

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La conferencia de medellín y la teología de la esperanza [The Medellín Conference and the Theology of Hope]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ramírez Z., Alberto
Publisher	Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 21:44:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/197988

LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN Y LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA


The Medellín Conference and the Theology of Hope

ALBERTO RAMÍREZ Z. 

Resumen:

El contexto eclesial y teológico en el cual se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) comprende varios hechos fundamentales. Ante todo, desde el punto de vista eclesial, el Concilio Vaticano II cuya recepción se propuso hacer la Conferencia; desde el punto de vista teológico, movimientos como el de la teología política y el de la teología de la esperanza. A esta última está dedicado este trabajo. En él se trata de señalar los antecedentes de dicha teología (la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch y la escuela de Frankfurt; Jürgen Moltmann y la teología protestante de la esperanza), así como su repercusión en la teología de América Latina.

Palabras clave: Esperanza – Vaticano II – Medellín – Teología de la liberación – Escuela de Frankfurt – Bloch – Moltmann – Metz – Utopía – Principio Esperanza.

¹  Sacerdote Diocesano. Doctor en Teología por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y en el Instituto Bíblico de la Universidad de Antioquia. Entre otros ha publicado: *Los orígenes de la ideología pascual cristiana*, Université Catholique de Louvain, *Melítonos peri pásja (De Melitón sobre la Pascua)*, Universidad de Antioquia, Medellín 1993; *Historia Bíblica*, Universidad de Antioquia, Medellín 1994. También ha publicado gran cantidad de artículos en revistas nacionales e internacionales.

Artículo recibido el día 02 de septiembre de 2008 y aprobado por el Consejo Editorial el día 23 de septiembre de 2008.

Dirección del autor: albertorazu@hotmail.com

Abstract:

The theological and ecclesial context of the General Latin American Conference of Bishops (Medellin, 1968), is comprised of several fundamental facts. In the first place and from the Church point of view, the aim was to take into account the Second Vatican Council: Secondly, from the theological point of view, the aim was to deal with theological movements such as the theology of politics and the theology of hope. Our work is dedicated to the last. It tries to point out the antecedents of this theology (the Ernest Bloch philosophy of hope and the Frankfurt School; Jürgen Moltmann and the Protestant theology of hope) as well as its echo in the Latin American theology.

Key words: Hope – Vatican II – Medellin – Theology of liberation – Frankfurt School – Bloch – Moltmann – Metz – Utopia – The Principle of Hope.

La esperanza es la actitud humana que, ante la realidad del futuro, nos permite vivir la vida presente de manera positiva, optimista, feliz. Para los cristianos, la esperanza es la única actitud posible para mirar hacia el futuro, porque estamos convencidos de que el Dios en quien creemos es el cielo hacia el cual nos encaminamos, pero también nuestro por-venir.

A propósito del cielo, el Papa Benedicto XVI hizo una hermosa afirmación en la celebración de la fiesta de Navidad del año 2007, al comentar el episodio de los pastores de Belén a quienes fue dado experimentar el mensaje de los ángeles que glorificaban a Dios en las alturas, cuando nació Jesús, y anunciaban en la tierra la paz a los hombres a quienes Dios ama: "El cielo no pertenece a la geografía del mundo, sino a la geografía del corazón".

Es cierto. No es difícil comprender, desde nuestra manera humana de ver la vida, que el cielo es la realización de nuestros sueños, los deseos que albergamos en nuestros corazones. Ninguno de ellos es tan importante como el sueño de Dios. Hacia Él nos orienta y nos conduce la esperanza. Una bella expresión de un importante filósofo reciente, a quien vamos a referirnos repetidas veces a lo largo de estas reflexiones, nos sirve para comprender lo dicho: "Hay que escuchar con sentido casi musical el movimiento de la realidad y preguntar en qué dirección hay que tocar la melodía"².

La esperanza en el contexto de las virtudes teologales

En su última encíclica, el Papa actual nos ha mostrado la importancia que tiene la esperanza en la vida, no sólo en la de los cristianos sino también en la de todos los

² BLOCH, ERNST. "El hombre como posibilidad", en BLOCH, ERNST Y OTROS. *El futuro de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1973, 71.

seres humanos. Al mismo tiempo, nos ha permitido adivinar un énfasis especial que ha querido dar al ejercicio de su ministerio, como lo había hecho ya en su primera encíclica sobre el amor y como lo había hecho también, desde otro punto de vista, en su obra de carácter teológico y espiritual sobre la persona del Señor³.

La teología define las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad como virtudes teologales, es decir, como las actitudes que resumen nuestra respuesta total a la revelación de Dios y a la salvación que Él nos ofrece. Las tres se relacionan intrínsecamente de tal manera que son inseparables: ninguna de ellas es comprensible sin las otras. No es posible creer, sin esperar; no es posible creer y esperar, sin amar. Tal vez es esto lo que ha querido expresar el Papa, al identificar en su encíclica la esperanza con la fe: la esperanza es fe (y viceversa). También podemos decir, probablemente, que la fe es amor.

Una breve referencia a la discusión que se dio en el siglo XVI acerca de la fe nos puede servir para ilustrar lo dicho. Al presentar su proyecto de Reforma, Lutero afirmaba que lo único que se necesita para hacer posible la justificación del hombre es la fe, la actitud que nos constituye como interlocutores de Dios y como destinatarios de la salvación. Lutero hablaba de la *sola fides*. Su afirmación es evidentemente radical: es una de las afirmaciones radicales en las que fundamentaba todo su proyecto de Reforma de la Iglesia. También decía: *solus Christus* y *sola gratia*.

Es evidente que al hablar así, Lutero excluía otras cosas, otros términos: *solus Christus* excluía la consideración de otros mediadores; *sola gratia* descartaba que la salvación pudiera ser una conquista del hombre; *sola fides* significaba que no son las obras humanas, nuestros méritos, los que nos salvan sino nuestra adhesión total a la persona del Señor. Esta doctrina fue objeto de grandes discusiones. La Iglesia estableció en Trento la doctrina oficial católica que tradicionalmente hemos conocido al respecto en el catolicismo.

Ahora bien, con la actitud ecuménica que hoy nos anima, hemos podido comprender mejor lo que estas expresiones luteranas querían señalar y hemos podido descubrir algo importante que hay en ellas⁴. En realidad, al hablar de la *sola fides*, Lutero no quería desconocer la responsabilidad que el hombre tiene en el sentido de obrar el bien: de manera explícita afirma que el hombre cristiano tiene que realizar obras buenas.

