

# La estructura fundamental de la esperanza bíblica

ANDRÉS TORRES Q.\*

## RESUMEN

*La esperanza, como lo común humano, se convierte en cuestión y tarea que a la hora de concretarse recibe respuestas diferentes. La respuesta religiosa aparece hoy, en un mundo secularizado, como una respuesta que se caracteriza por encontrar en Dios su fundamento último y definitivo.*

*Palabras clave: Esperanza en la Biblia, secularización, promesa, desmitologización.*

### *Abstract*

*Hope, as any other common human experience, becomes a question and a task which, when it tries to materialize, receives different answers. The religious answer appears today, in a secularized world, characterized by finding in God its deepest and final ground.*

*Key words: Hope in the Bible, secularization, promise, demythologizing.*

\* Docente de la Universidad Santiago de Compostela, España. Licenciado en Filosofía y Teología por la Pontificia Universidad de Comillas; doctorado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Miembro de los Consejos de Redacción de las revistas Iglesia Viva, Sal Terrae y Concilium. Correo electrónico: atorres@usc.es

Hasta aquí hemos visto dos aspectos o dimensiones fundamentales en la comprensión de la esperanza. Ante todo, que constituye un existencial humano, un rasgo constitutivo de la persona en cuanto tal, que sin ella, sin algún tipo de espera y esperanza, sería un ser contradictorio, incapaz de vivir. Por eso, la esperanza, como lo común humano, se convierte en cuestión y tarea que a la hora de concretarse recibe respuestas diferentes. La respuesta religiosa –y este es el segundo aspecto– aparece hoy, en un mundo secularizado, como *una* respuesta que se caracteriza por encontrar en Dios su fundamento último y definitivo.

## **HACIA UN NUEVO ESQUEMA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN**

### **Un cambio necesario**

Ahora, dentro del mundo religioso y en diálogo fraternal con las demás, nos toca analizar la figura concreta que desde su concepción propia de Dios adopta la religión bíblica. No me voy a dedicar a un estudio exegético, ni siquiera a las distintas concepciones que la tradición ha ido elaborando, sobre todo, bajo la perspectiva de la “virtud de la esperanza”. El propósito es más elemental y, tal vez por eso, más fundamental: analizar la estructura básica que corresponde a la esperanza cristiana, cuando dentro de la cultura actual se esfuerza por tomar en toda su consecuencia la visión bíblica de Dios, incluida su configuración definitiva en Jesús de Nazaret. Dicho con palabras más concretas, se trata de examinar el esquema fundamental que subyace al modo de esperar cristiano, en cuanto generador de nuestra comprensión, tanto de la vida individual como del discurrir de la historia universal.

Dicho así, puede parecer una cuestión secundaria o acaso banal. Sin embargo, estoy convencido de que ahí no sólo se juega en gran medida la credibilidad de la fe en nuestro mundo, sino también la posibilidad de vivirla de una manera suficientemente crítica y coherente en la comunidad de los creyentes. Porque este es uno de los temas capitales donde el cambio cultural operado por la modernidad obliga a una revisión de los esquemas que, heredados de un mundo cultural muy diferente, han perdido la coherencia que tenían en su origen y que por lo mismo, sin la debida traducción, pueden convertirse en piedra de escándalo, hacia fuera, o en obstáculo insuperable para la vivencia, hacia dentro.

Para orientar la comprensión, adelanto la hipótesis de trabajo. La historia de la salvación, tal como ha llegado hasta nosotros, se presenta apoyada en un esquema, incrustado en la teología, en la predicación y en la liturgia por siglos de repetición, que *hoy* amenaza con deformar –me atrevería a decir con “envenenar”– su intención más genuina y su significado más profundo. Me refiero al esquema que para describir la historia de la salvación establece la secuencia *paraíso-caída-castigo-redención-gloria*.

En efecto, ese esquema, que pudo tener su plausibilidad mientras permanecía en el seno cálido de la imaginación mítica o todavía bajo su influjo, tiene efectos devastadores cuando se entra en el mundo secularizado y se expone al examen de la racionalidad crítica.

Ante todo, porque pervierte la *imagen de Dios*, pues en el polo opuesto al padre del hijo pródigo predicado por Jesús lo presenta castigando en vez de perdonar; y, encima, con un castigo terrible, por una falta banal, y sobre millones de personas que –en definitiva y dígase lo que se diga– son inocentes de aquella supuesta culpa (el infierno como castigo eterno y aun el mismo limbo para los niños muertos sin bautizar pone intuitivamente al descubierto la perversidad de esa lógica desbocada).<sup>1</sup> Con dos consecuencias terribles: el *mal*, con todo lo que de sufrimiento, culpa y muerte implica, queda convertido en “castigo” divino; y la *salvación* se presenta como “precio” doloroso que el Hijo tuvo que pagar por todos nosotros para alcanzarnos el perdón.

Por fortuna, expuesta con tal crudeza, son pocos los cristianos que aceptarían esta visión; su impregnación mítica es tan fuerte, que de manera más o menos consciente, dentro de la nueva cultura, choca con el mismo sentido común. Pero es innegable que su presencia imaginativa, como una especie de “esquema” kantiano, sigue condicionando profundamente no sólo el imaginario colectivo sino muchos razonamientos teológicos. Y, justo porque el condicionamiento no es siempre consciente, su eficacia es mayor y los daños más graves.

En concreto, al referirnos ya a nuestro tema, es evidente que de ese modo *queda amenazada la pureza de la esperanza cristiana*. Al introducirse una deformación tan profunda en la imagen de Dios, que es su apoyo fun-

1. Algo he escrito al respecto en *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* Santander (1995).

damental y decisivo, se oscurece su claridad luminosa y salvadora; no en el sentido de que la esperanza quedase totalmente oscurecida y, mucho menos, anulada, pues el instinto de la fe y la lógica profunda de la visión bíblica de Dios lograron siempre salvar lo fundamental. Pero no cabe negar que la serpiente de la sospecha logró también introducir dudas y sombras con la imagen de un “dios” justiciero, que manda o permite el mal, que amenaza con el castigo y que dio origen a lo que Delumeau llamó la “pastoral del miedo”, basada en el temor y no en la esperanza.

De lo que se trata, pues, no es de hacer tabla rasa del pasado o de ignorar la inmensa riqueza que intentaba traducir aquel esquema, sino de redescubrir la experiencia fundamental que lo sustentaba. Entonces será posible interpretarla en uno nuevo que, haciendo justicia a su intención genuina, libere su fecundidad para nuestra situación crítica y secularizada, que ya no puede vivir en la evidencia de lo religioso ni acoger sin más la inocencia de las narraciones míticas.

### **El esquema visto desde el Dios que crea por amor**

Rota, pues, la inocencia de una lectura literalista, la teología debe, en efecto, mostrar que la única manera de recuperar su riqueza está en *renunciar a la letra*, para llegar a la riqueza perenne del *espíritu*. Y eso no es sólo una exigencia, sino que la teología, gracias a la nueva lectura de la Biblia y, muy en concreto, tomando en toda su consecuencia la idea de la *creación por amor*, está hoy en condiciones de realizar la transformación.

