártires. No son los méritos de aquellos los que sustentan ya la esperanza, sino la fidelidad de éste. No son los derechos de los mártires o de los justos los que postulan los premios futuros; son más bien los derechos de Dios, su poder, su bondad y, sobre todo, su fidelidad... los que garantizan una vida más allá de la muerte y, sobre todo, una justa retribución a los justos e inocentes. Queda aún pendiente el destino de los pecadores. Pero, al menos, se ha llegado a una notable revelación: hay un mundo y una vida futura más allá de la muerte, hay una retribución justa garantizada por la fidelidad de Dios. El fundamento de la esperanza está en Dios, no en la justicia, en los méritos, en los derechos de los justos. Esto es lo teologal de la es-

peranza. “Dios garantiza con su fidelidad la vida de los más fieles, de los mártires”¹⁵. Pero esto no le convierte en un Dios primariamente retribucionista, que existe para repartir premios y castigos. “La cuestión de Dios es distinta y autónoma con respecto a la cuestión de la retribución”¹⁶.

Ahora es una esperanza conquistada con la sangre. Pero la razón de esta nueva afirmación de la esperanza no son los derechos de los mártires, sino los derechos de Dios. La teología de estos textos quizá está más preocupada por salvar el honor de Dios, confesando su fidelidad hacia los que se mantuvieron fieles hasta el martirio, que por salvar la fidelidad y la felicidad de los mártires¹⁷. De los impíos no se afirma que resuciten ni que sobrevivan a este estadio terreno. “De modo que la esperanza en una vida nueva otorgada por Dios no se deduce como consecuencia de la antropología –como si el hombre fuera inmortal por su propia naturaleza–, sino como exigencia de la fe en un Dios bueno y justo, pero sobre todo fiel”¹⁸.

El segundo momento crucial pertenece al Nuevo Testamento y es definitivo para la comunidad cristiana. Se trata del hecho metahistórico de la resurrección de Jesús. En el Antiguo Testamento a Dios se le conoce como el que liberó al pueblo de la esclavitud y le hizo volver del destierro, afianzando así a su pueblo en la esperanza. En adelante se le conocerá como el Dios que

¹⁵ J. L. Ruiz de la Peña, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Chaminade, Madrid 1983, p. 35.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, pp. 83, 84.

¹⁸ J. R. Busto Saiz, “El Resucitado”, en *10 Palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2000, p. 363.

resucitó a Jesús de entre los muertos, poniendo así el fundamento definitivo a la esperanza. Es, indudablemente, el momento y el acontecimiento más revelador con respecto al futuro de la humanidad. Ciertamente, el acontecimiento de la resurrección sólo es revelador en clave de fe o en la medida que es aceptado en fe. Aquí es donde mejor se muestra que la dimensión reveladora de la esperanza cristiana es incomprensible sin la base teologal de la fe. Esperamos en la medida en que creemos, aunque también la esperanza termina siendo la medida de nuestra fe-confianza.

La resurrección de Jesús revela de forma singular el contenido de la esperanza cristiana, lo más teologal de la esperanza. La esperanza cristiana centra su foco en la resurrección de Jesús¹⁹. Y lo hace de forma singular por dos razones. La primera, porque ya no se trata de una simple promesa que afianza nuestra esperanza en las promesas de Dios, como sucedía en el Antiguo Testamento. Se trata de una realización que verifica las antiguas promesas y da cumplimiento a la esperanza en uno de nuestra raza. La segunda consiste en que ya no se trata de una enseñanza o instrucción como la que tuvo lugar durante el ministerio público de Jesús sobre lo que nos cabe esperar. Se trata de una realización plena de lo que Dios es capaz de hacer con nosotros y por nosotros. En este sentido, el hecho de la resurrección dice más sobre lo teologal de la esperanza cristiana que las mismas enseñanzas evangélicas sobre el futuro y la esperanza.