³ La primera Encíclica del Papa BENEDICTO XVI tiene como título Encíclica *Deus caritas est* (2005), la segunda *Spe salvi* (2007) y su obra teológico-espiritual *Jesús de Nazareth* (original alemán *Jesus von Nazareth. Erster Teil: von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007). En esta obra el Papa se presenta con el doble nombre de Joseph Ratzinger y BENEDICTO XVI, lo que es muy importante porque en ella explica que esta publicación no es un acto de Magisterio, sino expresión de su búsqueda personal del rostro del Señor.

⁴ Al respecto podemos recordar el Acuerdo oficial sobre la justificación entre el luteranismo y la Iglesia católica que no sólo constituye un gran paso en el camino del diálogo ecuménico del cristianismo, sino además un gran enriquecimiento de nuestra teología acerca de la fe, de la justificación, de la salvación.

Sin embargo, añade que las obras buenas que realizamos no son la causa de nuestra justificación sino su fruto. Pero sobre todo, quiere insistir en una concepción rica de la fe. La fe verdadera no puede ser una actitud pobre, mínima, puramente conceptual por ejemplo: debe ser un comportamiento integral en relación con la revelación y con la salvación que Dios nos ofrece, la respuesta que debemos dar a un Dios que se nos entrega totalmente en Jesucristo. Una actitud que implica las otras actitudes que conocemos como las virtudes teologales: Fe con mayúscula, que no es solamente fe, sino también esperanza y amor⁵.

Entendida así la fe, en su sentido integral, podemos comprender mejor lo que el Papa ha querido decir, al afirmar que la esperanza es fe (o viceversa), como también es, en alguna forma, amor. Caer en la cuenta de ello es muy importante porque nos permite valorar mucho mejor la importancia fundamental que tiene la actitud de la esperanza en la existencia cristiana.

El interés por la esperanza en la época de la Conferencia de Medellín

Hace cuarenta años estábamos en vísperas inmediatas de la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la asamblea episcopal que se reunió en Medellín para realizar la tarea de la recepción de la inspiración y de las orientaciones del Concilio en nuestro subcontinente. A cuarenta años de distancia volvemos a reconocer la trascendencia que tuvo ese acontecimiento eclesial, ciertamente uno de los más importantes de la vida reciente de nuestras Iglesias de América Latina, el comienzo sin el cual no es posible comprender ni el camino que ya hemos recorrido durante todo este tiempo, ni el que deberemos seguir recorriendo hacia el futuro.

Hemos querido hacer memoria de lo acontecido en la Conferencia de Medellín por medio de las celebraciones de un Congreso, programado por la Arquidiócesis de Medellín y por la Universidad Pontificia Bolivariana. Entre las varias conferencias de este Congreso se ha querido programar una reflexión sobre la temática de la esperanza. Esta temática no fue, estrictamente hablando, objeto de los trabajos de la Conferencia de Medellín, pero en ese tiempo ocupaba el interés por esta temática un lugar muy importante en la Iglesia y en la teología.

⁵ El teólogo luterano Jürgen Moltmann, a quien también nos vamos a referir ampliamente en estas reflexiones, el más importante representante de la teología de la esperanza de las últimas décadas, se ha referido en sus comentarios recientes a la Encíclica del Papa a este tema y se ha mostrado en desacuerdo con la identificación entre la fe y la esperanza porque, según él, cada una de estas actitudes tiene lo que en términos escolásticos llamamos su objeto formal. Sin embargo, es evidente que para clarificar esta cuestión es necesario entender en un sentido integral la concepción de la fe cristiana, como hemos dicho.

La conferencia de Medellín y la teología de la esperanza

Las presentes reflexiones comprenden dos partes: la primera nos debe servir para evocar el espíritu de la Conferencia de Medellín desde la perspectiva de la pregunta por el carácter escatológico de la misión con la cual se comprometieron nuestras Iglesias al hacer la recepción del Concilio; la segunda se propone ayudarnos a descubrir las raíces del interés escatológico que dio lugar a la "teología de la esperanza", tal como se daba en la época de Medellín.

1. LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN LAS IGLESIAS DE AMÉRICA LATINA Y EL PAPEL QUE TUVO EN ELLA EL TEMA ESCATOLÓGICO

El propósito fundamental de la Conferencia de Medellín fue pues la recepción de la inspiración y de las orientaciones del Concilio Vaticano II en nuestro mundo latinoamericano. Varios hechos y esfuerzos habían contribuido en nuestras Iglesias a hacer posible que se emprendiera en ellas un proceso de cohesión y de comunión colegial, el cual condujo a la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en la I Conferencia General del Episcopado del continente (Conferencia de Río de Janeiro, 1955).

¿Por qué se celebró esta Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín? Al entonces arzobispo de Medellín, Monseñor Tulio Botero Salazar, lo unía una estrecha amistad con uno de los pioneros más importantes de la creación del CELAM, el obispo chileno Monseñor Manuel Larrain. Cuando en la cuarta sesión del Concilio (1965) se planteó la cuestión acerca de la recepción de la inspiración conciliar en América Latina, Monseñor Botero Salazar propuso como sede de la Conferencia General del Episcopado que debía hacerlo, la ciudad de Medellín. En realidad, Monseñor Larrain no pudo participar en la Conferencia, cuando se realizó en 1968: como consecuencia de un accidente de tránsito murió en el tiempo en el que estaba en marcha su preparación⁶.

El Papa Paulo VI inauguró personalmente la Conferencia de Medellín en la Catedral primada de Bogotá. Había emprendido este viaje apostólico para clausurar el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional que había presidido como Legado Papal el cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, y para inaugurar la Conferencia. En su alocución inaugural, el Papa señaló a los obispos directivas de una gran importancia en el sentido del Concilio y en el sentido de sus orientaciones sociales, sobre todo las de su encíclica *Populorum Progressio*. El título de la Conferencia expresa de manera clara su propósito: "La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio".

Entre los propósitos que el Papa Juan XXIII había señalado para el Concilio, desde cuando había anunciado su intención de convocarlo apenas unos meses después de

⁶ SARANYANA, JOSEP-IGNASI. *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*. CELAM, Col. Quinta Conferencia. Historia, Publicaciones CELAM, Santafé de Bogotá 2005, 95-103.

su elección el 20 de enero de 1959 en la fiesta de la conversión de San Pablo, además del *aggiornamento* de la Iglesia por el "retorno a las fuentes", se contemplaba también el propósito de asumir su misión pastoral como una "diaconía histórica" en relación con todas las situaciones del "mundo actual", sus angustias y esperanzas, y con una actitud de diálogo, tanto al interior de Cristianismo (relación de la Iglesia Católica con los cristianos no católicos), como frente a las grandes religiones de la humanidad, y también en relación con la cultura moderna.