En efecto, desde la revelación del Dios que crea por amor, el esquema cambia de manera espontánea y radical. La creación, tal como se nos revela en la Biblia, es el origen de un mundo, y el ser humano en él, querido por Dios como tal, en su raíz y desde su origen. Dios no crea primero a la persona como una criatura neutra –“natural”– para elevarla después a un estadio superior –“sobre-natural”– haciéndola sólo entonces “hija” suya. Creada por amor y para el amor, la criatura humana está desde siempre envuelta en la gracia salvadora de Dios que la sustenta en su ser y la promueve hacia su realización posible en la historia hasta la plenitud de la comunión definitiva en la gloria.<sup>2</sup>

2. Eso no quita en absoluto la *gratuidad*, porque gratuita es la creación misma, y la misma “necesidad” de Dios –el *desiderium naturale*– que se hace presente en la

Pero entonces todo cambia. Porque resulta evidente que, para ser él mismo, el ser humano tiene que “nacer” con la inevitable imperfección de todo comienzo; y después necesita “crecer”, superando los obstáculos de todo avance finito, para poder alcanzar finalmente la “plenitud” a la que ha sido destinado. Y de ese modo la secuencia anterior se convierte en esta otra: *creación-crecimiento histórico-culminación en Cristo-gloria*.

Es claro que así resulta posible romper la distorsión introducida en la imagen divina, sin por ello perder nada de la riqueza que intentaba expresar. El tiempo de la *historia* no es la caída desde un “paraíso” ni una “prueba” arbitraria impuesta por Dios para después premiar o castigar: es simplemente la condición de posibilidad de la existencia finita. El *mal* no es un castigo, sino todo lo contrario: representa el obstáculo que al oponerse idénticamente a la criatura y al impulso creador que la sostiene es aquello que Dios “no quiere” y en cuya superación –como Padre-Madre al lado de sus hijos e hijas– trabaja él mismo, apoyando e inspirando nuestro esfuerzo.

La *salvación* en Jesucristo no es el precio a pagar a un “dios” airado; todo lo contrario: es la culminación de la “lucha amorosa” que, a lo largo y a lo ancho de toda la historia, sostiene el Dios-*Abbá* contra nuestros límites inevitables y contra nuestras resistencias culpables, con el único fin de darnos a conocer su amor y hacernos capaces de acoger su ayuda. Finalmente, la *gloria* será la realización del designio originario de Dios que, engendrándonos en el amor, no buscaba otra cosa que nuestro ser, nuestra realización y nuestra felicidad. El “paraíso”, intuido por el mito, era real; pero estaba al final, no al principio. En frase conocida y feliz: la protología es la escatología.

De ese modo, Dios, como fundamento incommovible de la esperanza, aparece en toda la gloria de su amor. Y la historia se convierte con toda razón en un camino de esperanza; más aun, a pesar de todos los obstáculos reales y de todas las desviaciones posibles, se hace ella misma esperanza, pues el ser humano puede exclamar con razón, igual que el salmista: “Aunque pase

---

persona es ella misma, y por esencia, gratuita: como dijera ya H. de Lubac, el hombre no desea a Dios como el perro a su presa. De hecho, incluso el “existencial sobrenatural”, que supuso un paso adelante que la teología católica nunca agradecerá bastante a Karl Rahner, resulta demasiado dualista, pues sugiere un “añadido” a una “naturaleza” que sólo gracias a él se haría “sobrenatural”. Por lo mismo, conviene borrar del discurso teológico expresiones como “supralapsario” o “poslapsario”, que en el fondo siguen vehiculando un dualismo que puede resultar fuertemente perturbador.

por valle tenebroso, ningún mal temeré, porque tú vas conmigo.” (Sal 22/23, 4). No es casual que haya sido la visión bíblica de Dios la que ha roto definitivamente la concepción cíclica del tiempo, afirmando una concepción lineal y abierta, pero que no desemboca en un abismo angustioso y sin fondo, sino que se abre a la esperanza de una comunión gloriosa, donde “no habrá muerte, ni pena, ni llanto, ni dolor” (Ap 21,4).

Pero justamente porque es tanta su importancia, esta visión pide una fundamentación más detallada, que al recuperar el dinamismo bíblico más íntimo, haga ver cómo, en efecto, la creación por amor abre esta nueva visión, que situándose a la altura crítica de nuestro tiempo, sea capaz de ofrecer al individuo un auténtico “coraje de existir” (Tillich) y a la historia una esperanza realista. Eso implica, como queda indicado, pensar de manera nueva la relación entre creación y salvación, realizando de algún modo un verdadero cambio de paradigma.

## LA CONTINUIDAD CREACIÓN-SALVACIÓN

### Cambio de paradigma en las relaciones entre creación y salvación

Para indicar el significado y la trascendencia del cambio, vale la pena empezar con dos citas que resultan elocuentes, pues muestran tanto su necesidad como su presencia en la teología actual. La primera viene de la exégesis bíblica:

La confesión de fe en Dios creador del Cielo y de la Tierra ha estado tradicionalmente encuadrada en un esquema mental caracterizado por la neta separación entre la creación y la redención. Hay un esquema muy difundido, de indudable claridad pedagógica, pero angosto y simplista, que se ha impuesto en los campos teológico, catequético y litúrgico: el mundo y el hombre han sido creados por el Señor; pero el hombre cayó en pecado, y sólo puede obtener el perdón y la salvación a través de Cristo. El carácter reductivo de tal perspectiva es evidente. Ante todo, porque la creación aparece como una realidad neutra con respecto de la salvación, como una especie de “atrio de los paganos”, lugar de encuentro de todas las posibles creencias religiosas e incluso campo abierto a la reflexión racional de la filosofía. Por otra parte, en este enfoque la salvación es pura y simple redención del pecado, feliz reparación de los daños causados por la culpa de Adán, recuperación de un estado preexistente y perdido (el paraíso).<sup>3</sup>

3. G. Barbaglio, *Creación: Nuevo Diccionario de Teología I*, Madrid (1982: 186).

La segunda llega desde la búsqueda de una nueva espiritualidad:

...lo que la religión debe abandonar en Occidente es un modelo de espiritualidad exclusivamente de caída/redención –un modelo que ha dominado durante siglos la teología, los estudios bíblicos, la formación en seminarios y noviciados, la hagiografía y la psicología. Es un modelo dualista y patriarcal; comienza su teología con el pecado original y acaba generalmente con la redención. La espiritualidad de caída/redención no instruye a los creyentes acerca de la nueva creación o la creatividad, acerca del hacer justicia y la transformación social, o acerca del Eros, el juego, el placer y el Dios del gozo. No enseña el amor a la Tierra o el cuidado por el cosmos y está tan asustada frente a la pasión, que no consigue escuchar las apasionadas demandas de los *anawin*, los pequeños, de la historia humana. Ese mismo miedo de la pasión impide ayudar a los amantes para que celebren sus experiencias como espirituales y místicas.<sup>4</sup>

Por origen y planteamiento, son testimonios distintos, pero apuntan en idéntico sentido: la necesidad de un cambio de paradigma a la hora de entender la creación. Un cambio que, en rigor, está asumido ya en su fondo último, pues obedece a una mutación cultural acontecida de hecho, a saber, la crisis de la modernidad con su cuestionamiento radical de la cosmovisión anterior y la entrada en un nuevo continente de la cultura. Pero, como de las lejanas estrellas dijera Nietzsche, su misma magnitud hace que lo ya en sí acontecido hace tiempo esté todavía en camino hacia nosotros.

