

ESPERANÇA HUMANA, ESPERANÇA CRISTIANA

Dr. Joan Ordi Fernández

Professor de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

C/ Comarca, 84, 4t, 1a

08700 Igualada (Barcelona)

Tel.: 938054649

Mòbil: 649912834

e-mail: joanordi@telefonica.net

L'esperança en la SALVACIÓ i en la PLENITUD DE LA VIDA I DE LA HISTÒRIA constitueix una dimensió essencial de l'experiència religiosa que és característica del cristianisme. En moments històrics de pessimisme o desànim, aquesta experiència religiosa basada en l'esperança hauria de constituir un agulló interessant per a la mateixa societat. I en el pla eclesial, comunitàriament no podem viure la fe deslligant-la de l'esperança i convertint-la en un simple instrument per assegurar ideològicament l'estabilitat de la institució. Convé deixar que la fe es nodreixi de l'esperança en què descansa, perquè la pràctica de l'amor i la recerca de justícia tinguin la seva font en el Déu que a través de Jesucrist ha obert la història a un futur insospitat de plenitud. Al cap i a la fi, l'Església és la comunitat dels qui creuen que Déu és més gran que la història i que els càlculs interessats de les institucions. Malgrat tots els determinismes i poders que dominen la història i van imposant la seva tirania sobre les persones i els pobles, tenir fe és confiar i treballar per la victòria de Déu sobre el mal, les limitacions deshumanitzadores i la mort. Hi està en joc la possibilitat de l'extensió del Regne de Déu en aquest món, a través de l'Església i més enllà de les seves fronteres institucionals, ja que la voluntat salvífica de Déu és universal.

1. Dades bíbliques essencials

Per tal d'especificar el caràcter general i els elements essencials de l'esperança escatològica i històrica de què viu el cristianisme resulta indispensable recórrer a la Bíblia, ja que som iniciats en la fe religiosa judeocristiana per la via del testimoni d'una experiència religiosa real que ha transformat humanament pobles, comunitats, generacions i persones. L'esperança bíblica no és el producte o expressió psicològics d'una concepció filosòfica de l'existència, sinó la resposta a la humanització que Déu mateix opera en el cor de les persones i en el si de la història.¹

1.1. El retorn a la Bíblia

Aquesta ha estat una de les grans aportacions de la manera de fer teologia que va triomfar en el Vaticà II, ja que va permetre de renovar els plantejaments esclerotitzats

¹ «El missatge escatològic de l'Església es diferencia de les utopies seculares i, per això mateix, als teòlegs polítics alemanys els agrada contraposar escatologia i utopia, raó per la qual es neguen a considerar utòpica l'esperança cristiana del Regne.» (Gregory BAUM, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*, Madrid: Cristiandad 1980, p. 311)

de la teologia catòlica des de l'època del Concili de Trento. Per exemple, tradicionalment l'esperança havia estat tractada en el marc de la doctrina sobre les tres virtuts teològals. Sant Tomàs d'Aquino era el teòleg de referència d'aquest plantejament. Per a ell, l'esperança s'adreça a un bé futur, constitueix un impuls de la voluntat fet possible per la gràcia i es viu com a confiança en la vida eterna i en el Déu omnipotent que ens la pot donar. L'esperança segueix la fe i precedeix la caritat perfecta, i és característica de l'home *in statu viatoris*, en la seva condició de pelegrí en aquest món vers la pàtria futura.² Un plantejament d'aquesta mena no és que sigui fals, sinó parcial, ja que no és ni cristocèntric ni cristològic: cal recordar que per al Nou Testament el fonament de l'esperança cristiana és el missatge i la redempció de Jesucrist, la seva resurrecció i la seva constitució com a Senyor. La teologia catòlica fins al Vaticà II no va ser prou conscient de la relació entre Jesucrist i l'esperança cristiana. Per exemple, la majoria de les escatologies dogmàtiques no parlava de l'esperança, sinó només del *cel* i de l'*infern*: l'escatologia s'havia reduït a una ètica de les virtuts teològals i a una ètica dels manaments, i era merament individualista (preocupació gairebé exclusiva per la salvació de l'ànima). Aquest plantejament oblidava la correspondència entre la promesa bíblica universal de Déu i l'esperança cristiana: no veia la importància fonamental de l'esperança cristiana, que ho penetra tot i que es basa en la voluntat salvífica universal de Déu, com subratllava Karl Rahner.³ I el motiu era que no veia la connexió íntima entre fe i esperança, ni la relació entre esperances intramundanes i esperança cristiana. En conclusió, la predicació de l'Església catòlica sobre l'esperança consistia simplement en un consol psicològic per a la vall de llàgrimes que era aquesta vida. I l'esperança en un més enllà definitiu (els anomenats *novissimi*, realitats finals, escatològiques, posteriors a la mort) no servia per millorar les condicions de vida en un món on més de la meitat de la població duu una vida indigna de la condició de persona i de fills de Déu.

1.2. L'Antic Testament

A l'AT, l'esperança és un tema essencial que està present en totes les tradicions teològiques i que ha donat lloc a una gran varietat de paraules que subratllen la confiança, el sentir-se segurs, la perseverança, el creure i esperar en la intervenció de Jahvè, etc. Israel sempre espera de Jahvè benedicció, misericòrdia, auxili, un judici just, perdó, salvació, fidelitat. Com que la fe d'Israel es fonamenta en experiències històriques, interpretades com a gestes i gestos de Jahvè, l'esperança és un element essencial de la fe d'Israel. La fe-esperança d'Israel sempre s'adreça cap a un futur històric de més plenitud. L'element que fa d'enllaç entre el passat i el futur és la fidelitat

² Sant Tomàs d'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q. 17 (esperança com a virtut) i I-II, q. 40 (esperança com a passió). Sant Tomàs defineix l'esperança des de l'òptica de les virtuts: «L'esperança és virtut, ja que fa bona l'acció de l'home i s'ajusta a la regla deguda» (II-II q. 17 a. 1). I la distingeix així de la caritat: «L'esperança fa tendir vers Déu com a bé final que hom ha d'assolir i com a ajut eficaç que ens ha d'auxiliar. La caritat, en canvi, fa tendir vers Déu per la unió de l'afecte de l'home amb Ell, de manera que aquest no visqui per a ell mateix, sinó per a Déu» (II-II q.17 a. 7 ad 3).

³ Justament perquè la voluntat salvífica de Déu revelada per Jesucrist és universal, existeix la promesa d'un futur absolut, basada en el Misteri Pasqual de Jesucrist: «El cristianisme és un mantenir oberta la pregunta pel futur absolut, que com a tal vol lliurar-se en una comunicació de si mateix. Aquest futur absolut, que s'anomena Déu, ha fixat escatològicament en Jesucrist de manera irreversible aquella voluntat seva.» (Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder 1979, p. 525)

de Jahvè, que constitueix la base de l'esperança. El Poble desvetlla una consciència agraïda per l'acció salvífica i històrica de Jahvè a favor seu, i aquesta gratitud es converteix en confessió de l'esperança: Jr 17,7; Sal 60,4; 70,5; Ex 3,14. L'acció creadora de Jahvè i l'èxode d'Egipte apunten a un futur de plenitud com a lloc de coneixement ple del Déu que ha salvat el seu poble. Per això, el portador de la promesa de salvació universal no és l'individu aïllat, sinó el poble, creat com a poble en l'aliança sinaítica.⁴ I, en la història del poble, tot compliment d'una promesa antiga per part de Jahvè es converteix en una nova i més gran promesa, que, com més s'acosta al NT, més acabarà abastant tot el cosmos i tots els pobles, ja que Jahvè es va revelant com el Déu que vol la salvació de tots els pobles. Com ha raonat a bastament Wolfhart Pannenberg, l'esperança és el pont que uneix l'AT i el NT, ja que finalment l'encarnació i el misteri pasqual de Jesucrist resultaran ser el compliment i alhora la superació de totes les promeses de l'AT.⁵