Juan XXIII había inaugurado el Concilio el 11 de octubre de 1962 y pudo presidir la primera sesión. Después de su muerte, acontecida en el mes de junio de 1963, el Papa Paulo VI, su sucesor, decidió la continuación del Concilio: a él le correspondió presidir las otras tres sesiones (1963, 1964, 1965). En la participación del episcopado latinoamericano en el Concilio hay que destacar la comunión colegial de sus miembros que se venía dando ya, precisamente desde la creación del CELAM. La importancia del Concilio en la vida de la Iglesia en estos decenios es imponderable. No podemos ahorrar ningún esfuerzo por hacer comprender su significación a las generaciones presentes y futuras. La memoria de este acontecimiento eclesial nos ha quedado conservada en una rica documentación, las cuatro Constituciones, los Decretos y las Declaraciones, dieciséis documentos entre los cuales la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y la Constitución Pastoral sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*) constituyen los dos ejes en torno a los cuales gira toda esa documentación, según la sugestiva expresión de Monseñor Gérard Philips, el teólogo belga a quien le debemos la elaboración original de la Constitución *Lumen Gentium*⁷.

1.1 la recepción del concilio en Medellín y la identidad profética de nuestras iglesias de América Latina

Se ha dicho repetidas veces, con razón, que la recepción del Concilio realizada por la Conferencia de Medellín fue una recepción original. Fue ciertamente la recepción de toda la inspiración y de todas las orientaciones conciliares en el sentido de la renovación eclesial, lo que tenía como objetivo el *aggiornamento* de nuestras Iglesias en sus estructuras y en lo referente a la concepción evangélica de todas nuestras realidades eclesiales. Pero fue sobre todo el interés por el tema de la misión pastoral de la Iglesia, entendida en el sentido de una diaconía histórica capaz de dar respuesta a los grandes problemas del mundo, de nuestros países, capaz sobre todo de inspirar toda la labor de construcción de nuestras sociedades con un sentido humano profundo, fraternal y social, lo que marcó el sentido de la Conferencia. En ese sentido, es interesante constatar cómo el documento más citado por los documentos de la Conferencia de Medellín fue la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la misión de la Iglesia en

⁷ El papel desempeñado por Monseñor Gérard Philips, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina (Bélgica) fue de una gran importancia. Él fue sobre todo el encargado de redactar el proyecto de Constitución sobre la Iglesia que se convirtió en la Constitución *Lumen Gentium*.

el mundo actual. A este énfasis, la Conferencia de Medellín añadió algo original: un sentido profético para comprender la misión pastoral.

El servicio pastoral con el que se compromete la Iglesia latinoamericana en la Conferencia de Medellín es el de participar, con el espíritu del evangelio, en la empresa de la transformación de nuestros pueblos de América Latina de tal manera que se pueda construir una sociedad justa y fraternal, y de tal manera que se haga posible el que las naciones de nuestro continente se puedan afirmar en su propia identidad en una época en la cual se toma conciencia cada vez más de la dependencia que las afecta en relación con las grandes potencias del mundo. En este contexto se comprende bien el anhelo de liberación que estaba en la mente de todo el mundo en ese momento, con lo que este propósito implicaba. En una palabra, convertir a toda la comunidad en protagonista de esta tarea de liberación desde la opción por los pobres, entendida a partir de la adhesión a la persona del Señor, y, desde una concepción conciliar de la Iglesia (eclesiología de la comunión), a partir de la experiencia de las comunidades eclesiales de base.

Como en el caso del Concilio, nos ha quedado también la memoria de la Conferencia de Medellín a las Iglesias de América Latina en una documentación, de la que conocemos sobre todo las "Conclusiones", el segundo volumen de la publicación completa, en el que se reúnen dieciséis documentos sobre diversos temas que suponen una reflexión realizada de acuerdo con la metodología conocida entonces en círculos espirituales y pastorales como "metodología de revisión de vida", o simplemente como el "método del ver-juzgar-actuar". El primer volumen de la publicación, titulado las "Ponencias", nos ha conservado las intervenciones que orientaron la Conferencia: el discurso inaugural del Papa Paulo VI y las ponencias de obispos y teólogos, en particular la de Monseñor Marcos Gregorio Mc Grath y la de Monseñor Eduardo Pironio, centradas en la temática conciliar de los signos de los tiempos.

Medellín fue un acontecimiento profético. Aún más, en Medellín la Iglesia universal redescubrió, en cierta forma, la dimensión profética como una dimensión fundamental de su misión. De esta manera, nuestras iglesias se afirmaron en su identidad eclesial, dentro de la Iglesia universal. El Concilio definió la misión de la Iglesia en un sentido pastoral. La Conferencia de Medellín definió este servicio pastoral (diaconía histórica), como un servicio de evangelización en términos proféticos. Pero, ¿en qué sentido se entiende la dimensión profética de la misión de la Iglesia, como la concibió la Conferencia de Medellín?

Se puede decir que el profetismo que caracteriza el espíritu de los trabajos de la Conferencia de Medellín tiene que ver propiamente con los temas de la justicia y de la opción por los pobres. Se comprende así que nuestras Iglesias, al realizar su misión, hayan puesto tanto énfasis en la labor social. En realidad, entendida en un sentido integral bíblico, la noción de profetismo no se limita simplemente a los temas de la justicia y de la opción por los pobres, aunque estos temas ocupan en el mensaje de

los profetas un lugar especial. Esta observación nos puede servir para precisar mejor lo que ha significado en la Conferencia de Medellín y en general en nuestras Iglesias de América Latina, sobre todo a partir de Medellín, la sensibilidad profética.

Ahora bien: dentro de esta concepción profética de la misión, ¿qué papel desempeñó en la Conferencia de Medellín la conciencia acerca de la dimensión escatológica de la fe cristiana y acerca de la misión? Es apenas comprensible que en Medellín se pueda percibir también una clara preocupación por el futuro y por la actitud de la esperanza, porque también el pensamiento escatológico había desempeñado un papel fundamental en la eclesiología del Concilio y en la concepción conciliar de la misión cuya inspiración se proponía acoger la Conferencia Episcopal de América Latina. ¿Cuál era esa inspiración del Concilio al respecto?

1.2 La iglesia, una comunidad que camina en la esperanza

Éste es el título que ha dado recientemente la Conferencia Episcopal Colombiana a un documento por medio del cual ha querido presentar en nuestro medio la inspiración de la Conferencia de Aparecida⁸. Lo que se nos propone con este título, el interés por el futuro y por la esperanza, es algo que nos encontramos en realidad ya en todos los discursos eclesiales de los últimos tiempos, principalmente desde la época del Concilio Vaticano II.