En la teología, con el aura de eternidad que rodea sus temas y el peso de tradición que ralentiza sus cambios, esto se deja sentir con intensidad especial. Se acepta la novedad puesto que en ella se vive, pero persisten los viejos hábitos; se reformulan determinados elementos, pero se mantienen otros que parecen inmutables, aunque en realidad sean incompatibles con aquéllos. El resultado es una mezcla de paradigmas y una síntesis imposible de elementos heterogéneos, que, cuando la sensibilidad se ha despertado en este punto, producen una irremediable sensación de incoherencia y anacronismo que el frecuente recurso al “misterio” no puede disimular.

En el gran tema de la creación esto resulta especialmente sensible, porque afecta a los mismos fundamentos de la cosmovisión moderna en su posible conjunción o interferencia con la figura global de la historia de la salvación. Dos aspectos fundamentales lo dejan ver con claridad: el problema de la desmitologización y el significado religioso de la creación.

4. M. Fox, *Original Blessing. A primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*, Santa Fe (1983: 11).

### **No despachar (demasiado) fácilmente a Bultmann**

Tal vez nadie lo ha puesto en tan vivo relieve como Bultmann. En la intención fundamental que la mueve, su propuesta es de una evidencia cultural irrefutable. Con la entrada de la modernidad hemos abandonado irrevocablemente la visión mítica del mundo que ya la Biblia –igual que la filosofía griega– había cuestionado de manera radical, pero sin haber podido dejarla del todo en puntos fundamentales. Ni la división tripartita con el cielo arriba, el infierno abajo y la Tierra en medio, como campo de batalla sobre el que descienden influjos benéficos o hacia el que escalan fuerzas maléficas; ni acaso sobre todo la visión de lo divino como interviniendo en el funcionamiento de los elementos mundanos interfiriendo con su leyes, nos resultan hoy –aunque lo pretendamos– comprensibles ni “realizables”. Rudolf Bultmann lo dice muy bien:

No se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento.<sup>5</sup>

Es cierto que, demasiado cogido por su “interpretación existencial”, redujo en exceso, hasta esa “monotonía exasperante” que le reprochaba Jaspers, los significados profundos que estaban inscritos en la visión mítica. Pero eso no puede convertirse en un pretexto para obviar la necesidad, reconocida y propugnada por él, de interpretar lo allí dicho de manera que resulte significativo en el nuevo contexto cultural.<sup>6</sup>

Y es aquí donde se anuncia lo radical de nuestro tema. Cuando se echa hoy una mirada críticamente alerta a la lectura teológica que sigue haciéndose de la visión bíblica acerca de la historia de Dios con la humanidad, sorprende la profunda impregnación mitológica que todavía la caracteriza. Todos reconocen el carácter mítico de los primeros capítulos del libro de Génesis,

5. *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos* (hrsg. von H.W.Bartsch), Hamburg (1948: 18); cfr. *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen (1967: 128-137); *Jesus Christ and Mythology*, New York (1958. (Trad. española: *Jesucristo y mitología*, Barcelona, 1970).

6. Cfr. las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die Christologische Transformation der Theologie*, Herder (1993: 132-164); C. Ozankom, *Gott und Gegenstand*, Paderborn (1994: 121-170); K-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Chrsiti Ursprung*, Piper, München-Zürich (1990: 154-222); J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance dus sens*, Grenoble (2001).



lo que significa que lo allí narrado no tiene un significado *histórico* en el sentido de sucesos empíricos o acontecimientos físicos que cambien el curso de las leyes naturales. Por eso se han abandonado –por desgracia no siempre ni por todos– las especulaciones acerca de los dones preternaturales de Adán y son ya muy pocos los que piensan que la muerte física o los desastres naturales entraron en el mundo a causa de su pecado.

Pero, a pesar de eso, luego sigue manteniéndose la pretensión de un “núcleo” histórico, de un acontecimiento *categorial* de tal magnitud que cambió la historia de la humanidad, introduciendo el dualismo radical de un antes y un después, que estructura todo el sentido de su curso. De ahí nace, en efecto, el esquema creación-caída-redención como una sucesión *temporal*, donde la creación queda relegada a una especie de trasfondo o presupuesto para el drama central de la redención, único que verdaderamente interesa.

Esta absorbe, en efecto, casi en exclusiva la atención teológica y concentra sobre sí todo el interés religioso. En el límite, la creación se convierte en un dato casi prescindible, que llega incluso a cobrar resonancias negativas. Inconscientemente “creación” se convierte en “creación caída”, y tiende a ser identificada como el “mundo” malo del que nos libera la redención. Ciertas tendencias ascéticas, con su negación del cuerpo y de la naturaleza, así como, en general, la *fuga mundi* como estilo de vida lo muestran bien a las claras.

El proceso no es casual, claro está, sino que engarza con motivos muy profundos. La centralidad de Cristo en la experiencia cristiana tiende a empezarlo todo con la redención, convirtiendo en “antiguo” todo lo anterior, y viéndolo como la situación negativa –cautiva del pecado (*hamartía*) y de la muerte– de la que él viene a liberarnos. Encima esta visión al ser conceptualizada en el mundo griego –los gnósticos fueron, como se sabe, los primeros grandes maestros de especulación teológica<sup>7</sup>– se reforzó con su visión negativa de la materia y el mundo, de suerte que hay todo un filón pensamiento que ve la redención no como una salvación *de* la creación,

7. Esta insistencia de A. Harnack y de Amor Ruibal, es confirmada por A. Orbe, que considera a los valentinianos como “los primeros grandes intelectuales de la fe cristiana” (*Estudios Valentinianos V*, Roma, 1956: viii).

profundizándola y potenciándola en sí misma, sino como salvación *fuera de* la creación, es decir, como un rescate que libera de ella.<sup>8</sup>

Sería injusto no apreciar los valores que esta concentración cristológica aportó a la vida religiosa de Occidente, tanto por la hondura de su penetración en el misterio de Cristo, como por la luz y el coraje que proporcionó para asumir religiosamente nuestra contradicción antropológica (cfr. Rm 7). Pero hoy resulta imposible no apreciar también la profunda “mitologización” que de ese modo se operó en el misterio redentor. No sólo, con ser grave, por el esquema que interpreta la encarnación como bajada del cielo, estancia en la Tierra y vuelta al Cielo; sino, sobre todo, porque tiende a sustraerla del proceso creador, convirtiéndola en una irrupción sobre-naturalista que se superpone a él. De suerte que la “nueva creación” no aparece como la creación divina *renovada*, sino que tiende a autonomizarse como una creación “otra”, que niega o al menos se ignora la anterior.