1.3. El Nou Testament

Els termes que en el NT es refereixen a l'esperança cristiana parlen d'esperar, romandre, perseverar, practicar la paciència, vigilar, tenir oberts els ulls, etc. O sigui, es tracta d'una terminologia molt semblant a la de l'AT. Per això, l'esperança també aquí coincideix amb la fe. Ara bé, en el NT hi ha una transformació radical del contingut de l'esperança: el Regne de Déu i la seva essencial relació amb Jesucrist. El Regne de Déu promès a l'AT pels profetes escatològics, entra en la història de la mà de Jesucrist, de la seva vida, dels seus gestos, de les seves paraules, de la seva mort i resurrecció. Aquesta és l'experiència fonamental de la fe del NT: Jesucrist és l'acompliment, per superació inesperada, del sentit de totes les promeses de l'AT. Crist ha superat definitivament el poder de la mort, del mal, de les potències d'aquest món i de la por. Ell dona una nova llibertat, que és llibertat per a la nova vida que s'ha mostrat en la seva resurrecció i que fonamenta l'esperança en la glòria com a plenitud de la història humana i realització de la voluntat salvífica universal de Déu. Per això hem heretat el Regne de Déu per Jesucrist, però com a anticipació de la plenitud que encara espera la història de la humanitat i el cosmos sencer. Pel baptisme, que ens empelta en el Crist, i pel do de l'Esperit, que ens dona la vida nova que ve de dalt, els cristians viuen essencialment de i en l'esperança, i per això transformen aquest món segons l'ideal d'humanitat i de justícia de l'evangeli de Jesucrist. No esperem en la plenitud sense fer millor la temporalitat, no tenim una escatologia sense viure d'un compromís històric. La tensió entre tot present històric i la salvació plena que hom espera, fonamenta la lluita històrica i social dels cristians a favor d'un món nou, ja que la plenitud és plenificació de l'obra

⁴ Quan en la història d'Israel calla el gènere profètic i comença a parlar el gènere apocalíptic, tampoc no desapareix l'esperança com a temàtica permanent de la fe jueva, sinó que assolirà aleshores una amplitud universal: «Fins i tot després de l'emudiment de la profecia; Israel no va deixar de mirar, ple d'ansietat, cap al futur, ni de parlar de l'acompliment, a la fi dels temps, del que encara es trobava en suspens. Algunes coses, que havien estat objecte de la predicació profètica, es van transformar en ferma possessió de l'esperança religiosa de les generacions posteriors. Per exemple: l'esperança d'una nova Jerusalem (Tb 13 ss), o la vinguda d'un Ungit (Ps. Salm 17).» (Gerhard von RAD, *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca: Sígueme 1980, p. 381)

⁵ Això és així teològicament perquè el NT veu en Jesucrist el nou home escatològic. Vegi's Wolfhart PANNENBERG, «Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen», en el volum 2 de *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, pp. 174-187.

humana, encara que ella no sigui obra humana, sinó do del Pare per Jesucrist.⁶ També en la comunió de vida amb el Crist, el nou Poble de Déu experimenta que tot compliment d'una promesa de Déu es converteix en una promesa nova i més gran. La fe és, així, la seguretat i la convicció d'un futur esperat, però encara no vist, que es representa amb imatges d'una salvació social: pau, justícia, perdó, superació del dolor i de la mort, redempció, resurrecció de la carn, convit nupcial, Jerusalem celeste, cel nou i terra nova. La comunitat de la Nova Aliança és la portadora d'aquesta esperança universal de salvació i plenitud. Finalment, l'esperança també pertany a la forma de relació amb Déu en l'existència escatològica, ja que també en la plenitud viurem d'una obertura al Déu cada cop més gran i al lliure do de la seva proximitat (1Cor 13,13). Vet aquí alguns textos de referència: Col 1,27; 1Tes 4,13; Ef 2,12; Rm 8,24ss; Hb 11,1; 1Pe 3,15.

2. Alguns criteris teològics

Atesa la centralitat i la importància del tema de l'esperança per a la concepció bíblica de la fe i de l'amor, potser es poden explicitar alguns criteris teològics per reconèixer més especulativament la relació entre esperança i vida humana en la història.

1. L'existència humana ens planteja, ella mateixa, la qüestió de la meta vers on tendeix la història de la humanitat com a aventura col·lectiva de l'espècie humana en aquest món. Immanuel Kant va considerar que tota la reflexió filosòfica gira al voltant de tres qüestions fonamentals: què podem saber amb certesa, què hem de fer per obrar racionalment i què podem esperar si comprometem la nostra vida lliure i racional en la construcció d'un ordre de progrés humà.⁷ Qui no vol plantejar-se, doncs, la qüestió de l'esperança per a la humanitat i per a les persones, nega la importància de la pregunta «quin sentit haurà tingut la vida humana en aquest planeta?» És, com deia el teòleg Juan Alfaro, la pregunta pel futur absolut, la pregunta per la possibilitat i el sentit de la plenitud, tan personal com referida a la història de la humanitat.⁸

⁶ «En perspectiva trinitària, l'Esperit vivificador, que ens dóna un futur i una esperança, no es recolza en l'acumulació de poder ni en la utilització absolutista de la sobirania, sinó en el Pare de Jesucrist i en la resurrecció del Fill. La resurrecció no es viu en el cim del progrés, sinó a les ombres de la mort, per la força vivificadora de l'Esperit Sant.» (Jürgen MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca: Sígueme 1983, p. 215)

⁷ Es pot interpretar la filosofia pràctica de Kant, o sigui, la seva concepció filosòfica de l'acció ètica humana en relació amb el deure moral, com un intent de fer filosòficament compatible la conducta ètica racional de la persona i la fe cristiana en el Regne de Déu: «La doctrina del cristianisme, encara que no es consideri com a doctrina de la religió, dóna en aquest aspecte [la recerca de la felicitat] un concepte de bé suprem (el Regne de Déu) que és l'únic que satisfà la més severa exigència de la raó pràctica.» (Immanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada 2007, pp. 189-190) Tanmateix, l'esperança de Kant no és, pròpiament, escatològica, car no creu que el progrés en aquest món estigui relacionat amb la plenitud en l'altre.

⁸ «*L'home es fa més-home*: vet aquí el resultat més important a qual contribueixen tots els altres: cultura, tècnica, estructures socioeconomicopolítiques, etc. I es farà més home en la mesura en què es plantegi de forma més radical, lliure i oberta la qüestió del sentit de la seva vida: val a dir, com més afronti, sense por i sense prejudicis, el misteri que és per a ell mateix.» (Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme 1988, p. 262)

2. Jürgen Moltmann no es cansava de subratllar, en diàleg amb el marxisme humanista, que el cristianisme proposa i defensa explícitament una concepció del sentit global de la vida humana i de la seva plenitud més enllà de la història de la humanitat i de la història personal de cadascú, però com a acompliment de la història mateixa de la humanitat i de la biografia personal de cadascú.⁹ Existeix, doncs, un destí personal per a cadascú i un destí col·lectiu per a la humanitat que descansen en la voluntat d'amor infinita de Déu i que també es realitzen a través de la pròpia llibertat i a través de l'aventura col·lectiva de l'espècie humana en la història. Els teòlegs han justificat la raonabilitat d'aquest destí, personal i col·lectiu, sobre la base de la radicalitat de la llibertat humana (possibilitat de fer realment el bé o el mal prenent una postura davant de l'Absolut), mostrant la conveniència o necessitat que es reveli finalment el sentit de l'existència personal i de la història de la humanitat, i apel·lant al projecte de plena humanització de l'humà que Déu ha dissenyat per a la humanitat i les persones.