La tarea conciliar de *aggiornamento* de la Iglesia emprendida por el Papa Juan XXIII era ante todo una invitación a realizar un "retorno a las fuentes" para hacer posible la renovación de los cristianos y de las comunidades eclesiales en su fidelidad al evangelio. Esta fidelidad implica ante todo el compromiso de mantener viva en la historia humana la memoria de Jesucristo, pero también el compromiso de dar testimonio del Señor (Kyrios) Resucitado, cuya existencia pertenece, desde su resurrección, a la dimensión del futuro. Con la mirada dirigida hacia el pasado, los cristianos tenemos el encargo de profesar y proclamar una *fe memorial* que tiene como objeto a la persona de Jesús de Nazareth; con la mirada puesta en el futuro, el encargo de confesar y proclamar una *fe escatológica*, es decir, la fe en el Señor Resucitado, el Señor del futuro cuyo retorno esperaban desde el principio los primeros cristianos como algo inminente. De ello nos han quedado testimonios explícitos en los escritos del Nuevo Testamento y de los primeros tiempos de la Iglesia: "Maranatha: Ven, Señor Jesús" (Ap 22,20).

8 CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *La Iglesia en Colombia. Una comunidad que camina en la esperanza*, Ed. SPEC, Santafé de Bogotá 2008. Este documento supone por lo tanto todo el contenido, ciertamente marcado por una actitud esperanzadora, que nos ofrece el Documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, 2008)

La conferencia de Medellín y la teología de la esperanza

1.2.1 El tema escatológico en la eclesiología del Concilio Vaticano II

La Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia dedica el capítulo séptimo al tema de la dimensión escatológica de la Iglesia. En dicho capítulo nos encontramos la siguiente afirmación: "La plenitud de los tiempos ha llegado hasta nosotros (cf. 1 Cor 10,11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente" (LG 48).

Por su parte, el discurso de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la misión de la Iglesia en el mundo comienza de la siguiente manera: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo (...) La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos" (GS 1).

En toda la documentación conciliar es posible reconocer una actitud de esperanza, pero el tema escatológico aparece de manera especial en los lugares en los cuales se hace referencia a la temática evangélica del Reino de Dios. Y en particular en los dos documentos que acabamos de citar.

Según el testimonio del cardenal Leo Joseph Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas (Bélgica), uno de los cuatro moderadores del Concilio Vaticano II, algunas de las afirmaciones fundamentales del Concilio fueron fruto de "accidentes providenciales". Uno de ellos, según el cardenal, fue la petición del Papa Juan XXIII de hacer referencia explícita a los santos en los documentos del Concilio. Fue así como se introdujo en la Constitución *Lumen Gentium* un séptimo capítulo dedicado al tema de los santos, que tiene como título: "Índole escatológica de la Iglesia". Con el capítulo octavo, dedicado a la Santísima Virgen, este capítulo introduce efectivamente en la eclesiología el tema escatológico. Y en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual se puede percibir un tono esperanzador que está en realidad en el trasfondo de todo el espíritu conciliar. Así lo indican las palabras con las que comienza esta Constitución Pastoral, palabras que constituyen al mismo tiempo su título: "gozo y esperanza".

El interés por la teología de la esperanza en la época del Concilio se constata en todos los medios cristianos. En la teología protestante tenía este interés una gran importancia. Se puede recordar, por ejemplo, el influjo que tuvo en los medios conciliares el aporte de Oscar Cullmann sobre el tiempo de la Iglesia que es entendido a partir de la llamada dialéctica de la esperanza: "ya y todavía no". La Iglesia es ya el Reino de Dios que acontece germinalmente en nuestra historia, pero todavía tiene que llegar a su plenitud.

En esa época del Concilio ya se habían superado propiamente ciertas discusiones acerca de la escatología que se fundamentaban en la interpretación de algunos textos del

Nuevo Testamento, sobre todo de textos apocalípticos. Rudolf Bultmann, el importante exégeta luterano, había propuesto emprender una tarea de desmitologización del Nuevo Testamento, sobre todo en lo referente a las afirmaciones escatológicas (apocalípticas) y al mismo tiempo proponía una interpretación existencial de las mismas. Esta propuesta traía consigo un cierto desconocimiento de lo escatológico, lo que se refiere al futuro, e invitaba a poner el énfasis en el presente: el lenguaje escatológico simplemente expresaría que en Jesucristo Dios nos hace en el presente una interpelación definitiva, a la que debemos responder en el hoy de la historia. Por la misma época se insistía en ciertos medios en la llamada tesis de la "escatología consecuente", que trataba de solucionar los problemas planteados por algunos textos escatológicos del Nuevo Testamento, sobre todo de tipo apocalíptico, por medio del recurso a la Iglesia: los discípulos del Señor habrían creído equivocadamente que era inminente el fin del mundo y al comprobar que pasaba el tiempo sin que eso aconteciera, habrían creado la comunidad de la Iglesia en la que se debía vivir con tal intensidad la relación con el Señor como si en cada momento estuviera por venir definitivamente. En interpretaciones como éstas dejaba de tener importancia la preocupación por el futuro.

La exégesis católica no acogió estos planteamientos. Pero la escatología de la que se hablaba en la época en la teología católica era más que todo la escatología trascendente, la de las postrimerías que consideraban el futuro como el tiempo que vendría después de la muerte. Por los tiempos del Concilio empieza a darse un nuevo interés por lo escatológico considerado como una dimensión del presente: en el presente está irrumpiendo permanentemente el futuro.

Los documentos del Concilio dan razón de esta doble consideración de la escatología: el aspecto trascendente del futuro y el aspecto inmanente, si así podemos hablar. La Constitución *Lumen Gentium*, al hablar de los santos y referirse así a lo que llama la "indole escatológica de la Iglesia", nos hace pensar sobre todo en el sentido tradicional de la escatología, el sentido trascendente que habla del futuro como la dimensión de la existencia que nos espera más allá de la muerte. En cambio, el tono escatológico de la Constitución *Gaudium et Spes*, aunque no olvida la necesidad de afirmar la plenitud hacia la cual nos encaminamos, se refiere ante todo al futuro inmediato, el futuro que debe acontecer ya en nuestro tiempo por la transformación de nuestro mundo, si actuamos con el espíritu del evangelio.

Ambos aspectos son constitutivos de la escatología: el Reino de los cielos que Jesús anunció debe acontecer en nuestra historia actual; sin embargo, ese Reino trasciende nuestra existencia temporal y habrá de acontecer no sólo como resurrección sino como plenitud de toda la creación. La teología de la esperanza a la cual nos referiremos luego, pone su énfasis en el segundo aspecto.