Soy consciente de la enorme parcialidad de esta exposición, no sólo por su forzoso esquematismo, que deja fuera muchos y muy importantes matices, sino principalmente porque atiende *sólo* a una de las líneas de todo el proceso. Pues, como veremos, hay otra que nunca cedió del todo a esta tendencia ni estuvo totalmente ausente en ella (como lo muestra en constante rechazo del dualismo gnóstico). Lo que sucede es que aquélla fue la que acabó prevaleciendo en el conjunto de la teología y es por ello por lo que hoy no resulta enormemente problemática. Para intuirlo, basta pensar en el esquema anselmiano, que –en una forma seguramente mucho más rígida y estrecha de lo que fuera en la intención del autor– acabó por colonizar el imaginario religioso general.<sup>9</sup>

En este sentido, es importante tener presente que, por suerte para todos, nunca desapareció de la conciencia eclesial *la existencia del otro filón teológico*. Resulta ya tópico señalar como San Ireneo, aún sin librarse del todo de la mentalidad de su tiempo y permaneciendo muy limitado por la lectura literal de la Biblia, entonces inevitable, logró una visión profun-

8. La expresión es de G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen (1982). Dispongo de la traducción italiana *Dogmatica della fede cristiana I*, Genova (1990: 383-384: “Redenzione dalla creazione?”).

9. Véase la equilibrada exposición de B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, Salamanca (1990: 353-371, principalmente 361-366).

damente diversa. Para Ireneo creación, redención y gloria forman un *continuum* en progresiva potenciación, un ir abriendo la profundidad de la carne, para hacerla cada vez más capaz de acoger la salvación de Dios, hasta la manifestación escatológica de su gloria definitiva. Por eso para Ireneo el pecado original “no es una catástrofe”, sino una peripecia, “grave sin duda”, pero que se “integra de alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios”.<sup>10</sup> Y Mathew Fox insiste, con razón, en que este enfoque se mantiene vivo y fecundo a lo largo de toda la historia de la teología y sobre todo de la espiritualidad cristiana.<sup>11</sup>

### ***La posibilidad y la necesidad del cambio***

Esto no resuelve, claro está, todos nuestros problemas; pero muestra una posibilidad permanente, que la crisis del otro modelo permite llevar hoy al pleno cumplimiento. Rota la visión mítica y al dejar atrás el literalismo fundamentalista en la lectura de la Biblia es posible reconfigurar el esquema caída-redención de modo que no rompa la unidad originaria del proyecto creador, sin por ello negar la realidad de lo que pretende indicar la doctrina del *pecado original* ni la centralidad de la *redención*.

Se nos ha hecho evidente que la teología tradicional, que culmina con las soluciones elaboradas en la discusión entre la Reforma y Trento, está

10. V. Grossi.-B. Sesboüé, *Pecado original y pecado de los orígenes: Del Concilio de Trento a la época contemporánea*, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas. II, El hombre y su salvación*, Salamanca (1996: 151). Cfr. el texto íntegro: “Así pues, el clima del pensamiento de Ireneo sobre el pecado en la humanidad es mucho menos trágico que el de Agustín. Ese pecado no es una catástrofe; es una peripecia, grave y horrible sin duda, pero un tanto inevitable y previsible, dada la debilidad del hombre en sus comienzos; una peripecia que deja al hombre capaz de usar de su libertad y cuya salvación conseguida en Cristo cede en honor y en triunfo del hombre. Ireneo la integra de alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios.”

Como es bien conocido, este es un tema profusa e intensamente estudiado por A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid (1965); *Teología de San Ireneo*, 3 vol., Madrid (1985-1988); cfr. las síntesis que ofrece en *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca (1988: 201-204, 215-218; 259-268, estas últimas páginas muestran como logra “integrar” el pecado de Adán).

11. O.c., sobre todo, *Appendix C: An Annotated Bibliography of Creation-Centered Spirituality*, p. 321-327.

expresada en los supuestos de una lectura literal del Génesis.<sup>12</sup> Y por eso mismo comprendemos que hoy podemos *y debemos* decir a nuestro modo lo que aquella teología tenía que decir al suyo. Entonces cabe mantener la intención originaria del acto creador, viéndolo como un proceso en crecimiento del inicio al fin, de la protología a la escatología. El pecado original deja así de ser visto como un episodio empírico, que rompe la continuidad de la historia. Pero no por ello deja de ser *real*, como estructura permanente, en cuanto que la libertad finita, salida inocente de las manos del Creador, es impotente de pasar al acto histórico sin contaminar su inocencia: “Todo hombre es Adán”, tiende a afirmar con creciente unanimidad la teología actual.<sup>13</sup>

Por eso la historia humana es constitutivamente, no pecado, sino lucha contra el pecado; pero lucha apoyada siempre en el acto creador: en una “bendición original” que no ha abandonado jamás a la humanidad, la sostiene siempre y trabaja sin descanso, alimentando su esperanza de salvación. En este movimiento la *redención* deja también, a su vez, de aparecer como interrupción –o irrupción– externa, para ser *eclosión desde dentro del proceso mismo*, que en “la madurez de los tiempos” abre a la acción creadora las últimas puertas hacia su realización definitiva en la humanidad. Creación, redención, glorificación forman de ese modo el *continuum* del amor divino, que, creándonos hijos, nos acompaña en la dura lucha del crecimiento histórico, hasta lograr acogernos en la filiación plenamente realizada, cuando “conoceremos como somos conocidos” (cfr. 1 Co 13,12).

Comprendo que enunciados de este tenor enfrentan a la teología ante una tarea de enorme y delicada envergadura, puesto que tocan la espina de su misma articulación global. Suponen tal desplazamiento de los acentos y tal reestructuración de las proporciones, que sólo con suma humildad y extrema cautela puede emprenderse. Pero justo por eso la sitúan también ante un deber inexcusable, pues está en juego la significación misma de la fe. Ésta, dígase lo que se quiera, resultará inasimilable, si continúa envuelta en una conceptualización mitológica que ha perdido de manera irreversible su validez.

12. Cfr. la síntesis que ofrecen V. Grossi.-B. Sesboüé en el trabajo citado.

13. Cfr., por ej., W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen (1991: 266-314).

De hecho, una mirada atenta a la teología actual permite descubrir por todas partes el impacto del cambio y la presencia de un nuevo paradigma. La caída de universo ptolemaico y la visión evolutiva del cosmos y de la historia humana no sólo hacen imposible la lectura fundamentalista de la Biblia sobre la que se apoyaba el anterior esquema, sino han demostrado las consecuencias catastróficas que para la fe puede acabar teniendo una resistencia anacrónica.

La incomodidad viene, como decía al principio, de la falta de verdadera consecuencia en los planteamientos, en la medida en que la nueva visión, en lugar de construirse desde abajo como un todo coherente, mantiene elementos de la anterior que, en realidad, son incompatibles con ella. Frente a eso se impone comprender que no es la mezcla sincretista la que representa hoy el auténtico rostro de la fidelidad a la experiencia originaria, sino la síntesis viva, que, de acuerdo con la terminología de la *Nouvelle Théologie*, mantiene la *affirmation* justo en cuanto tiene el coraje de cambiar los *concepciones*. Cuando esto se lleva a cabo, el resultado es una visión de rara coherencia y viva significatividad.