3. El cristianisme afirma que l'acció salvífica de Déu en Jesucrist és el fonament de l'esperança cristiana i dels enunciatos escatològics que intenten expressar el contingut d'aquesta esperança de manera veritativa, és a dir, amb pretensió de veritat. Se'ns ha revelat així que tant el destí personal de cadascú com el destí col·lectiu de la història humana és l'amor, la vida i el coneixement de Déu mateix en plenitud. De fet, el missatge de la promesa de Jesús i de la seva resurrecció per Déu constitueix el centre i el fonament de la fe i de l'esperança cristianes. Sense afirmar la veritat d'aquesta fe amarada d'esperança, l'amor cristià estaria mancat de la força de l'objectivitat i no passaria de ser expressió d'una vivència religiosa merament subjectiva, de manera que els símbols que l'expressen no tindrien cap referent real al darrere. Una actitud així no s'acaba de creure, en el fons, que realment s'hagi produït una revelació de Déu en la història, i menys encara en la història de Jesucrist.¹⁰

4. Aquest destí últim (futur absolut) esdevé, segons el cristianisme, el motor de la humanització de la vida de cadascú i de la humanització de l'aventura col·lectiva en aquest món. Ens tornem més persones i construïm societats més humanes en la mesura que confiem el sentit i la direcció de l'acció i de la presència humana en el món a un destí d'amor que transcendeix tots els obstacles i limitacions: el mal, la matèria i la història mateixa. De fet, fe i esperança són dos moments indissolubles d'un sol acte el centre integrador del qual és l'amor. L'esperança és la força interior de la fe que capacita l'home per lliurar-se a Déu i al servei dels altres. L'esperança fa memòria de la promesa encara no consumada que se'ns ha fet en Crist. És gràcies a Jesucrist com Déu esdevé realment el misteri del món, segons la famosa expressió del teòleg Eberhard

⁹ Per a Moltmann, tot el problema de l'escatologia cristiana consistia a entendre bé, en el fons, el caràcter de promesa que la travessa de cap a peus: «*Revelació* en aquest esdeveniment [el Misteri Pasqual] no té el caràcter d'una il·luminació, d'acord amb el logos, de la realitat existent de l'home i del món, sinó que porta amb ella, de manera constitutiva i fonamental, el caràcter de la promesa i és així d'un tipus escatològic. [...] La promesa anuncia una realitat a partir del futur de la veritat que encara no existeix.» (Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser 1997, p. 75)

¹⁰ Von Balthasar ha mostrat de manera ben convincent que la pregunta sobre qui és Jesucrist i la pregunta sobre quina és la seva funció soteriològica, tot i ser qüestions analíticament distingibles, no són de debò separables, car cap d'elles rep una resposta satisfactòria sense tenir en compte l'altra: «El Pare és el qui envia, el qui en l'acte d'enviament funda l'existència de Jesús sobre la terra, el qui respon d'ella i el qui l'acompanya, el qui determina des del començament la seva meta, la salvació del món.» (Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramàtica.3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid: Encuentro 1993, p. 147)

Jünger¹¹, en tant que misteri del seu amor incondicional, revelat i actiu històricament, però transcendent a tota limitació espaciotemporal.

5. El futur és una dimensió essencial de la temporalitat humana, més encara que el present. Ara bé, el futur no és veritable futur si no pot ser entès com un futur absolut. El futur relatiu és tan sols el demà anticipat en el present en la forma d'una possessió programada o previsora que respon simplement als càlculs humans. El futur absolut, en canvi, hauria de ser el marc últim de veritat, de sentit i de plenitud que explicaria l'últim perquè i el sentit parcial dels futurs relatius que l'home va dibuixant sobre la seva història personal i col·lectiva. Podríem dir, però, que avui dia el futur ha estat robat a la religió: només s'espera aquell futur que l'home pot decidir des del present de les seves possibilitats racionals i tecnològiques. I així queden sense respondre les grans preguntes per la veritat absoluta, el sentit absolut i la plenitud de vida absoluta.¹² En la religió, el pensament feble de la postmodernitat també es mostra en la despreocupació pel futur absolut. No és sorprenent que per a força persones la religió acabi convertint-se en una qüestió de simple espiritualitat, o sigui, de pràctiques, estil d'acció i tècniques que només cerquen l'equilibri personal i el descentrament del jo, coses en si saludables, però que no es defineixen per referència a la divinitat en si. Una espiritualitat sense religió no és pròpiament una forma de religiositat. I si negligim la dimensió religiosa de l'ésser humà o la descafeïnem traduint-la a una forma de simple espiritualitat psicològica, en el fons ens traiem de sobre les grans preguntes que han justificat sempre l'existència de la filosofia i de la religió, i prescindim de la pretensió de veritat de l'escatologia cristiana.

6. L'amor de Déu revelat en Jesucrist també es mostra com el Futur absolut. En un sentit fort, Jesucrist és l'esperança de la humanitat, a part de ser l'esperança del creient individual i de la comunitat en què aquest rep i alimenta la seva fe (l'Església). És un error entendre l'esperança cristiana simplement com una força humanitzadora historicosocial i socialment utòpica. La utopia del cristianisme és transcendent, i no simplement social. I això cal dir-ho ben alt contra la interpretació merament humana, sense Déu, que el filòsof humanista Ernst Bloch va fer de l'esperança cristiana i segons la qual el cor del cristianisme seria un humanisme ateu. A la humanitat no se li pot prometre només un futur millor, sinó que també necessita la certesa d'un futur absolut. Un futur millor només ho seria per a quatre privilegiats de la història, una minoria insignificant que no justificaria el sofriment de la majoria de les generacions i segles de la història de la humanitat. O hi ha un futur de plenitud pensat per a tots i ofert potencialment a tothom, a la totalitat de la història de la humanitat, a la humanitat com a família humana en la seva unitat, o no n'hi ha per a ningú, ja que no tindria sentit ni tan sols per a un minúscul grup al marge de la història universal. Jesucrist, amb la seva

¹¹ «L'enunciat "Déu és amor" és veritat formulada. Perquè no esdevingui una fórmula petrificada, no només ha de ser viscut, sinó també pensat. Pensar Déu com a amor és tasca de la teologia. En assumir-la, aquesta ha de fer dues coses. D'una banda, ha de fer justícia a l'essència del l'amor, que, com a predicat de Déu, no pot contradir el que les persones experimenten com a amor. I, d'altra banda, ha de fer justícia a l'ésser de Déu, que resta de tal manera distingible de l'esdeveniment de l'amor *humà* que "Déu" no resulta pas una paraula supèrflua.» (Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübinga: Mohr⁵1986, pp. 430-431)

¹² Amb clarivident hipocresia, l'Informe Lugano establia que l'única esperança racional de l'ésser humà és la del capitalisme: «Millions de persones creuen ferventment que també ells poden millorar la seva sort; i és que el capitalisme no és una mera doctrina econòmica i una conquesta intel·lectual, sinó àdhuc una força revolucionària i mil·lenarista, i una font d'esperança, de la mateixa manera que ho va ser, en un altre temps, el comunisme. Per aquesta raó van ser enemics mortals en el nivell més profund.» (Susan GEORGE, *Informe Lugano*, Barcelona: Icaria-Intermón Oxfam 2001, p. 22)

encarnació, mort en creu i resurrecció a la vida plena, és la garantia que l'amor de Déu és realment universal, o sigui, que abasta, en la intenció i en la realitat, la totalitat i la unitat de la història de la humanitat.¹³