1.2.2 *El tema de la esperanza en la conferencia de Medellín*

La Conferencia de Medellín asumió la inspiración del Concilio en todos sus aspectos: es entonces completamente comprensible que también la sensibilidad escatológica que caracterizó al Concilio se perciba en la documentación de la asamblea episcopal latinoamericana. Una exégesis cuidadosa de los textos nos lo demuestra. Sin embargo, el hecho de la recepción original de la inspiración conciliar, que subrayó la temática de la misión pastoral de la Iglesia en el mundo actual ("en la actual situación de América Latina"), nos permite comprobar el sentido en el que se asumió propiamente en Medellín la dimensión escatológica de la Iglesia. Ella aparece como una dimensión constitutiva del compromiso profético de nuestras Iglesias en relación con la construcción de un mundo mejor, edificado sobre el fundamento de la promoción social, de la justicia y de la paz. Algunos textos de Medellín son al respecto especialmente significativos. Así leemos en la primera parte de la documentación de la Conferencia, que recoge con el título de "Promoción humana", entre otros temas los de Justicia y Paz, lo siguiente:

Dios resucitará también nuestros cuerpos, por cuya redención gemimos ahora al tener las primicias del Espíritu. Dios ha resucitado a Cristo y, por consiguiente, a todos los que creen en Él. Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor⁹.

Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer, debe avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios"¹⁰.

En qué sentido se asemeja este planteamiento de la Conferencia de Medellín a los planteamientos de la teología de la esperanza de la época y en qué sentido se diferencia de ellos, es algo que vale la pena recordar. En realidad, este último punto de estas reflexiones constituye el objetivo propiamente a lograr en este escrito.

⁹ MEDELLÍN. *Conclusiones: Promoción humana*, 5.

¹⁰ MEDELLÍN. *Conclusiones: Justicia*, 5.

2. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA EN EL CONTEXTO DEL CONCILIO Y DE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

Se puede decir que la llamada Escuela de Frankfurt fue el contexto concreto en el cual surgió el interés explícito por el tema de la esperanza, tal como lo propuso originalmente el teólogo luterano alemán Jürgen Moltmann. El influjo que sus planteamientos tuvieron no se limitaron al campo de la teología protestante, sino que llegaron también al de la teología católica en la época del Concilio y en la época de Medellín. ¿Cuáles eran propiamente los planteamientos de la Escuela de Frankfurt?

2.1 La Escuela de Frankfurt: marxismo, mesianismo, escatología

En los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, Alemania fue escenario de una intensa actividad filosófica. En esa época se traducía al filósofo danés Kierkegaard, se publicaban las obras de Karl Marx, ejercía un gran influjo en muchos círculos F. Nietzsche y presentaban sus trabajos más importantes Heidegger, Husserl y Jaspers. Había en particular una corriente que se proponía repensar el marxismo, corriente que con frecuencia se conoce como del "humanismo marxista".

En relación con lo último, Max Horkheimer y Friedrich Pollock fundan en el mes de febrero de 1923 en Frankfurt el Instituto de Ciencias Sociales (Institut für Sozialforschung). Max Horkheimer llega a ser su director en el año 1932 y al año siguiente aparece el primer número de la Revista del Instituto con artículos, en su mayoría de judíos de la burguesía alemana, muy conocidos y leídos actualmente: Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno. En esos artículos se reconoce claramente la orientación judía y marxista de lo que hoy designamos como la Escuela de Frankfurt. A estos nombres hay que añadir los de otros filósofos que nos son familiares como Erich Fromm. Como consecuencia de la llegada de Hitler al poder, el Instituto se convierte en una Sociedad Internacional con sede en Ginebra originalmente y luego en la Universidad de Columbia de los Estados Unidos, durante la época de la Segunda Guerra Mundial. Terminada la guerra, Horkheimer y Adorno regresan a Alemania y reorganizan la Escuela en Frankfurt con un gran éxito, de tal manera que en cierta forma todas las corrientes de filosofía de Alemania tienen que ver con ella en adelante. A la muerte de Horkheimer en 1975 asume la dirección de la Escuela Jürgen Habermas, el antiguo secretario de Theodor Adorno.

La Escuela está constituida por un nutrido grupo de filósofos, sociólogos, psicólogos, economistas que dan un carácter interdisciplinar a sus estudios. Una de las tareas que asumen es la de hacer una crítica de la sociedad: desde el retorno del "exilio", terminada la Segunda Guerra Mundial, los miembros de la escuela se empeñan en definir un sistema que no pueda ser nunca más cómplice del orden establecido. Surge así lo que se ha denominado teoría de la razón crítica, que asume siempre una actitud negativa, escéptica por principio, en relación con la sociedad establecida, aunque, como se ha

dicho con frecuencia, no proponían propiamente nada. Al respecto afirma José María Mardones, con una cita de Horkheimer:

Los críticos de Frankfurt propiciaron ..., desde su filosofía social crítica, la dialéctica negativa. Es decir, 'la sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Puede decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no puede decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desaparezca finalmente' (Horkheimer, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, 1976, p. 58). Se funda así una actitud crítica negativa, que puede señalar el mal pero no lo absolutamente correcto¹¹.

Los creadores de la teoría de la razón crítica conciben su propuesta como una propuesta soteriológica que debe salvar y redimir al hombre misero, alienado, desgraciado, de la sociedad contemporánea que le aprisiona y le degrada. Se pueden resumir así los propósitos básicos de esta "teoría crítica":

- Enfrentarse al pensamiento totalitario del fascismo y del estalinismo;
- Criticar el positivismo de la ciencia y de la filosofía, como la razón única y dominante;
- Salvar al hombre de las cadenas de la sociedad industrial actual que sigue alienando al hombre aunque éste se sienta contento con su esclavitud.

Ahora bien, la actitud crítica, negativa por principio, constituye a la vez la fortaleza y la debilidad de la teoría misma, e inclusive de la Escuela, y se convierte en una especie de factor esterilizante, como lo reconoce al final de su vida, cuando había regresado al regazo de su fe judía, el mismo Horkheimer. En este contexto hay que mencionar de manera especial al filósofo judío también Ernst Bloch, cuyo pensamiento tiene una importancia decisiva en relación con el tema que nos ocupa, la teología de la esperanza.

2.2 Ernst Bloch y El Principio esperanza

"Yo afirmo que el mundo está abierto, que una posibilidad objetivamente real existe en él y que no se halla simplemente determinado por la necesidad, ni sometido a ningún determinismo mecánico"¹².

La actitud de la esperanza da razón de una posibilidad con la que puede contar todo ser humano, aunque no se la plantee desde un punto de vista religioso, como en este caso en el que quien nos habla es un filósofo marxista. Pero a fortiori si nos referimos al futuro desde la perspectiva de la religión.

¹¹ *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Cátedra de Teología contemporánea, Colegio Mayor Chaminade, Madrid 1983, 9-57.

¹² BLOCH, ERNST. *El hombre como posibilidad*, o. c., 79.