De hecho, existen obras como *Dios en la creación* de Moltmann, que, aunque sin aclarar ni explicitar con este detalle la problemática del cambio de paradigma, se inscriben ya en la nueva perspectiva.<sup>14</sup> Antes, el impacto de la obra de Teilhard de Chardin tuvo, sin lugar a dudas, mucho que ver con las perspectivas que abría a esta visión. Lo muestra el renovado interés por la línea creacionista de la “bendición original”, tal como la describe Mathew Fox, así como de toda la teología más sensible a la ecología y al diálogo de las religiones (en cuanto todas ellas son también episodios en la acción creadora-salvadora de Dios sobre la humanidad). Yo mismo he intentado acoger esta perspectiva en una obra de cierta amplitud: *Recuperar la creación*.<sup>15</sup> De modo significativo y sin siquiera pretenderlo, sino sencilla-

14. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München (1985). Basta observar el índice para apreciar como el proceso va de la creación inicial al *shabbat* final; el pecado aparece de manera indirecta, como acompañamiento estructural de todo el proceso: cfr. 235-239: “*Ebenbild Gottes und Sünder zugleich*” (“A un tiempo imagen de Dios y pecador”).

15. *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, SEPT, Vigo 1996 (trad. castellana: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander, 1997).

## EL SIGNIFICADO RELIGIOSO DE LA CREACIÓN

### Lo común y lo específico en la idea bíblica

Por una especie de fatalidad histórica, la idea de creación se ha visto casi siempre afectada –y deformada– por problemas apolo­géticos. El dualismo de la materia eterna, en la antigüedad, y el conflicto con las ciencias en la modernidad, llevaron a centrar la reflexión sobre el aspecto metafísico de la *creatio ex nihilo*, dejando en la sombra de su radicación y valencia religiosas. Sólo así se comprende que se haya insistido hasta la saciedad en que la creación es un concepto exclusivamente bíblico, sin advertir que el que pueda haber parte de verdad en eso depende de algo más profundo: a saber, de la peculiar modulación que la vivencia bíblica de Dios confiere a una experiencia que en el fondo es común a todas las religiones<sup>17</sup> y que, en definitiva, *habita* incluso la entraña de la filosofía en el *zaumádsein* griego, y que desde Leibniz a Heidegger, pasando por Schelling, se formuló en la pregunta decisiva: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”.

16. *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977 (trad. cast.: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979; 2a. ed., Sal Terrae, Santander, 1995).

17. G. Ebeling observa muy bien: “No conviene dejarse llevar por el ansia apolo­gética, que ve la tarjeta de identidad de una revelación válida en una originalidad que excluye cualquier paralelo en otras religiones.” (O. c., 326). Y G. Barbaglio: “Los pasajes más conocidos del Antiguo Testamento sobre la creación, Gn 1-2, tienen una semejanza tan acusada con los relatos mitológicos del área cultural del antiguo Oriente Medio, descubiertos en las excavaciones arqueológicas efectuadas desde el siglo pasado, que esto planteó inicialmente problemas angustiosos de carácter apolo­gético. Se creyó poder afirmar la superioridad de la Biblia destacando ciertos detalles y algunos matices más espirituales. Hubo algunos que pusieron la peculiaridad de la Biblia en el hecho de que enseña que Dios creó por medio de la Palabra. Pero hoy sabemos que también en una cosmogonía egipcia se realiza la creación mediante la Palabra. En realidad, la única y autentica originalidad de la noción bíblica de creación consiste en su perspectiva histórico-salvífica. Por ella se diferencia de todos los relatos mitológicos de la época, así como de cualquier concepción filosófica o científica.” (L. c., 188-189; remite a C. Westermann, *Creazione*, Brescia, 1974: 23-25)

En efecto, más allá de las sutilezas discursivas, no resulta difícil percibir que la idea de creación tiene su raíz en la experiencia del carácter contingente de nuestro mundo. Ese carácter es el que desde los comienzos mismos de la humanidad conocida ha llevado a la intuición de una realidad que lo fundamenta: sea el ser supremo de los “primitivos entre los primitivos”, como descubrió la Escuela de Viena<sup>18</sup>, el “Uno que respira sin aliento” del Rig Veda, lo sagrado en las innúmeras formas que reviste en multiplicidad de las religiones, o el Yavé creador del Génesis bíblico. De esa experiencia recibe su significado fundamental y se alimenta su valencia religiosa.

Lutero estuvo a punto de redescubrirlo con su interpretación profundamente antropológica de la creación, pero su radical y casi obsesiva preocupación por el esquema caída-redención le impidió –para sí y para su posteridad– sacar las consecuencias. Fue Schleiermacher, que no en vano representa él solo, como dice Hans Küng, “la encarnación de un cambio de paradigma”<sup>19</sup>, quien se adentró con más precisión y acierto en este camino.

Su insistencia en la centralidad del “sentimiento de absoluta dependencia” como analogado principal para entender la creación, sitúa a esta en su verdadero *humus* nutricional; por eso afirma que de ese sentimiento son “simples y puras expresiones” los primeros artículos del Credo, que expresan la fe en Dios creador”.<sup>20</sup> Eso no le lleva, como algunas veces se ha dicho con evidente ligereza, a la negación de la *creatio ex nihilo*, sino a impedir que sea apartada de su significación fundamental. Lo que él hace es negarse a toda especulación dogmática que “contradiga” este sentimiento; de suerte que un concepto de creación “que pueda ser separado de la conservación no puede ser percibido ni intuido ni pensado por nosotros, ni podemos tener una participación en él”.<sup>21</sup> En este sentido, tal vez Rudolf Otto en un cierto intento de corregirlo –no sé si con razón– traduzca bien la intención de Schleiermacher hablando de “sentimiento de criatura”.<sup>22</sup>

18. Cfr. la exposición de primera mano que hace W. Koppers, “El hombre más antiguo y su religión”, en F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I*, Madrid (1968: 103-150).

19. *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München (1994: 792-793).

20. *Der christliche Glaube 1821-1822*, § 48; Studienausgabe 1, Berlin-New York (1984: 140).

21. *Ibidem*, §50, 1; p. 148; todo el párrafo merece ser leído con atención.

22. *Lo Santo*, Madrid (1965: 20-23).

Y lo cierto es que una vez comprendido esto, se abre aquel espacio inteligible donde se puede percibir cómo la visión bíblica de Dios lleva, en efecto, a un concepto peculiar, y en cierto modo único, de creación. Pues entonces aparece que la experiencia genérica y común, al ser modelada sobre la imagen del Dios de la Biblia, adquiere una concreción específica. El Dios que crea, el mismo que libera en Éxodo, es anunciado por los profetas y meditado por la Sabiduría; es el mismo cuya presencia es llevada a su culminación insuperable en la palabra y la vida de Jesús de Nazaret.

Ahí reside, sin duda, la verdad de esas teorías que afirman que el mito de la creación es tardío en la Biblia, posterior a las narraciones de la salvación: verdad no *cronológica* –pues como todos sus vecinos y, en general, como casi todos los demás pueblos– Israel disponía de mitos de la creación; pero sí *existencial*, en cuanto esos mitos fueron leídos por Israel a través de la experiencia del Dios “que lo ha salvado de la esclavitud de Egipto”.<sup>23</sup> Por eso, en realidad, es preciso seguir adelante y decir que la creación del Génesis no es todavía la cristiana, pues la experiencia de Dios en el Testamento Primero debe ser completada con la del *Abbá* de Jesús.<sup>24</sup>

Se produce, pues, una fecunda circularidad hermenéutica, mediante la cual el Dios salvador se revela en su profundidad abisal de Dios creador; el cual, a su vez, se ve enriquecido y cualificado con todo el calor de aquél. La creación es ya desde siempre *ab initio*, salvación; y la salvación llega de tal modo a las raíces del ser que se convierte en “nueva creación”, hasta alcanzar al final aquella maravillosa y misteriosa identidad por la que “Dios será todo en todos” (1 Co 15, 28).