Pero, para ahondar en la dimensión reveladora de la resurrección de Jesús, es preciso superar la comprensión fisicista del hecho y la interpretación meramente apolo-gética del mismo. Hay que adentrarse de lleno en la in-

¹⁹ J. M. Mardones, *Esperanza cristiana...*, p. 17.

interpretación teológica de la resurrección. Y esta lectura teológica presenta la resurrección de Jesús como un hecho esencialmente teológico o teologal, es decir, como una obra de Dios. Aunque estamos acostumbrados a decir que “Jesucristo resucitó de entre los muertos”, el sentido del texto bíblico es que “fue resucitado por Dios Padre”, que “Dios Padre lo resucitó, lo levantó, lo exaltó...”. En este sentido, la resurrección de Jesús es en directo una revelación de Dios: nos dice cómo es Dios, cómo actúa Dios, de qué es capaz Dios.... “Si antes del hecho de Jesús la expresión ‘resurrección de los muertos’ no era –en feliz expresión de Karl Barth– sino un circunloquio del término Dios, ahora el circunloquio de Dios es ‘el que resucitó a Cristo de entre los muertos’ (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; Rom 8,11; 10,9...)”²⁰. Pero, indirectamente, la resurrección de Jesús también nos revela, en consecuencia, qué podemos esperar de Dios, qué nos cabe esperar para nosotros y para toda la humanidad, incluso para toda la creación.

En la resurrección de Jesús, Dios se ha revelado como el Dios de la vida, que ha triunfado sobre la muerte, que ha dado la razón a Jesús. Éste es el Dios que garantiza el futuro y la esperanza, más allá de la muerte. La muerte está vencida (1 Cor 15,26); por eso es posible la esperanza²¹. La resurrección de Jesús tiene un significado salvífico para toda la humanidad: “Resucitado para nuestra justificación” (Rom 4,25). Nos revela que el estadio final que Dios quiere y que Dios está dispuesto a ofrecer y garantizar a esta humanidad es la vida en plenitud, la justicia total, la consumación en el amor. Dios se ha revelado como el Dios salvador y liberador y así ha abierto el camino a la esperanza

²⁰ J. L. Ruiz de la Peña, *La muerte, destino humano...*, p. 43.

²¹ A. Torres Queiruga, *Esperar a pesar del mal...*, p. 129.

cristiana. El Dios que resucita a Jesús es el fundamento teológico de la esperanza. Después de la resurrección de Jesús “ya no tenemos derecho a poner en duda que detrás del mal no se esconde un Dios que abandona, calla o se desentiende, sino un *Abbá* que está volcado en nosotros con toda la fuerza y la actividad de su amor compasivo y liberador”²².

El Resucitado es la verificación de todas las promesas salvíficas, la garantía de una salvación plena para toda la humanidad más allá de la muerte. En la resurrección de Jesús se revelan las últimas posibilidades de la justicia que Dios quiere, mucho más allá de la justicia legal. Quien niegue la resurrección se ve obligado a explicar cómo se puede garantizar una justicia absoluta y universal²³. El Dios de Jesús actúa justificando, no castigando. Dios ha justificado a su Hijo no frente a un pecado que nunca cometió, sino frente a quienes le han condenado injustamente a una muerte afrentosa. No sólo le dio la razón; le devolvió la vida, pero una vida nueva. “Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más y que la muerte ya no tiene señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios” (Rom 6,9-10). Así, los verdugos son invitados a mirar al que atravesaron (Jn 19,37) y a convertirse a las víctimas. Que el verdugo no triunfe sobre la víctima: esto es lo que Max Horkheimer postulaba, esto es lo que Dios ha demostrado resucitando a Jesús. Que a la víctima se le haga justicia. “La idea de resurrección

²² A. Torres Queiruga, *Esperar a pesar del mal...*, p. 123.

²³ Por eso, J. L. Ruiz de la Peña se atreve a desafiar a quienes niegan la resurrección: “Quien descarte la resurrección como un sueño, tendrá que tener el coraje de ir hasta el fondo y declarar irrealizables con análoga certeza los valores absolutos de una justicia y una libertad universales”. J. L. Ruiz de la Peña, *La muerte, destino humano...*, 58.

tiene mucho que ver con la idea de reivindicación del justo inmerecidamente condenado, de la rehabilitación de la causa aparentemente perdida²⁴.