7. L'esperança cristiana es defineix per la seva relació central respecte de la fe i de l'amor: procedeix de la fe i és condició prèvia per a l'amor. L'esperança procedeix del coneixement que dóna la fe i es basa en l'amor absolut de Déu que la fe reconeix. En arribar a la possessió de la vida eterna, la fe descansarà en la contemplació immediata de Déu (visió beatífica) i l'amor descansarà en la unió immediata amb Déu (comunió de vida inestroncable); l'esperança, en canvi, restarà sempre activa, ja que la immensitat de l'amor i de la vida de Déu sempre ens sobrepassarà: la vida eterna no consistirà en un immobilisme estèril, sinó en el mateix dinamisme de la vida de Déu. El desig satisfet de la visió i l'aspiració satisfeta a la unió només obren les portes d'aquest dinamisme incessant en virtut del qual també en l'eternitat Déu sempre és més gran que les criatures que som nosaltres. Mentrestant, però, en l'ordre de la realització temporal de la nostra existència, i si decidim fer l'experiència religiosa que és característica del cristianisme, constatem que el Déu que s'ha revelat a la humanitat com a sentit i plenitud de la vida se'ns fa accessible en la immanència recíproca de la fe, l'esperança i l'amor, que constitueixen aspectes diversos de l'única actitud fonamental de qui confia i es lliura a aquella autocomunicació de Déu mateix en Jesucrist.¹⁴

8. Viure de l'esperança significa abandonar-se il·limitadament al Déu revelat en Jesucrist, posant en aquest acte tota la pròpia vida i deixant que el Déu de l'amor sigui el motor, el sentit i la meta del propi dinamisme humà. Si volem utilitzar un llenguatge clàssic, i vàlid, en teologia, cal recordar que Déu concedeix a tothom la gràcia suficient per a dur a terme aquest acte d'esperança radical, i que a més concedeix la gràcia eficaç perquè qui realitza de debò aquest acte pugui desenvolupar-ne totes les conseqüències possibles en la seva vida i esdevingui més conscient de l'essencial dimensió social, històrica i eclesial, i no només personal, de l'esperança cristiana. Convé recordar, però, que la teologia posterior al Concili Vaticà II ha anat subratllant amb força i coincidència que, pròpiament, la gràcia de Déu és Jesucrist mateix. Això obliga a tenir sempre en compte el marc i el fonament cristocèntrics i cristològics de la gràcia de Déu.¹⁵

9. Aquesta esperança, però, exigeix la pràctica de l'autocrítica envers les actituds bàsiques que li són contràries: la pretensió d'autosalvació (quan l'home prescindeix de

¹³ L'escatologia cristiana és cristocèntrica i cristològica. Per això, l'estat de consumació ha de ser pensat des del Crist i amb el Crist: «El que s'anomena regne de Déu, paradís, visió de Déu, vida eterna, no és res més que això: *ser amb Crist*, en la forma d'existència definitiva. Allí on hi és Crist, allí hi és el regne. Ell és, en el sentit més rigorós i precís, el nostre *èschaton*.» (Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid: Eapa-Mensajero-Razon y fe-Sal Terrae²1980, p. 251)

¹⁴ La diversitat d'aquesta triple dimensió de l'experiència cristiana de Déu es pot formular així: «La fe mira vers la plenitud ja aconseguida en l'esdeveniment de Crist: l'esperança mira vers la plenitud de la salvació que ha de venir: l'aspecte propi de la caritat és el present de la comunió de vida amb Déu, que es compleix en l'amor al proïsme.» (Juan ALFARO, «Perspectivas para una teología sobre la fe», a: *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca: Sígueme 1985, p. 116)

¹⁵ «En totes les parts del Nou Testament s'afirma que l'aparició de Jesús a la terra és la gràcia de Déu. Tanmateix, hi ha notables diferències de matís. En els quatre evangelis, l'esdeveniment global de Jesús i entorn a Jesús és un signe de la gràcia de Déu. [...] En els quatre evangelis canònics i a la resta del Nou Testament, el do summe de la gràcia és l'amor de Jesús fins a la mort [...].» (Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad 1982, p. 456)

Déu per donar sentit últim a la seva vida) i la desesperació de la salvació (quan l'home no coneix ni reconeix el Déu que pugui ser objecte d'esperança radical). Però també exigeix la pràctica de la crítica i de la renovació socioculturals i eclesial: tota realització humana, tant personal com social i eclesial, no és encara el Regne de Déu en plenitud, i Déu sempre és més gran i més sant que les plasmacions personals i històriques concretes de l'esperança transcendent. Una comunitat eclesial, per exemple, que doni prioritat a la fe sobre l'esperança, corre el risc d'ideologitzar la pertinença dels seus membres al grup, ja que pot acabar identificant la fe viscuda (*fides qua*) amb la fe creguda (*fides quae*): si l'actitud de fe no descansa en l'esperança radical en el Déu que tot ho renova, els continguts de la fe també es poden sostreure a l'esperança i convertir-se en una ideologia teològica que legítimi els interessos de la jerarquia del grup en termes de poder. En altres paraules, l'esperança cristiana pot fer que l'Església continuï creient en el Regne de Déu i no s'abolitzi a si mateixa en la seva dinàmica institucional. Només cal que posi l'accent en el fet que l'esperança cristiana escatològica no li permet d'instal·lar-se definitivament en cap fragment de la història, ni segrestar la veritat de Déu i de l'home ideològicament.¹⁶

10. La fe entesa com a acceptació de les promeses de Déu ens empeny a donar esperança sobretot als més maltractats de la història, ja que les promeses de Déu ho són per a tothom, sobretot per als més privats de tota esperança en sentit humà. El criteri per saber si realment vivim de l'esperança passa per preguntar-nos si fem alguna cosa perquè altres puguin tenir esperança d'una vida amb sentit contra tota esperança. El criteri, doncs, de l'esperança cristiana és la praxi de l'esperança, a més de la celebració litúrgica de l'esperança. Així és quan té sentit proclamar: «Beneït sigui el Déu i Pare de nostre Senyor Jesucrist, que pel seu gran amor ens ha engendrat de nou gràcies a la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts. Ell ha volgut que tinguéssiu una esperança viva i que posseïssiu una heretat incorruptible, indestructible, immarcessible, reservada dalt al cel per a vosaltres, que ara, en virtut de la fe, sou defensats pel poder de Déu.» (1Pe 3-4) Ser cristià és fer de l'esperança en el Regne de Déu la raó pròpia de la forma com intentem generar justícia, amor i solidaritat al nostre voltant. Com ha raonat molt bé el teòleg Gustavo Gutiérrez, el compromís dels cristians a favor de la justícia, la pau i les condicions de vida humana digna per a tothom, sobretot per als pobles i les persones més necessitades del planeta, no és una simple aplicació pràctica d'una actitud interior, sinó l'àmbit real en què la fe, moguda per l'amor, accepta la realitat revelada per Jesús: que el Regne de Déu s'ha apropiat definitivament a la humanitat en la història.¹⁷ Per

¹⁶ «La pràctica no és només reveladora, sinó creadora de significacions noves pel que fa al contingut del missatge cristià. Com hem dit a propòsit del problema hermenèutic, obrar segons l'Esperit de Crist no és simplement proposar noves interpretacions de l'esdeveniment Jesucrist, sinó produir noves figures històriques del cristianisme, segons els llocs i els temps. Aquesta concepció de la pràctica cristiana és inseparable d'una noció de la veritat que no s'identifica amb una plenitud de ser inicial ni amb una figura històrica. La veritat es troba més aviat sota el signe d'un esdevenir. És un *esdevenir* permanent. És el sentit mateix de la veritat bíblica com a realitat d'ordre escatològic.» (Claude GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Cristiandad 1984, p. 267)

¹⁷ «Esperar no és conèixer el futur, sinó estar disposat, amb actitud d'infantesa espiritual, a acollir-lo com un do. Aquest do, però, hom l'acull en la negació de la injustícia, en la protesta contra els drets humans conculcats i en la lluita per la pau i la fraternitat. És per això que l'esperança compleix una funció mobilitzadora i alliberadora de la història. Funció no gaire aparent, però real i profunda. Péguy ja deia que la petita esperança que sembla ser conduïda per les seves dues germanes grans, la fe i la caritat, és, en realitat, la que les arrossega a

això, una Església que no treballés directament per la justícia i que no aprofités la seva influència mundial i la seva presència en els països del planeta per contribuir a una humanització i evangelització de la globalització econòmica i política en curs, hauria de tornar a aprendre dels Evangelis en què consisteix el Regne de Déu pel qual Jesucrist va lliurar la seva vida.