Insistamos de paso en que esta percepción debiera borrar sin vuelta esas “definiciones” de Dios que siguen hablando de él como *fascinans et tremendum*. El hecho psicológico del miedo a Dios en la historia religiosa humana y el prestigio de una fórmula que desde San Agustín a Rudolf Otto se ha impuesto en el ambiente cultural no deben en modo alguno oscurecer la grande y definitiva verdad revelada definitivamente en Jesús: que el abismo de Dios está hecho únicamente de luz y de amor; que, por consiguiente,

23. “En el Antiguo Testamento no se va de la creación a la historia, sino al revés; por tanto, el Creador (sujeto) no es Yavé (esto es, el Dios de Israel), sino: Yavé (sujeto) es el creador.” (W. Foerster, *Ktdzo: ThWzNT III*, 1004)

24. Es una justa insistencia de E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1950, 17, frente a K. Barth, lo hace notar, aprobándolo, J. Moltmann, O. c., 67-68, nota 5.



tenemos la seguridad absoluta de que desde él sólo viene –y sólo puede venir– para nosotros ayuda, bendición y salvación. No se diga ya las horribles retóricas teológicas acerca de la “ira de Dios”, sino incluso ciertas afirmaciones acerca de una pretendida *ambigüedad* del fondo divino –sobre todo cuando se trata del problema del mal– debieran medirse con esta verdad decisiva. Conviene ser conscientes de que cualquier desviación en este punto hiere lo más delicado del corazón del Dios que “es amor”, y puede acabar matando la mejor y más alta esperanza del corazón humano.

### **Carácter activo, pero no intervencionista de la actividad creadora**

Pero el nuevo enfoque no se limita a permitir una mejor comprensión de la experiencia bíblica, sino que permite igualmente afrontar la situación moderna. El descubrimiento de la autonomía de las leyes naturales cuestionó de manera radical la acción divina en el mundo: ya no cabe situarla en línea con las realidades empíricas, causa entre las causas mundanas. Un profeta podía decir que Yavé manda la lluvia y la peste, y el mismo Jesús de Nazaret podía pensar que un ataque epiléptico estaba causado por el demonio. En la actualidad incluso la persona más piadosa, prescindiendo acaso de ciertas reminiscencias atávicas, es incapaz de pensar de ese modo. La lluvia hace pensar en isobaras; la peste, en microbios; y la epilepsia, en desarreglos neurológicos.

Pero ese cambio implica nada menos que una mutación radical en la manera de situar la presencia de Dios en nuestra vida. Lo grave es que ni la liturgia ni la teología acaban de tomar cumplida nota, ayudando a discernir el lugar y el modo verdaderos de la acción divina. El resultado normal es que Dios o bien queda relegado a una referencia vaga, infantil e incomprensible o bien simplemente desaparece de los lugares donde solía ser encontrado. En el límite puede instalarse el *ateísmo*. ¿No es esto lo que ha sucedido con una buena parte de la cultura moderna y contemporánea? En general, lo que suele prevalecer es una *visión deísta*, en la que la vida marcha por su cuenta aquí en la Tierra y Dios queda allá arriba, en el Cielo. Desde allí puede entonces ejercer de vez en cuando influjos concretos, de ordinario con “gracias” o “ayudas” y en ocasiones con “milagros”; por eso se le “suplica” para que acuda a remediar determinadas necesidades o se acuerde de tales o cuales personas.

La descripción puede parecer caricaturesca, pero reproduce con fidelidad la *estructura* del cuadro imaginario en que se mueve y que demasiadas veces está haciendo increíble una fe que choca de frente con evidencias que forman ya el suelo de las convicciones o “creencias” de toda persona formada en la cultura actual (y cada vez reviste menos relevancia al respecto el hecho de que sea culta o inculta). En el fondo, equivale a seguir poniendo a Galileo ante el dilema de creer en Dios y su revelación o admitir que es el Sol el que se mueve en torno a la Tierra...

De ahí la importancia de la idea de creación, tomada en su auténtica radicalidad. Ella acentúa a un tiempo –y en reforzamiento mutuo– *la identidad y la diferencia* entre Dios y el mundo, permitiendo asumir la nueva situación cultural, sin renunciar a la vivencia religiosa de un Dios vivo alejado de todo deísmo ni a la vivencia cultural de un mundo entregado a sus propias leyes inmanentes.

La *diferencia* es lo primero, cuando se atiende a lo ontológico de la relación. La extrañeza ante la contingencia del mundo hace surgir la intuición de lo “totalmente otro” que lo crea, lo funda y lo sostiene. Dios resulta descubierto justamente en cuanto siendo como no es el mundo: lo necesario frente a lo contingente, lo absoluto frente a lo relativo, lo infinito frente a lo finito. Y, dado que la diferencia no afecta solamente a un modo de ser, sino al mismo y radicalísimo *hecho de ser*, se comprende que una consideración rigurosa se esfuerce en expresarla ya precisamente ahí. Ello no puede suceder más que por radical contraposición: Dios y la criatura, en rigor último, son lo que el otro no es.

Sin embargo, la radicación experiencial impide interpretar esa *diferencia* como “distancia” *física* o incluso como “yuxtaposición” de Dios respecto de las criaturas. Porque precisamente, y aunque a primera vista resulte paradójico, la profundidad infinita de la diferencia hace que se realice en la máxima unidad. Unidad de carácter único, incomparable a ninguna que pueda darse entre realidades creadas, incluida la relación de la madre con el hijo de sus entrañas. Para esa unión no existe, en definitiva, otro límite que el de evitar la identidad total: el panteísmo (por algo la tentación panteísta ronda siempre a todo filósofo o teólogo que se acerca a este problema).

Tampoco resulta difícil intuir, aunque sea de lejos, por qué tiene que ser así. Las realidades mundanas están al mismo nivel; por eso son nece-

sariamente competitivas: donde está una no puede estar la otra; lo que una gana tiene que perderlo de algún modo la otra. Pero con Dios no sucede igual: puesto que él es el que “hace ser” a todo lo demás, no está en paralelo con nada, sino que, en ajustada expresión de Zubiri, es “ortogonal” o perpendicular a las criaturas.<sup>25</sup> De modo que no hay competencia por ocupar el mismo lugar: al contrario, cuanto más presente el Creador, más hace ser a la criatura; cuanto más ésta “se reciba” de él, más se realiza en ella la fuerza creadora. “Ser” para la criatura significa estar siendo traída a la existencia: de alguna manera es estar “siendo sida”; pero no por alguien a su nivel, que le comiese el propio espacio, sino por el Creador, que se lo está abriendo y otorgando; que le está abriendo el espacio de su esperanza.