La resurrección de Jesús es el inicio de la nueva creación, comenzada en él y llamada a consumarse en toda la humanidad. Por eso, Pablo focaliza la esperanza de la resurrección en la vida eterna (1 Tes 5,9-10; 1 Cor 1,9-10). Ni siquiera somos capaces de imaginar el objeto de nuestra esperanza (1 Cor 2,7.9). Pero estamos seguros de que “esta esperanza no quedará defraudada: “Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos encontramos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. Más aún, nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rom 5,1-5).

“El tercer día” es el símbolo de la plenitud de vida, de la resurrección total. La nueva creación ha comenzado ya en uno de nuestra raza, aunque no está aún consumada. Pero tenemos ya la garantía de que Dios la consumará también en nuestro “tercer día”²⁵. Será la nueva y definitiva creación para la humanidad y para toda la creación. Tiene una dimensión cosmológica, ecológica. La “creación entera gime con dolores de par-

²⁴ J. L. Ruiz de la Peña, *La muerte, destino humano...*, p. 56.

²⁵ En la encarnación del Hijo de Dios y, sobre todo, en su resurrección descubrimos la suprema posibilidad del ser humano. Esperamos confiados hasta que lleguemos “al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13). Cf. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, p. 25.

to” esperando la liberación definitiva (Rom 8,19-22). Estamos, pues, salvados en esperanza (Rom 8,24).

Esto es lo teologal de la esperanza cristiana: la revelación del futuro que Dios tiene reservado para la humanidad. Esto es lo que nos dice la revelación cristiana, la fe cristiana, como fundamento y apoyo de esperanza teologal. De todo ello lo más significativo es la aniquilación de la muerte mediante la muerte y la resurrección de Cristo. “Así como los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y liberar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud” (Heb 2,14-15).

Lo teologal de la esperanza: lo que tiene de virtud o de gracia

Para que se dé la esperanza teologal no basta que se dé esa revelación del futuro que Dios nos tiene reservado. Aun sabiendo todo eso por la revelación, y creyéndolo por la fe, si falta la virtud de la esperanza puede suceder que la desesperación nos venza en la dificultad o incluso que los cristianos no esperemos nada en realidad. Como ha denunciado con frecuencia Johann Baptist Metz, las iglesias cristianas corren el peligro de renunciar a toda parusía inminente o lejana, de acomodarse a un tiempo sin final, de capitular en la esperanza escatológica. Se puede dar tantas largas a ese futuro que Dios nos tiene reservado que desaparezca lo teologal de la esperanza, al menos en su dimensión existencial.

Como botón de muestra, copio un texto de Metz. En él denuncia y lamenta que las iglesias también hayan cambiado la mentalidad escatológica y apocalíptica

por una concepción evolutiva del tiempo. Se lamenta porque ya no cuentan con el fin del tiempo. En el texto advierte sobre este riesgo o lo denuncia ya presente: “¿No damos nosotros, los cristianos, al mundo el lamentable espectáculo de unos hombres que ciertamente hablan de esperanza pero que en realidad no esperan ya nada? ¿Está todavía la vida cristiana cargada de esperanza y anhelos orientados al tiempo? ¿Siguen todavía los cristianos mirando con espíritu tenso hacia el fin? ¿Esperan siquiera un fin no sólo para sí mismos, en la catástrofe de la hora de la muerte individual, sino para el mundo y su tiempo? ¿Es que cabe siquiera imaginar una limitación y un fin del tiempo, o tal vez la esperanza de un fin del tiempo ha pasado ya hace tiempo al reino de la mitología, porque el tiempo se ha convertido en un continuo homogéneo y desprovisto de sorpresas, en simple finitud, en una eternidad vacía, que se expande y traslada evolutivamente, en la que todo puede ocurrir menos una cosa, a saber, menos un segundo ‘convertido en puerta por la que el mesías entra en la historia’ (Walter Benjamin)”²⁶.