Ernst Bloch es un filósofo alemán del siglo pasado, uno de los exponentes más importantes del llamado "humanismo marxista", del también llamado "marxismo occidental". Algunas de sus obras revisten una importancia especial para nuestro propósito: *Espíritu de la utopía* (1918), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1930), *El principio esperanza* (1954-1959), *El ateísmo en el cristianismo* (1968), *Experimentum mundi* (1978).

Bloch nació en la ciudad alemana de Ludwigshafen en 1885. Estudió filosofía, física, germanística y música en Munich y Würzburg. Entre los contactos importantes que tuvo en Berlín se señala el nombre del filósofo checo Giörgy Lukács, un marxista muy importante en la renovación del marxismo. Entre 1917 y 1919 residió en Suiza, pero luego se instaló de nuevo en Berlín, donde realizó una intensa actividad como escritor independiente y donde trabó amistad entre otros pensadores con Walter Benjamin, Theodor Adorno, Bertold Brecht. En 1933 abandona a Alemania y emigra a Suiza, Austria, Francia y Checoslovaquia, y finalmente a los Estados Unidos donde vivió desde 1938 durante once años. En 1949 se instala en la Alemania comunista (República Democrática Alemana: DDR), donde es profesor de filosofía hasta 1957 en la ciudad de Leipzig. En dicha Universidad llega a ser director del instituto Karl Marx, Expulsado en 1961 del partido comunista, se encontraba dictando unas conferencias en la Alemania Occidental, cuando se construyó el muro de Berlín que dividió las dos Alemanias hasta el año 1989. Entonces decidió no regresar a la Alemania comunista y se instaló finalmente en Tubinga como profesor de filosofía. Allí murió en 1977.

En la Escuela de Frankfurt no se rechaza el pensamiento de Marx, pero en ella se realiza una revisión del marxismo. Bloch es un testimonio de esta tarea. El punto de partida de su filosofía de la esperanza es una afirmación del Marx joven: "Se pondrá de manifiesto que el mundo posee hace mucho tiempo el sueño de algo, de lo que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerlo realmente".

Bloch se esfuerza por descubrir y por comprender en su esencia las formas de manifestarse la "conciencia utópica", formas que se dan en los fenómenos de la cultura humana. Su obra principal es *El principio esperanza* (1954-1959), una fenomenología de la conciencia utópica que él considera que es intrínseca al ser humano, cuya estructura lógica se esfuerza por analizar en la obra *Ontología del no-ser todavía* (1961). Bloch se interesa vivamente por las manifestaciones que habían dado en alguna forma expresión a la "conciencia utópica", como lo fueron las obras de Tomás Moro, Tomaso Campanella, Roger Bacon. Pero la utopía social, de la que le permite hablar el marxismo, no es para él una utopía fantástica sino una utopía realista, que debe hacer posible la eliminación en la sociedad de la miseria así como el surgimiento de la felicidad. Estas aspiraciones y el derecho natural que demuestra que la dignidad humana es irrenunciable constituyen para Bloch expresiones típicas de lo que se conoce como el comportamiento utópico. La dialéctica natural que nos hace pensar que las realizaciones que logramos en el presente todavía no constituyen la realización plena de los deseos humanos (ya-todavía

no), es considerada por él como parte integrante del principio utópico universal, que deja entrever las posibilidades futuras de la relación hombre-naturaleza-materia.

La esperanza surge al experimentar el hombre que si todavía no ha alcanzado el futuro, el presente no es el fin. El principio utópico, considerado como la expresión de nuestra apertura hacia el futuro, es un impulso que tiene características cósmicas en el sentido del deseo de alcanzar la plenitud del ser que el hombre experimenta. La esperanza consiste en dejarse conducir por este impulso.

La existencia del hombre no acaba con la muerte. Bloch se distancia en este punto del marxismo ortodoxo: la existencia del hombre no acaba con la muerte, pues no valdría la pena luchar por un "no-existencial", es decir, por algo que no nos constituye realmente. Tiene sentido en cambio la inmortalidad personal. Ella asegurará un día la existencia de la sociedad sin clases siempre y cuando el hombre no abandone la lucha, en el sentido de que todo cuanto vivimos y experimentamos todavía no es la realización plena o el futuro aparentemente utópico. La expresión de este aspecto trascendente, de este "excedente" de la condición utópica, como él dice, se encuentra en las utopías sociales, económicas y religiosas, en el arte gráfico, en la música. En el socialismo y en el comunismo se encuentran los instrumentos para convertir estas expresiones en realidades concretas.

Bloch publicó en 1968 una obra que se titula *El ateísmo en el cristianismo*: lo que nos ha querido plantear en ella es simplemente la posibilidad de creer en una trascendencia sin un Trascendente alienador (la religión que no es "opio del pueblo"), lo que explica que su pensamiento, elaborado a partir del marxismo, dejó en realidad una ventana abierta para una reflexión teológica sobre la esperanza que tuvo mucha importancia en los años sesenta del siglo XX, en la época del Concilio y de Medellín.

2.3 Jürgen Moltmann y la teología protestante de la esperanza

El verdadero pionero de esta reflexión teológica fue el teólogo luterano alemán Jürgen Moltmann, quien, por lo menos en la primera época de su actividad teológica, fue puesto en estrecha relación con la teología de la liberación de América Latina. Nacido en 1926 en la ciudad de Hamburgo en el seno de una familia alemana "secular", según él mismo (su padre era maestro masón), Jürgen Moltmann quiso estudiar matemáticas y física en su juventud pero se lo impidió la irrupción de la Segunda Guerra Mundial, para la que fue movilizado aunque prácticamente no desempeñó ningún papel activo de combatiente: como él mismo lo confiesa, se entregó al primer soldado inglés con el que tuvo que confrontarse, sin disparar una sola munición. Los años después de la guerra, entre 1945-1948, los pasó con otros jóvenes alemanes en un campo para prisioneros en Bélgica, época en la que pierde toda esperanza en relación con la cultura germana como consecuencia de los horrores de Auschwitz, de Buchenwald y de los otros campos nazis de exterminio. Todavía prisionero, un capellán estadounidense le obsequia un Nuevo Testamento y el libro de los Salmos. Pronto se une a un grupo de

cristianos y empieza a sentirse cada vez más identificado con la fe cristiana: "Yo no fui, dirá años más tarde, el que encontró a Cristo: fue Cristo el que me encontró a mí".

Trasladado a Escocia trabaja con otros jóvenes en la reconstrucción de áreas dañadas por la guerra. En Nottingham se encuentra con estudiantes de teología y lee la primera obra de teología, titulada *La naturaleza y el destino del hombre* del conocido teólogo luterano Niebuhr, que lo impresiona profundamente. Al regresar a su ciudad, Hamburgo, la encuentra en ruinas. Experimenta entonces la necesidad de trabajar en el sentido de la Iglesia Confesante (*Die bekennende Kirche*), un movimiento cristiano de resistencia al nazismo fundado por el gran teólogo calvinista suizo Karl Barth. Estudia luego teología en Gotinga, donde la mayoría de los profesores, seguidores de Barth, habían hecho parte de la Iglesia Confesante. Entre los pensadores que influyen en él en esa época está precisamente Ernst Bloch, profesor ahora en Bonn y más tarde en Tübinga.