### **LAS CONSECUENCIAS DE LA NUEVA VISIÓN PARA UNA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA**

Al partir de esta nueva visión, en efecto, la esperanza cristiana deja ver sus rasgos específicos y puede ser apreciada en toda su grandeza y capacidad de actualización. Señalaré cuatro rasgos que me parecen los más relevantes en el momento actual.

#### **Una esperanza personal**

Como queda visto, la esperanza está siempre determinada de un modo decisivo por la índole del motivo en que se apoya. Motivos como la evolución cósmica o el determinismo social, por ejemplo, introducen una visión impersonal, donde la esperanza, en el fondo deja de ser verdaderamente humana, para sumergirse en el entramado de leyes objetivas que eclipsan o incluso oscurecen el rol de la libertad.

Nada más lejos de esto que el estilo de la esperanza bíblica, toda ella apoyada en la confianza en un Dios que es fiel y que, entregando sin reservas su amor y su apoyo, respeta, sin embargo, la opción de la libertad, no forzando jamás su acogida. El Antiguo Testamento lo tematizó bajo el concepto de *alianza*, que aun reconociendo la desigualdad infinita de los contrayentes –“como el cielo está sobre la tierra”–, sabe que la opción humana es un

25. En un trabajo poco conocido, pero interesante: *Trascendencia y física: Gran Enciclopedia del Mundo* (Durvan) 19 (1964: 419-424, en p. 422).

constitutivo intrínseco de la misma. Y, sobre todo, basta con observar la vivencia íntima de la relación con Dios, tal como se expresa de manera intensa y elocuente en las oraciones, para comprender su completa impregnación personal.

Son incontables las ocasiones en que los Salmos hablan de Dios como “refugio y fortaleza”, como “amparo y protección” que alimenta la esperanza incluso en las circunstancias más extremas: “aunque camine por sendas de muerte”, dice el Salmo 22/23; y de manera sublime, tras una crisis en la que ha estado “a punto de resbalar”, lo expresa el 73: “¿Quién hay para mí en el cielo? / Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. / Mi carne y mi corazón se consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!” (25-26)

El fiel de Yavé sabe incluso que, en definitiva, no existe ningún otro fundamento seguro para una esperanza que de verdad esté en condiciones de asegurar el sentido de la vida y la salvación de la existencia. Puede decirlo con palabras directas: sólo en el Señor está la verdadera esperanza. Y puede expresarlo en palabras admonitorias, duras como el pedernal: “Maldito el hombre que confía en el hombre o en la fuerza de los caballos.”

Este rasgo, inseparable de la experiencia bíblica auténtica, puede y debe ser purificado, para que no se empequeñezca en la trampa de los antropomorfismos ni recaiga en la visión de un Dios intervencionista; algo no suficientemente superado en el Antiguo Testamento, ni siquiera en el Nuevo, y que probablemente no lo será jamás del todo en la entera historia humana. Pero la afirmación de este carácter personal constituye, a pesar de todo, su núcleo más íntimo y genuino. Y sólo él, por ofrecer un apoyo absoluto, eleva la esperanza a su más alto grado y, haciéndolo desde un amor que respeta la libertad, le confiere un carácter y una dignidad estricta y exquisitamente humanos.

De hecho, creo que este aspecto es algo que, en el mundo globalizado de las religiones, el cristianismo no sólo debe cuidar con esmero y preservar con cautela para la vivencia propia, sino que debe entregarlo como oferta, gratuita pero preciosa, a una humanidad ansiosamente abierta al futuro, pero presa del temor a fuerzas anónimas y angustiado por amenazas muy profundas y oscuras que ponen en peligro su misma supervivencia.

### Una esperanza realista

Si el rasgo del amor subraya ante todo el carácter personal de la esperanza, el de la creación hace comprender su realismo. Algo muy importante en nuestro tiempo, puesto que tal vez el más grave malentendido religioso del mundo moderno ha consistido en la convicción de que Dios es el gran rival del hombre, como poder que lo oprime, lo vampiriza y lo anula. Para romperlo, nada mejor que la visión que toma en serio al Dios que crea por amor, desde la infinita plenitud y felicidad de su ser. Un ser que, como dijo San Juan, es *agápe* (1 Jn 4,8,16), es decir, que no sólo ama, sino que todo él consiste en estar amando. Al crear por amor, Dios no lo hace buscando algo para sí, aunque sean su “servicio” y su “gloria”, sino como quien da y regala, como quien procura única y exclusivamente comunicar su plenitud y su felicidad.

La acción creadora es, en este sentido, *infinitamente transitiva*, porque justo al revés de lo que proclamó Feuerbach, tanto más es y más se expande cuanto más se realiza la criatura. Lo ha reconocido siempre la tradición cristiana. Para San Pablo la creación culminará cuando “Dios sea todo en todos” (1 Co 15, 28), es decir, cuando la criatura, lejos de quedar anulada, alcanzará su máxima plenitud. Por su parte, San Ignacio de Antioquía lo expresó de modo magnífico, al afirmar que es llegados allí cuando “seremos verdaderamente humanos”.<sup>26</sup> Y mientras tanto, acoger a Dios y a su gracia no significa alienarse, hacerse siervo o empequeñecerse, sino, por el contrario, alcanzar el estatuto de “hijo” (Ga 4,1-7) e ir creciendo hacia “la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13).

Así pues, la modernidad en su gran aspiración a la realización humana y a la transformación del mundo, en modo alguno encuentra frente a sí, como a su enemigo, al Dios creador. Todo lo contrario: creando *desde el amor*, Dios no es el rival de la criatura, sino su promotor, que se alegra con cada avance auténtico de la misma. Creando *desde la trascendencia* de su plenitud infinita no sustituye su acción sino que “crea creadores”<sup>27</sup>, de suerte que la

26. A la letra: “Llegado allí, seré verdaderamente persona (*anthropos*)” (*Ad Romanos* VI, 2: cfr. *Padres Apostólicos*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid 1965: 478).

27. Cfr. el análisis rico en referencias de A. Gesché, “*L’homme créé créateur*”, en *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991: 153-184); ahora en su libro *Dios para pensar. I El mal. El hombre*, Salamanca (1995: 233-268).

crítica moderna y la acusación marxiana tienen históricamente su razón de ser; pero no denuncian el núcleo de la experiencia cristiana, sino que desenmascaran su deformación. Y creando *desde el amor*, está más allá de las dos grandes deformaciones que se habían instalado en la cultura occidental: el desequilibrio hombre/cosmos y el dualismo sagrado/profano.

En efecto, como acto unitario, la creación por el único Dios funda la solidaridad indisoluble entre todas las criaturas: desde la fundamental hombre y mujer, que en su unidad recíproca constituyen la "imagen" del Creador<sup>28</sup>, pasando por la social que une a todos como hermanos por la única ley del amor, hasta la cósmica, pues el "dominio" humano sobre la tierra (Gn 1,28) está en paralelo con el encargo de "labrarla y cuidarla" (Gn 2,15). No vamos a decir que tanto la preocupación ecológica como la naciente ilusión cósmica están ya descritas en la Biblia. Pero en ella aletea ciertamente el espíritu que permite asumirlas en la gloria de la libertad y en la modestia de la integración solidaria y fraternal.