Para que se dé lo teologal de la esperanza no basta la revelación ni es suficiente el interminable discurso teológico sobre el futuro que Dios tiene reservado a la humanidad. Es necesario, sobre todo, que se dé la *virtus* teologal de la esperanza, es decir, la virtud, la fuerza, el coraje para esperar responsable y comprometidamente ese futuro que se nos ha revelado. Y si a esta virtud se le llama teologal es porque esa *virtus* es gracia, es don, es obra del Espíritu en los creyentes. Lo teologal de la esperanza cristiana no es sólo lo que conocemos por la revelación y la fe, sino también la virtud, la fuerza y el

²⁶ J. B. Metz, *Las órdenes religiosas. Su misión y su futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona 1988, pp. 91-92.

coraje que, por gracia, nos hace posible esperar, mantenernos firmes, constantes y pacientes en la esperanza.

Al ser don y gracia, lo teologal de la esperanza cristiana es, sobre todo, objeto de petición y oración²⁷ y, también, de acogida humilde y agradecida. Johann Baptist Metz sostiene que si en Auschwitz no desapareció la esperanza fue precisamente porque no desapareció la oración²⁸. La oración es ante todo un ejercicio de espera confiada, de esperanza: “Ven, Señor Jesús”. Por eso el mismo santo Tomás entiende que la oración cristiana es como el intérprete de la esperanza cristiana²⁹.

Esta dimensión teologal de la esperanza no ha de ser confundida con la virtud moral de la esperanza. Es otra cosa. No está al alcance de nuestras fuerzas, de nuestra virtud, de nuestros propósitos de la enmienda, de nuestra capacidad virtuosa. Es un don, una gracia, un carisma... que nos es dado gratuitamente y que se convierte en una fuerza interior, una *virtus*, una capacidad... que va más allá y trasciende nuestras facultades meramente

²⁷ Vale la pena consultar las observaciones de A. Torres Queiruga sobre la relación entre la esperanza y la oración: “La oración cristiana no puede ser un mendigar intervencionismos divinos ante las necesidades, los abusos o las desgracias humanas. Porque entonces resulta inevitable el peligro de la asunción implícita de que, como en la oración de los fieles se deja a Dios encargado de la tarea, nosotros podemos marcharnos tranquilos a nuestra casa... Y hoy sólo puede ser vivida como alimento real de la esperanza si procura hacernos sensibles a la presencia de Dios, que jamás nos abandona, pero que no nos infantiliza; del Dios que ‘creándonos creadores’ nos potencia y nos apoya para que seamos nosotros los que vivamos nuestra vida, ejerzamos nuestra libertad y afrontemos nuestros límites” (*Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander 2005, pp. 139-140).

²⁸ Cf. M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza...*, p. 128.

²⁹ “Cualquier tipo de bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige también principalmente a la bienaventuranza eterna; en cambio, los demás bienes que se piden a Dios, los considera de manera secundaria, es decir, en orden a la bienaventuranza eterna” (Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 17, 2 ad 2).

humanas. Viene en nuestra ayuda porque los deseos del ser humano son desproporcionados con respecto a sus potencias³⁰. Es un recurso teologal que, cuando existe de verdad y actúa en la vida del creyente, éste se ve sorprendido por una fuerza desconocida, que ni siquiera acierta a saber de dónde le viene. Muchos cristianos, en el momento supremo de la prueba, se han visto sorprendidos por esta virtud teologal de la esperanza, por esta fuerza interior, por una capacidad de resistencia muy superior a sus fuerzas³¹.

¿En qué se cifra esa *virtus* teologal de la esperanza cristiana?

En primer lugar, es una confianza absoluta en Dios, fundamento de esa esperanza. “Por este motivo –afirma el autor de la segunda carta a Timoteo– estoy soportando estos sufrimientos, pero no me avergüenzo, porque yo sé bien en quién tengo puesta mi fe...” (2 Tim 1,12). Por eso se la considera “teologal”, porque no tiene otro fundamento que Dios mismo. Dios no sólo da que pensar; “da que esperar y sostiene en la espera”³².

La Biblia define la esperanza como una confianza inquebrantable en Dios. Los salmos vuelven una y otra

³⁰ O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, p. 17.