11. Finalment, voldríem dir que no hi ha veritat per a l'home més que a través de la seva història. Ara bé, l'esperança cristiana ens ensenya a no confondre la història amb l'evolució, ni el futur amb el fi o meta del progrés humà. L'evolució és un procés determinat per l'home mateix i que apunta cap a una meta que es vol conquerir, la qual precedeix tot el procés com a causa final. L'evolució només pot portar a la llum el que ja està ocult en el present: allò que la llibertat, la racionalitat i la responsabilitat humanes poden dissenyar des d'una perspectiva merament immanent a les forces de l'home. El futur, en canvi, implica la possibilitat de la novetat, no de la simple prolongació del present. La llibertat sempre fa possible allò que és nou. I, en sentit cristià, la història es produeix entre la llibertat fonamental, originària i absoluta de Déu i la llibertat limitada, responsable i necessitada d'humanització de l'ésser humà. L'esperança cristiana s'adreça vers el futur absolutament nou que Déu realitza lliurement a través de la nostra llibertat i que no consisteix simplement en el fi o meta fixa d'una evolució immanent a la matèria o a la història. L'esperança cristiana, doncs, no estalvia l'esforç del compromís dels cristians i de l'Església en la construcció d'un món humà, sinó que l'exigeix com la forma més adequada d'acceptar el do de Déu i de comunicar-lo als altres. L'home espera la justícia, la pau i la plenitud de Déu en tant que malda, ara i aquí, perquè es realitzin anticipadament en la història. No s'espera realment el que ha de venir si no es construeix ja ara el que és possible com a anticipació del que serà totalment nou, absolut i definitiu. Des de la teologia posterior al Concili Vaticà II resulta fàcil argumentar, avui dia, contra Karl Marx que l'esperança cristiana no és l'opi del poble, sinó l'estímul més característicament bíblic per a transformar el món sota l'horitzó escatològic del Regne de Déu i a la llum de l'Evangelí del Crist, qui és el mitjancer i alhora la plenitud de la revelació de Déu a la humanitat (*Dei Verbum*, 2). A Marx, però, se li ha de reconèixer la seva lúcida percepció de la veritat segons la qual no pot existir vida humana reeixida sense tenir en compte la influència positiva o negativa de les estructures socials, econòmiques, polítiques, jurídiques i ideològiques amb què la història atrapa els individus i les societats i alhora fa possible marcs comuns de convivència.¹⁸

3. Salvats en esperança

En tractar de l'esperança resulta obligat, finalment, acollir la segona encíclica del Papa actual, Benet XVI, de l'any 2007, titulada justament *Spe salvi / Salvats en esperança*.¹⁹ Per la temàtica en si constitueix una novetat magisterial indiscutible i és un

elles.» (Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme 1984, p 284)

¹⁸ «La identitat cristiana consisteix en la capacitat que té algú (precisament el cristià) de desvetllar el sentit soteriològic, en aquest cas, crístic, del món i de la història, en virtut de la paraula de la revelació, que funciona com una espècie de codi de lectura.» (Clodovis BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca: Sígueme 1980, p. 406)

¹⁹ BENET XVI, *Salvats en esperança (Spe salvi)*, Barcelona: Claret 2007.

producte directe de la condició de teòleg del Papa, ja que Joseph Ratzinger va participar en la primera línia del debat teològic que després del Concili Vaticà II (1962-1965) es va dur a terme entre les concepcions d'una plenitud no transcendent de la història i l'escatologia cristiana. La síntesi podria ser la següent.

La **introducció** (§ 1) remarca que l'esperança cristiana és fiable i sembla presentar el contingut de l'encíclica com una resposta a la pregunta sobre el tipus de certesa que aquesta esperança genera.

El **primer capítol** es titula *La fe és esperança* (§ 2-3). Recorda que l'esperança és una paraula central en la fe bíblica, raó per la qual en molts passatges ambdues paraules resulten ser intercanviables. Aquesta esperança va ajudar els primers cristians a confrontar-se a un món fosc. «Només quan el futur és cert com a realitat positiva, es fa suportable també el present.» (§ 2, p. 5) L'esperança cristiana, però, també és performativa, car dóna una vida nova i és redempció. L'esperança ens porta a sentir-nos estimats/ades per Déu passi el que passi, car Déu és el gran Amor que ens espera.

El **segon capítol** es titula *El concepte d'esperança basada en la fe en el Nou Testament i en l'Església primitiva* (§ 4-9). Recorda que tant per al NT com per a l'Església primitiva l'esperança cristiana es basa en la trobada amb el Senyor, amb el Déu viu, que transforma des de dins la vida del món, encara que les estructures externes continuessin igual. Això fa que «la societat del moment és reconeguda pels cristians com una societat impròpia» (§ 4, p. 9). 1Co 1,18-31 subratlla que els pagans vivien en el món sense esperança perquè no tenien el Déu veritable (§ 5). El cristianisme ho canvia tot: «La vida no és el simple producte de les lleis i de la casualitat de la matèria, sinó que en tot, i al mateix temps per sobre de tot, hi ha una voluntat personal, hi ha un Esperit que en Jesús s'ha revelat com a Amor.» (§ 5, p. 11) Per això: «En els antics sarcòfags s'interpreta la figura de Crist mitjançant dues imatges: la del filòsof i la del pastor.» (§ 6, p. 11) Com a autèntic filòsof, sap indicar veritablement el camí de la vida i de la veritat en què es basa l'esperança. Hb 11,1 mostra el lligam íntim entre fe i esperança, en definir la fe com a substància del que s'espera. Per això: «la fe és un *habitus*, és a dir, una constant disposició de l'ànim, gràcies a la qual comença en nosaltres la vida eterna» (§ 7, p. 14). En la fe ja està present el que vindrà, cosa que genera la certesa de l'esperança, una “prova” del que encara no veiem. Per tant, la fe cristiana està impregnada d'esperança i al mateix temps prepara l'esperança (§ 8). El cristià pot així «perseverar en la fidelitat a Déu basant-se en la certesa de l'Aliança, enmig d'un món que contradiu Déu.» (§ 9, p. 18)

El **tercer capítol** es titula *La vida eterna: què és?* (§ 10-12). Destaca el caràcter performatiu de la fe cristiana, car transforma i sosté la vida humana, com a missatge que plasma de manera nova la vida nova que Déu ens dóna. Ara bé: «Potser moltes persones rebutgen avui la fe simplement perquè la vida eterna no els sembla una cosa desitjable.» § 10, p. 19) No té sentit, en aquesta línia, demanar l'eliminació de la mort, ni el seu ajornament il·limitat, ja que això faria impossible la vida de la humanitat a la Terra i no implicaria cap benefici per a l'individu. De fet, no volem ni morir, ni existir il·limitadament. «En el fons només volem una cosa, la *vida benaurada*, la vida que simplement és vida, simplement *felicitat*.» (§ 11, p. 20) I aquesta realitat desconeguda, que el cristianisme ens assegura per la fe, és la vertadera esperança que podem tenir en aquesta vida per la fe. «L'expressió *vida eterna* tracta de donar un nom a aquesta desconeguda realitat coneguda.» (§ 12, p. 22) Realitat que serà la vida en sentit ple, la immensitat del ser de Déu que ens farà desbordar d'alegria.