En sus obras sobre la temática de la esperanza, en particular en *Teología de la esperanza* (1964), *Esperanza y planificación del futuro* (1971) y *El experimento de la esperanza* (1975), pero también en otras como *La experiencia de Dios* (1979) y *Dios en la creación* (1986) Moltmann elabora su teología de la esperanza en diálogo con el humanismo marxista de Bloch. Karl Barth se preguntará en algún momento si con su teología de la esperanza Moltmann no habría simplemente bautizado la filosofía de la esperanza de Bloch.

Lo cierto es que el planteamiento de Moltmann es teológico, está fundamentado en la fe en Dios a diferencia de lo que sucede con el pensamiento de Bloch que es propiamente un planteamiento antropológico. La actuación de Dios en el futuro es más decisiva, por así decirlo, que su actuación en el pasado, según Moltmann, pero esta verdad no significa que el hombre pueda desentenderse del presente, de las responsabilidades en relación con las realidades del mundo. Todo lo contrario: la fe en el Dios del futuro nos compromete a participar en la construcción de un mundo mejor.

Hay que tener en cuenta que, en presencia del mal y del sufrimiento, se daba por los años sesenta un gran interés por trabajar por un mundo mejor, un interés que contrastaba con ciertas visiones como la del individualismo liberal y las de teologías del mismo estilo, por ejemplo la teología protestante pietista y existencial, en la que se le da una importancia muy grande a la salvación personal, individual. Basado en la visión escatológica y apocalíptica de la Sagrada Escritura, Moltmann ha repensado toda la teología en contraposición con estas visiones individualistas y existencialistas, y en relación con lo que señalamos en estas mismas reflexiones acerca de la interpretación existencial del Nuevo Testamento propuesta por R. Bultmann y en relación con la llamada tesis de la "escatología consecuente".

La escatología es, para Moltmann, la clave central para comprender todo el misterio cristiano. La Iglesia es comunidad de la esperanza, no de la simple salvación individual: así hay que entender la misión del pueblo de Dios. La posición de Moltmann frente al

futuro es ciertamente una posición ortodoxa en un sentido cristiano, aunque puede parecer en su momento radical. Lo cierto es que ella influyó sensiblemente sobre todo en las Iglesias y las teologías del tercer mundo.

Su obra fundamental en relación con esta temática es sin lugar a dudas *Teología de la esperanza*. En ella se plantea lo que hemos señalado: el Dios en el cual creemos es el Dios del futuro que está "delante de nosotros" y hace nuevas todas las cosas. Se le reconoce en las promesas del pasado: Moltmann considera la historia de Israel desde la perspectiva de la promesa y desde esta misma perspectiva el mensaje de Jesús sobre el Reino. El futuro ya está presente como Reino de Dios en el presente: de ahí la importancia de la resurrección, la importancia de la obra de Dios en Cristo, las primicias del futuro en el presente. Sin embargo, en el presente todavía no vivimos en plenitud el futuro. "Ya y todavía no" es la dialéctica que ya había planteado Bloch y que hizo conocer de manera especial por la época del Concilio el teólogo calvinista Oscar Cullmann.

Así hay que entender también la noción de "reserva escatológica", muy importante en la teología de la esperanza: "El cristiano, por ser el guardián de una esperanza inagotable, es un mal compañero de viaje de la revolución. Su risa desmitifica toda utopía", afirma José María Mardones para expresar este tema de la "reserva escatológica": siempre tendremos más por hacer, por importantes que sean los logros que alcancemos en este mundo.

Muchos teólogos hicieron aportes en el sentido de la teología de la esperanza de Moltmann, por ejemplo Wolfhard Pannenberg, muy conocido en los Estados Unidos desde los años sesenta, cuando publicó su obra programática *La Revelación como historia* (1968), una obra en la que propone una comprensión de toda la revelación en términos de *eschaton*, del "principio escatológico" que no es otro que el acontecimiento de Cristo como comienzo del futuro y como fe en Dios también en el sentido del Dios del futuro. En su obra *Jesús, Dios y Hombre* (1968), Pannenberg considera también la categoría apocalíptica como categoría fundamental con ayuda de la cual hay que comprender la fe en la resurrección del Señor.

2.4 La teología de la esperanza y la teología política

Con frecuencia se pone en relación la teología de la esperanza con la teología política, lo cual es comprensible si se tienen en cuenta las raíces concretas de la teología de la esperanza: la filosofía de Bloch, aunque abierta en el sentido de la trascendencia, insiste en definitiva en que la realidad del principio existencial utópico se fundamenta en la labor de transformación de este mundo que debe realizar quien vive con una actitud de esperanza. Moltmann también ha señalado expresamente que el hecho de vivir la fe cristiana con una actitud de esperanza en relación con un futuro definitivo, no nos dispensa de trabajar en este mundo por su transformación. Precisamente esto explica la cercanía que ha existido entre la teología de la esperanza y la teología política.

Un verdadero pionero también de la teología política ha sido en el catolicismo el teólogo alemán Juan Bautista Metz, aunque planteamientos en este sentido se habían dado por los años del Concilio en el pensamiento de teólogos como G. Thils (*Teología de las realidades terrestres*). En cuanto a J.B. Metz, se trata de un teólogo coetáneo y muy cerca por muchas razones al Papa actual, discípulo "heredero", en cierta forma de uno de los teólogos más importantes del siglo XX, el sacerdote alemán jesuita Karl Rahner. Con Moltmann, Metz ha sido un teólogo que ejerció un importante influjo en el pensamiento teológico no sólo de la Iglesia universal, sino también en el de la Iglesia de América Latina.

En 1968 Metz publicó una obra que tuvo mucha acogida y produjo muchas consecuencias, la obra *Teología del Mundo*, cuya temática es muy conocida. Metz propone en esta obra superar la privatización del cristianismo que se había manifestado siempre en el sentido del interés por la simple salvación personal, por la perfección también de las personas en cuanto individuos, y en el sentido del poco interés por la dimensión social de la fe y por la responsabilidad de los cristianos en la "polis". La propuesta de Metz constituye una importante invitación a afirmar la dimensión social de la fe cristiana, como una fe encarnada en la realidad concreta, política, también a la luz de la fe bíblica en el futuro.