³¹ El protomártir de los dominicos en China, Francisco de Capillas, escribía a su provincial desde la cárcel, pocos días antes de morir decapitado: “Ya sé lo que es padecer y experimenté el otro día que son verdaderas las palabras de Cristo, el Señor, que me vi en los tormentos con otro valor diferente del natural y ya no hacía caso del cuerpo y lo miraba como si no fuera propio, y así no se me daba nada que lo atormentasen de la manera que el tirano quisiera hasta quitarle la vida. Bien lo echaron de ver todos que no estimaba la vida, y el mandarín, para probarme, me dijo que me quería matar. Yo respondí que hiciese lo que quisiese, que lo mismo me era morir entonces que en otro tiempo”.

³² O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, p. 206.

vez sobre esta convicción del orante. Debido a este fundamento teológico, la esperanza no puede ser defraudada. La fidelidad en Dios es más que una simple virtud moral; es su pura esencia, su forma de ser y de actuar. Por eso, merece toda confianza. “A tus manos encomiendo mi espíritu”: ésta es la oración confiada de Jesús (Lc 23,46) y de Esteban (Hch 7,59) en el momento supremo. En esta confianza está la fuerza, la *virtus* de la esperanza, esa motivación extra, ese recurso teológico que hace invencible la esperanza cristiana, incluso “contra toda esperanza”. Por eso, la esperanza cristiana necesita afianzarse sobre la fe. En la terminología de Hebreos podemos afirmar que “hemos entrado en el descanso los que hemos creído...” (Heb 4,3). Porque “la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (Heb 11,1). Por eso santo Tomás insiste en que los actos de la fe se manifiestan y revierten en actos de esperanza³³, que la esperanza participa de la certeza de la fe³⁴. Sin embargo, considera que, en relación con nosotros, la desesperación es incluso peor que la infidelidad, porque tiene consecuencias más catastróficas en la vida humana”³⁵.

Esta confianza absoluta en Dios, como fundamento firme de toda esperanza teológica, supone una imagen

³³ “La expectación se pone en el símbolo de la fe no porque sea acto propio de ella, sino en cuanto que el acto de la esperanza presupone el de la fe... De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de la esperanza” (santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 17, 6 ad 2).

³⁴ “La esperanza tiende hacia su fin con certeza, como participando de la certeza de la fe...” (santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 18 4c y ad 2).

³⁵ “Pero, considerada desde nosotros, y comparada con los otros dos pecados (infidelidad y odio), entraña mayor peligro la desesperación. Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el vicio y abandonan todas las buenas obras” (santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 20, 3c).

de Dios que, como decía san Francisco de Asís, es “suma bondad, pura bondad, sólo bondad”. Nos adherimos a Dios en cuanto principio de bondad³⁶. Y su bondad es tal que nadie puede esperar de Dios más de la cuenta³⁷. El fundamento de la esperanza es la confesión de fe en un Dios que crea por puro amor. Sólo un Dios que nos ama sin límites puede salvar nuestra esperanza³⁸.

La misma fidelidad de Dios a sus promesas no es resultado de una coherencia lógica, sino de una bondad irrenunciable. Podemos confiar en Dios porque es fiel, pero sobre todo porque es pura bondad o puro amor. Este amor está reflejado en la creación. Todo fue creado por amor. Se ha confirmado en la historia de la salvación: todas las liberaciones han sido fruto de su amor. Y se ha consumado en la encarnación: “¿Por qué se hizo hombre?”, preguntaba san Anselmo³⁹. Su respuesta se inclinó a ver en la redención la finalidad de la encarnación, de tal forma que si el hombre no hubiera pecado quizá Dios no se hubiera encarnado. San Tomás, manteniendo básicamente la afirmación de san Anselmo, prolongó su respuesta hasta ver en la bondad de Dios la razón fundamental de su encarnación: “De la naturaleza de Dios es la bondad... A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás... De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase”⁴⁰. Aunque el hombre no hubiera pecado, Dios podría haberse encarnado sólo por amor. Ya su creación fue un puro acto de amor. Por eso A. Torres Queiruga insiste en la necesidad de superar “el esquema *creación-caída*-

³⁶ Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 17, 6c.

³⁷ Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 17, 5 ad 2.

³⁸ A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal...*, pp. 65ss., 100.

³⁹ San Anselmo, “Cur Deus homo?”, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1952, I, pp. 739ss.

⁴⁰ Santo Tomás, *Suma teológica*, III, 1, 1c.