El **quart capítol** es titula *És individualista l'esperança cristiana?* (§ 13-15). Surt, doncs, en defensa de la dimensió essencialment comunitària de l'esperança cristiana: «En els temps moderns s'ha desencadenat una crítica cada cop més dura contra aquest tipus d'esperança: consistiria en pur individualisme, que hauria abandonat el món a la seva misèria i s'hauria emparat en una salvació eterna exclusivament privada.» (§ 13, p. 24) Recorda, per contra, que la teologia dels Pares de l'Església ja considerava la salvació com una realitat comunitària. La vida veritable comporta estar units existencialment en un “poble”, com subratllen molts textos de l'AT i del NT: «només l'obertura a aquest subjecte universal obre també la mirada cap a la font de l'alegria, cap a l'amor mateix, cap a Déu.» (§ 14, p. 26) El cristianisme té una concepció de la vida benaurada que està tota ella orientada cap a la comunitat i que també té relació amb l'edificació del món. Les persones, i menys els cristians, no es poden fer esquerpes al món, car així tampoc no s'aconsegueix cap estructuració positiva de la comunitat humana. (§ 15, p. 27)

El **cinquè capítol** es titula *La transformació de la fe. Esperança cristiana en els temps moderns* (§ 16-23). Vol explicar com s'ha desenvolupat la idea de la salvació cristiana com una esperança individualista que es desentén d'aquest món. La resposta es troba en els elements fonamentals de l'època moderna. Cal recordar, en aquest sentit, el projecte filosòfic i científic de Francis Bacon (1561-1626), exposat a *Novum organum scientiarum* (1620) i que es basa en una nova correlació entre experiment i mètode, o sigui, entre ciència i praxi, i en la victòria de l'art sobre la natura. Es tracta així de restablir el domini sobre la creació concedit per Déu a l'home i perdut per aquest a causa del pecat original (§ 16). Per aquesta via, però, ja no s'espera de la fe la redempció, la qual, juntament amb la fe i l'esperança, es converteixen en realitats privades i ultramundanes, o sigui, irrellevants per al món. «Aquesta visió programàtica ha determinat el procés dels temps moderns i influeix també en la crisi actual de la fe que, en els seus aspectes concrets, és sobretot una crisi de l'esperança cristiana.» (§ 17, p. 29) El regne de l'home que ha de sorgir ocuparà el lloc del Regne de Déu. I la fe en la redempció cedirà el lloc a la fe en el progrés del domini creixent de la raó. «En efecte, s'espera el regne de la raó com la nova condició de la humanitat que arriba a ser totalment lliure.» (§ 18, p. 30) El pensament modern s'estableix així sobre els conceptes clau de *raó* i *llibertat*, en contrast amb els vincles de la fe i de l'Església. Històricament, la concreció d'aquesta esperança merament humana va conèixer dues fases: la Revolució francesa i la nova reflexió sobre la raó i la llibertat a què van induir els excessos de la Revolució. Immanuel Kant va acompanyar totes dues fases amb els escrits *La victòria del principi bo sobre el dolent i la constitució d'un Regne de Déu sobre la terra* (1792) i *El final de totes les coses* (1795). En el primer afirma la seva esperança en el pas de la fe eclesiàstica a la fe racional: «el regne de Déu arriba allí on la fe eclesiàstica és superada i reemplaçada per la fe religiosa, és a dir, per la simple fe racional.» (§ 19, pp. 31-32) En el segon, però, contempla la possibilitat d'un final contrari a la naturalesa, el final pervers de totes les coses. Karl Marx va saber recollir la sensació que feia falta el salt revolucionari, el gran pas de la història cap a la salvació. «La crítica del cel es transforma en la crítica de la terra; la crítica de la teologia en la crítica de la política.» (§ 20, p. 33) El pretès coneixement científic de l'estructura de la història i de la societat establirà la veritat del més ençà. Aquesta visió, però, d'una Nova Jerusalem totalment terrenal descansava en l'error fonamental de creure que tot podria procedir per si mateix pel camí recte. Per això el marxisme ha deixat al seu darrere una destrucció desoladora: Marx havia oblidat que l'home és sempre home i necessita ser

guarit des de dintre, i que l'economia sola no soluciona el problema humà. A la vista, doncs, dels resultats de la fe moderna en una salvació de l'home per l'home, cal afirmar: «És necessària una autocrítica de l'edat moderna en diàleg amb el cristianisme i amb la seva concepció de l'esperança.» (§ 22, p. 35) Theodor W. Adorno va desemascarar la incertesa i l'ambigüitat que s'amaguen dràsticament sota la fe en el progrés: «Si el progrés tècnic no es correspon amb un progrés en la formació ètica de l'home, amb el creixement de l'home interior (cfr. Ef 3,16; 2Co 4,16), no és un progrés sinó una amenaça per a l'home i per al món.» (§ 22, p. 36) Amb la Il·lustració la fe s'ha fet cega per a Déu. El veritable progrés ha de passar per obrir la raó a les forces salvadores de la fe, al discerniment entre el bé i el mal, al judici del cor, a un criteri de mesura comú i intrínsec com a fonament i meta de la llibertat humana. Un regne només de Déu desemboca en el que Kant temia: el final pervers de totes les coses. «Per això la raó necessita la fe per arribar a ser totalment ella mateixa: raó i fe es necessiten mútuament per a realitzar la seva vertadera naturalesa i missió.» (§ 23, p. 37)

El **sisè capítol** es titula *La veritable fisonomia de l'esperança cristiana* (§ 24-32). Subratlla que el progrés humà no és acumulatiu, car sempre implica de bell nou la llibertat de les noves generacions: «La llibertat pressuposa que en les decisions fonamentals cada home, cada generació, tingui un nou inici.» (§ 24, p. 38) Sense la pròpia i personal implicació, les coses humanes no tenen la mateixa evidència que les coses materials. Per això, el benestar moral del món requereix les decisions de les persones i de les generacions, i no només bones estructures. Sense una convicció conquerida comunitàriament, la humanitat no avança. D'altra banda, mai no arribarà a existir en aquest món el regne del bé definitivament consolidat. Cada generació, doncs, ha de fer la recerca d'ordenaments rectes per a les realitats humanes, que ajudin la generació successiva com a orientació i una certa garantia de futur humà. L'esperança de creure que això ja ho farà la ciència és fal·laç. «No és la ciència el que redimeix l'home. L'home és redimit per l'amor.» (§ 26, p. 40) Per l'amor, però, incondicionat que genera una certesa absoluta perquè prové de Déu, de la redempció operada per Jesucrist, pel Déu encarnat. No conèixer Déu és restar sense esperança: «de la fe s'espera la *vida eterna*, la vida veritable que, totalment i sense amenaces, és senzillament vida en tota la seva plenitud.» (§ 27, p. 41) La comunió amb Jesucrist fa participar del seu ser “per a tots”, de la justícia i de la bondat de Déu vers els altres, ja que estimem Déu en la responsabilitat per l'altre (§ 28). El contingut fonamental de l'esperança cristiana és l'Amor i la Vida plena que Déu ens dóna en Jesucrist perquè nosaltres donem amor i vida als altres (§ 30). «Aquesta gran esperança només pot ser Déu, que abraça l'univers i que ens pot proposar i donar el que per nosaltres mateixos no podem aconseguir. El fet de ser agraciat per un do forma part de l'esperança.» (§ 31, p. 47)

El **setè capítol**, i darrer, es titula “*Llocs*” *d'aprenentatge i de l'exercici de l'esperança* (§ 32-48). El primer (§ 32-40) és la pregària, car en ella es rep el consol de no estar mai totalment sols (§ 32). Agustí ja va subratllar la relació íntima entre oració i esperança. «La manera apropiada de pregar és un procés de purificació interior que ens fa capaços per a Déu i, precisament per això, capaços també per als altres. En la pregària, l'home ha d'aprendre què és el que veritablement pot demanar a Déu, què és digne de Déu.» (§ 33, pp. 49-50) La pregària és trobada amb Déu i desperta la consciència perquè no s'autojustifiqui. Cal que hi aparegui la interrelació essencial de la pregària cristiana entre oració pública i oració personal. És un exercici d'esperança

activa amb què es manté el món obert a Déu i es lluita perquè les coses no acabin en un final pervers (§ 34).