Los énfasis posteriores de la importante obra teológica de Metz han tenido que ver con la eclesiología y han girado con frecuencia en torno a una temática que comprende este sentido político de la fe desde la perspectiva del sufrimiento. A él se debe en gran parte la preocupación por responder a la pregunta acerca de la significación de la fe en Dios a partir del sufrimiento: ¿Cómo hablar de Dios después de Auschwitz? Una fe que no sea mítica, sino plenamente histórica, como lo es la fe bíblica no puede poner entre paréntesis la realidad del sufrimiento, sobre todo del sufrimiento de los inocentes, para que el discurso escatológico no sea una palabra vacía. En una de sus obras recientes afirma Metz:

La aptitud de Israel para relacionarse con Dios, su capacidad de Dios (si se permite aquí esta expresión), se hace patente en una clase especial de incapacidad: en su incapacidad para dejarse consolar por mitos o ideas a-históricas. A diferencia de las espléndidas y florecientes culturas avanzadas de su época -en Egipto, Persia y Grecia- Israel siguió siendo hasta el fin un escatológico "paisaje de clamores" (N Sachs), un paisaje de memoria y esperanza; igual, por cierto, que el cristianismo primitivo, cuya biografía, como es sabido, termina asimismo con un clamor, con un clamor cristológicamente exacerbado¹³.

¹³ METZ, JOHANN BAPTIST. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Colección Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 2007, 23. Es muy interesante también la pequeña obra que Metz publicó en colaboración con un judío, sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz, Premio Nobel, Elie Wiesel, que tiene como título *Esperar a pesar de todo*.

Metz lamenta que la manera original de vivir la fe cristiana, como una religión de la compasión radical, hubiera cedido su lugar con el tiempo a una religión y a una teología triunfalistas. Es comprensible que su pensamiento hubiera ejercido un papel tan importante en la concepción latinoamericana de la fe y en su expresión teológica. En la opción por los pobres, por los marginados, por todas las víctimas para mirar desde ellos la historia (desde su "reverso", como se ha dicho) y para asumir las responsabilidades en relación con el futuro, en virtud del compromiso con el evangelio, resuena entre nosotros como un eco este capítulo de la teología actual que debemos a Juan Bautista Metz.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La teología de la esperanza nos ha recordado en los últimos tiempos que el futuro del que debemos ocuparnos los creyentes no es solamente el escenario de nuestra existencia más allá de la muerte, comprendido a partir de la fe en la resurrección: el presente ya está preñado de futuro y lo está haciendo acontecer a cada momento. En este sentido, la esperanza que debe animar nuestra existencia cristiana no podrá ser simplemente una mirada anticipadora, puesta en un futuro que vendrá después de nuestra vida, sino una actitud que nos debe animar en cada momento de la vida y que debe dinamizar nuestra existencia de tal manera que la vivamos como un continuo esfuerzo por lograr la transformación del presente. En este sentido, podemos decir que el futuro hacia el cual nos orienta la esperanza tiene una dimensión inmanente, pero también que tiene una dimensión trascendente que nos hace pensar a largo plazo. De ambas dimensiones debemos dar razón en nuestra vida de acuerdo con la conocida ley dialéctica que conocemos sobre todo a partir de la filosofía de Bloch: "ya y todavía no". En realidad, no estamos ante un planteamiento distinto al de la parábola del grano de mostaza que encontramos en el evangelio acerca del Reino de Dios (Mc 4,30-32).

La encíclica del Papa sobre la esperanza tiene una importancia muy grande para nosotros para que, al valorar en nuestra vida la actitud de la esperanza, no perdamos de vista su doble dimensión, la inmanente y la trascendente, y para que comprendamos esta actitud a la vez como una actitud contemplativa y como una actitud práctica. Es lo que leemos en la encíclica desde el principio:

Sólo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero también el presente. En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo "informativo", sino "performativo". Eso significa que el evangelio no es sólo una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. Quien tiene esperanza vive de otra manera: se le ha dado una vida nueva¹⁴.

¹⁴ BENEDICTO XVI. Encíclica *Spe salvi*, 2. El anglicismo que utiliza el Papa ("performativo") nos permite comprender bien lo que se viene planteando desde hace un cierto tiempo en el contexto de la lingüística. Nuestra fe es una fe realizable.

La conciencia cristiana y eclesial que nos ha animado en los últimos años en América Latina en relación con la responsabilidad que tenemos en el proceso de transformación de nuestro mundo y de nuestra sociedad, hace comprensible el inmenso esfuerzo de pastoral social que se ha venido realizando en todos los ambientes. Para precisar mejor el sentido todos nuestros esfuerzos en este campo es muy importante comprender en un sentido integral la actitud de la esperanza: no basta que la esperanza nos motive en el compromiso que debemos asumir para colaborar en la construcción de un mundo mejor. Es necesario que no perdamos de vista el sentido trascendente de la esperanza. Sin este sentido, la Iglesia no podría llegar a ser otra cosa que una importante ONG en el mundo. La preocupación que debemos tener siempre, al realizar nuestra misión en el mundo, en cuanto cristianos y en cuanto Iglesia, tiene que ser en definitiva la de anunciar el evangelio. La Iglesia existe para evangelizar, hemos recordado desde el principio. El evangelio que anunciamos es un evangelio que implica una esperanza total, inmanente y trascendente, que sólo se comprende a partir de nuestra fe en Dios.

Nos entusiasma de manera especial a los cristianos, el encargo que hemos recibido del Señor de ser portadores de esperanza en el mundo. Pero como lo dice San Pedro, en su primera carta, cada día tenemos que dar razón de esta esperanza. Para lograrlo tenemos que tener nuestra mirada puesta en el Dios de Jesús, nuestro futuro, nuestro porvenir. Dos episodios evangélicos nos pueden servir para concluir estas reflexiones:

La tradición sinóptica de los evangelios consignó en el hermoso relato de la transfiguración del Señor, la memoria de lo que vivían los discípulos de Jesús cuando, todavía como un sueño, experimentaban que en su compañía estaba irrumpiendo el futuro en el presente, estaba aconteciendo el cielo. Sin embargo, no podían permanecer en ese estado, no era necesario construir tres tiendas: con la alegría que infundía en ellos vivir esta experiencia, tenían que abrir los ojos para mirar y vivir la realidad presente (*Mc* 9,2-13). De la misma manera, tras la pregunta de los ángeles en el relato de la ascensión, que nos presenta Lucas, dirigida a los discípulos de Jesús porque se habían quedado mirando al cielo, podemos adivinar la invitación implícita a seguir realizando la tarea de construir la ciudad terrena, pero sin dejar de mirar al cielo (*Hch* 1,6-11). Una actitud integral de esperanza debe permitir reconciliar la dimensión inmediata y la dimensión trascendente del futuro que debemos construir y hacia el cual nos encaminamos.