Un segon lloc d'aprenentatge i exercici de l'esperança és l'actuar i el sofrir. «Tota actuació seriosa i recta de l'home és esperança en acte.» (§ 35, p. 51) El Regne de Déu és un do i constitueix la resposta a l'esperança. Per això el nostre obrar no és indiferent a Déu ni per al desplegament de la història: constitueix un obrir el món a Déu. Del nostre obrar brolla esperança per als altres (§ 35). I el sofriment, que deriva de la nostra finitud i de les culpes acumulades en la història, també forma part de l'esperança cristiana, que ens dóna valor per posar-nos de la part del bé (§ 36). En aquest món, no podem estalviar-nos la fatiga i el dolor de la veritat, de l'amor i del bé. «El que guareix l'home no és esquivar el sofriment i fugir davant el dolor, sinó la capacitat d'acceptar la tribulació, madurar en ella i trobar-hi un sentit mitjançant la unió amb Crist, que ha sofert amb amor infinit.» (§ 37, p. 55) «La grandesa de la humanitat està determinada essencialment per la seva relació amb el sofriment i amb el qui sofreix.» (§ 38, p. 57) «La veritat i la justícia han d'estar per sobre de la meva comoditat i incolumitat física; si no, la meua vida es converteix en mentida.» (ib., p. 58) L'esperança s'aprèn estimant: «Patir amb l'altre, pels altres; patir per amor de la veritat i de la justícia; patir a causa de l'amor i a fi de convertir-se en una persona que estima realment, són elements fonamentals d'humanitat, la pèrdua de la qual destruiria l'home mateix.» (§ 39, p. 58) «La fe cristiana ens ha ensenyat que veritat, justícia i amor no són simplement ideals, sinó realitats d'enorme densitat.» (ib., p. 59) «[...] la capacitat de patir per amor de la veritat és un criteri d'humanitat. Això no obstant, aquesta capacitat de patir depèn del tipus i de la grandesa de l'esperança que portem a dins i sobre la qual ens basem.» (ib., 60) És convenient, doncs, practicar l'exercici d'incloure les petites dificultats i contrarietats en el gran com-patir de Crist, perquè hi trobin un sentit i contribueixin a fomentar el bé i l'amor.

I el tercer "lloc" d'aprenentatge i exercici de l'esperança que l'encíclica proposa, el constitueix el tema del Judici (§ 41-48). En la vida diària dels cristians sempre ha influït també la perspectiva del Judici: «com a criteri per a ordenar la vida present, com una crida a la seva consciència i, al mateix temps, com una esperança en la justícia de Déu.» (§ 41, p. 61) L'època moderna, però, ha entès la salvació de manera personal, com a referida a l'ànima de cadascú; «la reflexió sobre la història universal, en canvi, està dominada en gran part per la idea del progrés.» (§ 42, p. 62. S'ha esvaït, doncs, la idea del Judici final. I això està relacionat amb l'ateisme: «L'ateisme dels segles XIX i XX, per les seves arrels i finalitat, és un moralisme, una protesta contra les injustícies del món i de la història universal.» (ib.) Però així es sobrecarrega falsament l'home amb el que cap Déu no fa ni és capaç de fer. I es perd l'esperança: «Un món que ha de crear la seva justícia per si mateix és un món sense esperança.» (§ 42, p. 63) Per això l'Escola de Frankfurt va criticar tant l'ateisme com el teisme. El cristianisme, doncs, ha de ser conscient que no ha de contribuir a l'elaboració de falses imatges de Déu. Cal tornar al Crucificat: «Aquest innocent que pateix s'ha convertit en esperança-certesa: Déu existeix, i Déu sap crear la justícia d'una manera que nosaltres no som capaços de concebre i que, això no obstant, podem intuir en la fe.» (§ 43, pp. 64-65) La concepció cristiana de la justícia, que està lligada íntimament a l'esperança, és decisiva per a entendre la vida eterna: «Estic convençut que la qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort en favor de la fe en la vida eterna.» (§ 43, p. 65) Per tant: «La protesta contra Déu en nom de la justícia no val. Un món sense Déu és un món sense esperança (cfr. Ef 2,12). Només Déu pot crear justícia.» (§ 44, p. 65) Però

en la justícia de Déu també hi ha la gràcia, que ni exclou la justícia ni converteix la injustícia en dret. A la paràbola del ric Epuló i del pobre Llätzer (Lc 16, 19-31), Jesús fa al·lusió a la concepció, típica del judaisme antic, d'una condició intermèdia entre mort i resurrecció, un estat en què falta la sentència última. Pensar la justícia i la gràcia de Déu conjuntament, ens porta a considerar admissible aquesta concepció, car fa referència a «l'efecte divers del judici de Déu sobre l'home, segons les seves condicions.» (§ 46, p. 69) La salvació dels homes pot tenir diverses formes. El Judici final s'ha de referir, però, al Crist: «Alguns teòlegs recents pensen que el foc que crema, i que ahora salva, és Crist mateix, el Jutge i Salvador. La trobada amb ell és l'acte decisiu del Judici.» (§ 47, p. 70) En ell es dona la compenetració entre justícia i gràcia de Déu que l'encarnació ha fet possible. «En el moment del Judici experimentem i acollim aquest predomini del seu amor sobre tot el mal en el món i en nosaltres. El dolor de l'amor es converteix en la nostra salvació i la nostra alegria.» (§ 47, p. 71) Per això: «El Judici de Déu és esperança, tant perquè és justícia com perquè és gràcia.» (ib.) De manera corresponent: «El judaisme antic pensa també que es pot ajudar els difunts en la seva condició intermèdia per mitjà de la pregària (cf. per exemple 2Ma 12,38-45: segle I aC).» (§ 48, p. 72) L'eucaristia, la pregària i l'almoïna els donen consol i alleujament. I el purgatori també ha estat presentat teològicament en temps recents simplement com un «ser purificat mitjançant el foc en la trobada amb el Senyor, Jutge i Salvador» (ib., p. 73), cosa que no exclou pas el valor de les nostres pregàries i de la nostra comunió amb els difunts, car: «La nostra esperança és sempre i essencialment també esperança per als altres; només així és realment esperança també per a mi.» (ib.)

L'encíclica té un **epíleg** dedicat a la memòria de Maria: *Maria, estrella de l'esperança* (§ 49-50). Recorda l'advocació mariana *Ave maris stella*. També: «Les veritables estrelles de la nostra vida són les persones que han sabut viure rectament. Elles són llums d'esperança.» (§ 49, p. 74) I acaba amb una pregària adreçada a la Mare de Déu en què resumeix el paper de Maria en la història de la salvació, tot acompanyant el Fill de Déu encarnat en el seu ventre maternal fins a la creu, moment en què, a la llum de la resurrecció pasqual, es realitza la seva segona maternitat en esdevenir mare dels creients, «destinats a convertir-se en família de Jesús mitjançant la fe.» (§ 50, p. 77)

És evident que l'encíclica del Papa Benet XVI cerca de definir i explicar l'esperança cristiana a partir de les dades bíbliques essencials. I el seu encert fonamental rau justament a recollir aquestes dades, ja que la mateixa Paraula de Déu escrita dona testimoni, a través de la pluralitat dels seus gèneres literaris, de tota la complexitat d'aspectes de què consta el tema, així com de la unitat equilibrada de tots ells en l'experiència d'acolliment de la Revelació de Déu. I també és obvi que el Papa sap mantenir un diàleg fructuós i crític amb les concepcions filosòfiques de l'existència humana, posant en relleu així tota la profunditat i significació de l'escatologia cristiana. Sigui'ns permès, però, d'indicar una limitació important de l'encíclica, en honor de la fraterna i mútua correcció que per amor hem de practicar tots a l'Església:²⁰ mentre que

²⁰ També aquesta opinió personal pretén acollir-se a l'esperit de diàleg que el Sínode dels Bisbes de 1971 considerava essencial per a la vida de l'Església: «L'Església reconeix a tothom el dret a una convenient llibertat d'expressió i de pensament, cosa que també suposa el dret que cadascú sigui escoltat amb esperit de diàleg, que mantingui una legítima varietat dins de l'Església» (text publicat a *Ecclesia*, 1971, p. 2299 i citat a: José I. González Faus, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada*, Santander: Sal Terrae 1985).

l'esperança bíblica és molt crítica amb les institucions religioses del Poble de la Revelació, el Papa sembla parlar de l'esperança cristiana per fer-li un lloc en la societat i en el cor dels cristians, però no per sotmetre a revisió i examen crític el funcionament pastoral i jeràrquic de l'Església, que en l'actualitat corre el perill d'estar mancat d'una clara tensió escatològica i de transmetre, en canvi, la sensació d'institució còmodament instal·lada en el món, a recer de la inquietud i mobilitat incessants que caracteritzen les societats actuals. Dit breument, resulta difícil evitar la impressió que l'encíclica no elabora de manera prou explícita i àmplia una convicció característica del NT: la de la subordinació de la missió de l'Església a la implantació i extensió del Regne de Déu en la història - que és el Regne de Déu Pare en Jesucrist per la força de l'Esperit Sant -, cosa que requereix una permanent revisió evangèlica de les estructures de govern i administració de l'Església, així com una opció més decidida per la legítima pluralitat teològica i pastoral, per tal de neutralitzar el permanent perill d'ideologització de la fe que també amenaça l'autocomprensió de l'Església en l'actualitat. L'esperança en una nova primavera de l'Església forma part de l'esperança cristiana. No oblidem que, bíblicament, creure en la promesa és treballar per la seva anticipació, dintre i fora de l'Església com a institució.²¹ L'esperança en el Regne de Déu no tem la reforma de l'Església, sinó que l'esperona com a signe de la fe.²² M'agradaria recordar aquí, a tall de cloenda i com a exigència per a mi mateix, l'actitud cristiana de lloança que, segons Bernhard Häring, ha de caracteritzar l'estil de la comunitat eclesial en tant que comunitat que viu de l'esperança, ja que ha estat salvada en esperança: «Una comunitat impregnada de l'esperit de la lloança no es rabeja mai en la lamentació i en la crítica, sinó que sempre està disposada a adoptar actituds i maneres de fer que es resolen en lloança de Déu i en salvació per als homes.»²³

El professor Josep Rius-Camps ha treballat tota la vida científicament sobre les fonts literàries del cristianisme, amb l'esperança de contribuir a un acostament més decidit de la institució eclesial a la norma escrita i a la bona tradició de fe, esperança i amor que l'Església mateixa reconeix com a vinculants i nascudes del seu si. La nostra reflexió vol ser un homenatge a un treball orientat de manera tan decidida per l'esperança que ens supera i alhora ens abraça a tots.

²¹ «L'originalitat de l'escatologia i de l'esperança cristiana prové del caràcter únic i irrepètiblle («una vegada per sempre») de l'esdeveniment de Crist, un esdeveniment que és indivisiblement compliment i promesa, o sigui, que té en ell mateix el sentit d'anticipació de la vinguda definitiva de Déu. L'escatologia cristiana és, per tant, indivisiblement de present i de futur: el present, anticipació del *novum ultimum*, la plenitud venidora anticipada en el present.» (Juan ALFARO, *Esistenza cristiana. Temi Biblici. Sviluppo Teologico-storico. Magistero*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1979, p. 155)

²² «No és pas l'excés de crítica, sinó una lamentable falta d'exercici de la llibertat crítica més elemental dins de l'Església el que constitueix una de les causes de la crisi de l'Església actual. I aquesta carència farà que en l'Església del demà el *ramat de Crist* sigui el focus central de la crisi.» (Johann Baptist METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid: Cristiandad 1979, p. 108) «És el perill que la mateixa Església es converteixi en secta en sentit teològic: el perill d'incórrer en el sectarisme d'una ortodòxia tradicionalista o d'una mentalitat d'autoreclusió.» (ib., p. 109)

²³ Bernhard HÄRING, *Ens hi va tot! Canvi en la teologia moral i involució*, Barcelona: Claret 1995, p. 116.

4. Bibliografia

Hem al·ludit a alguns autors, però la bibliografia relativa al tema de l'esperança és enorme, tant en òptica filosòfica com des del punt de vista teològic. Les obres que indiquem tot seguit ja constitueixen una referència indispensable, per bé que no pas completa, per entendre alguns elements de la reflexió que el tema ha anat generant en les darreres dècades.

- ALFARO, Juan, *Esistenza cristiana. Temi Biblici. Sviluppo Teologico-storico. Magistero*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1979.
- , *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca: Sígueme 1985.
- , *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme 1988.
- BAUM, Gregory, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*, Madrid: Cristiandad 1980.
- BENET XVI, *Salvats en esperança (Spe salvi)*, Barcelona: Claret 2007.
- BLOCH, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo: la religión del Éxodo y del Reino*, Madrid: Taurus 1983.
- , *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid: Taurus 1984.
- , *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid: Visor 2002.
- , *El principio esperanza*, Madrid: Trotta 2002-2006, 3 v.
- BOFF, Clodovis, *Teología de lo político*, Salamanca: Sígueme 1980.
- BRO, Bernard, *Contre tout espérance*, Paris: Editions du Cerf 1975.
- FROSINI, Giordano, *Il ritorno della speranza*, Bolònia: EDB 2005.
- GEFFRÉ, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Cristiandad 1984.
- GIL I RIBAS, Josep, *Els nostres morts no envelleixen. Escatologia cristiana*, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1984.
- GRESHAKE, Gisbert, *Stärker als der Tod: von der christlichen Hoffnung*, Friburg de Brisgòvia: Herder 2008.
- GRUN, Anselm, *Fe, esperanza y amor*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme 1984.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio. La fe y la razón*, Madrid: San Pablo 1998.
- JÜNGEL, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme 1984.
- MARDONES, José M., *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Madrid: Fundación Santa María 1983.
- , *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae 1988.
- MARTINI, Carlo Maria, *Il coraggio della speranza*, Milà: Piemme 1998.
- MATE, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos 1991.
- METZ, Johann Baptist, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid: Cristiandad 1979.
- MOLTMANN, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca: Sígueme 1983.
- MOLTMANN, Jürgen – HURBON, Laënnec, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca: Sígueme 1980.

- MOLTMANN, Jürgen (ed.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens: 40 Jahre "Theologie der Hoffnung"*, Gütersloh: Gütersloher Verlag 2005.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, ³1979; vol. 2, 1980.
- PANNENBERG, Wolfhart (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1982.
- RATZINGER, Joseph, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet 1977.
- RAHNER, KARL, articles: «Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft»; «Zur Theologie der Hoffnung»; «Über die theologische Problematik der "Neuen Erde"»; «Immanente und transzendente Vollendung der Welt», a: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger Verlag 1967, vol. VIII.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder 1979.
- ROTZETTER, Anton, *Leidenschaftliche Hoffnung: die Kraft des biblischen Glaubens*, Zürich: Benzinger 1992.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca: Sígueme 1978.
- , *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid: Eapa-Mensajero-Razón y fe-Sal Terrae ²1980.
- SARTRE, Jean-Paul – BENNY, Levy, *La esperanza ahora*, Madrid: Arena Libros 2006.
- SCHILLEBEECKS, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982.
- TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid: Tecnos ⁴1985.
- TONINI, Ersilio, *La ragione della speranza*, Milà: Piemme 2009.
- ZIEGENAUS, Anton, *Zukunft der Menschen: was dürfen wir hoffen?*, Donauwörth: Auer 1979.