Se comprende entonces que la esperanza cristiana, trascendente, no es ajena a la esperanza fundamental humana; ni siquiera se superpone a ella como un añadido, sino que, fundándola, se inserta en ella tratando de llevarla a su plenitud. Por eso no cabe dualismo: la esperanzas intramundanas son el lugar de la realización de la esperanza trascendente. Como del amor dijera San Juan, no puede esperar en Dios a quien no ve quien activa y comprometidamente no espere en el hombre a quien ve: la esperanza divina se realiza a través del trabajo en la esperanza humana, y, atravesándola, no la estorba o disminuye, sino todo lo contrario: la anima, la potencia y la abre hacia el espacio infinito de la realización plena donde podrán ser restañadas las heridas y cumplidos los anhelos que quedan irremediabilmente insatisfechos, incluso en la mejor realización de las esperanzas históricas. El Vaticano II lo dijo de manera expresa y las teologías de la esperanza y de la liberación lo han tematizado de modo crítico y sistemático para la conciencia moderna.

Recogiendo ese clima, lo expresa bien F. Kerstiens:

28. A eso alude el simbolismo inagotable de la afirmación genesiaca: "Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó." (Gn 1,27). Donde "a imagen de Dios le creó" está en estricto paralelo con "macho y hembra los creó". Idea en la que, como se sabe, K. Barth ha insistido con especial vigor.

La esperanza no es el “opio del pueblo”, sino un estímulo para la transformación del mundo bajo el horizonte de las promesas de Dios, precisamente en favor de los más pobres y pequeños. La esperanza cristiana es la fuerza propulsora de todas las esperanzas intramundanas, las penetra con todos sus esfuerzos y les da nueva vida con la confianza en la misericordia y omnipotencia de Dios cuando ellas han llegado al final de la propia fuerza”.<sup>29</sup>

### Una esperanza universal

249

El esquema paraíso-caída-redención era, por necesidad, solidario de una visión particularista de la revelación y por tanto también de la esperanza. Hasta ayer mismo se enseñaba en los seminarios y facultades de teología que Dios había escogido un pueblo y que sólo a él había entregado la revelación sobre-natural, dejando a todos los demás en el estado de una religión puramente “natural”.

No nos toca ser demasiado severos con una teología condicionada por la lectura fundamentalista de la Biblia y por una visión del mundo que le confería una cierta verosimilitud: la humanidad se limitaba en el tiempo a los cuatro mil años que separaban a Cristo de la creación de Adán, y se reducía en el espacio al ámbito de la *ecumene*, cuyos extremos soñaba con abarcar ya de alguna manera el mismo San Pablo (cfr. Rm 15,22-29). Pero tampoco podemos resignarnos a no sacar todas las consecuencias de la nueva situación, manteniendo restos *fundamentalistas* que oscurecen el auténtico sentido de la universalidad cristiana.

Porque nada hay más opuesto a la universalidad radical y a la generosidad irrestricta del *Abbá* creador que cualquier tipo de elitismo egoísta o de particularismo provinciano. Un Dios que crea por amor es evidente que vive volcado con generosidad irrestricta sobre todas y cada una de sus criaturas. No cabe pensar en la imagen cruel de un padre egoísta, que, engendrando muchos hijos, se preocupa sólo de sus preferidos y deja a los demás abandonados en la inclusa. Dios, que nos crea para la felicidad en comunión con él, llama *a todos y desde siempre*: no ha habido desde el comienzo del mundo un solo hombre o una sola mujer que no hayan nacido amparados, habitados y promovidos por su revelación y por su amor incondicional.<sup>30</sup> Que no tengan derecho a la esperanza.

29. “Esperanza”, en *Sacramentum mundi* 2 (1972: 792-803, en 801-802).

30. La fundamentación de estas ideas, que se apoya sobre todo en la obra de K. Rahner, E. Schillebeeckx y W. Pannenberg, puede verse en mi obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid (1987).

En el fondo, la humanidad siempre lo ha comprendido así. ¿Qué son, si no, las religiones, más que modos de configurar socialmente el descubrimiento de lo divino como esperanza contra el dolor, el pecado y la misma muerte? Y por eso la Biblia, a pesar del inevitable y comprensible particularismo de sus comienzos, fue abriéndose ya desde el destierro en Babilonia a la universalidad de la esperanza en una salvación que abarca a todos los pueblos. Y, sobre todo, por eso, una vez alcanzada en Jesús la plenitud de la revelación, la esperanza se abre en Evangelio para “todos los pueblos”, con la seguridad de que el Señor estará con nosotros “hasta el fin del mundo” (Mt 28, 19-20).

Pablo fue el gran campeón en explicitar esta idea que estaba viva, pero no siempre explicitada, en el anuncio de Jesús revelándonos a Dios como el *Abbá* que ama a todos sin discriminaciones ni favoritismo, hasta el punto de no excluir siquiera a los “malos”, a quienes hace compartir con los buenos su “sol” y su “lluvia”. Era muy consciente de la amenaza de desesperanza que pende siempre sobre la humanidad, y pudo incluso hablar de los que todavía no han descubierto al Señor como de aquéllos que están “sin esperanza y sin Dios en el mundo” (Ef 2,12; cfr. 1 Ts 4,13). Pero la experiencia de la salvación a través de Cristo le hizo ver que si *todos* estamos bajo el poder del pecado (Rm 3, 9.23) y si todos seguimos bajo la amenaza de la desesperanza, *todos* vivimos ya envueltos en la gracia salvadora y “podemos estar orgullosos esperando la gloria de Dios” (Rm 5, 2).

Cuando en las cartas pastorales se afirma ya sin rodeos que “Dios quiere que todos los hombres se salven” (1 Tm 2, 4) se estará confirmando lo que el amor creador de Dios estaba diciéndole a la humanidad desde el comienzo del mundo: que ningún hombre y ninguna mujer han estado, están o estarán jamás abandonados a sí mismos, a las fuerzas del cosmos o a las opresiones de la historia. Podrá pasar y de hecho pasa de todo en el duro caminar de la humanidad, pero sobre ella, como un protector y bajo ella como un apoyo inmovible, tenemos ya la seguridad de que está la presencia salvadora del Señor, asegurando la esperanza. Algo diremos en la tercera ponencia, pero expresémoslo ahora con palabras de San Pablo:

Más aún; nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. (Rm 5, 3-5)



## Una esperanza absoluta

En realidad, con lo anterior está dicho todo al menos todo lo fundamental. Pero no sobraría terminar insistiendo en que justo porque en definitiva su motivo último es el amor incondicional e infinito de Dios, el cristiano ha descubierto que la esperanza tiene ya, para él y para las demás personas, un carácter absoluto. En este sentido, es decir, en cuanto comprendida como apoyada en Dios, podemos afirmar, sin temor y sin soberbia, que “la esperanza no falla”.

Naturalmente, tal afirmación no equivale a un pasaporte para el descompromiso ni a un conjuro mágico para garantizar el éxito de la historia. Su significado es mucho más profundo de cuanto sugeriría esa versión irresponsable y alienante, puesto que se realiza a la vez en la máxima confianza en Dios, por nuestra parte, y en el exquisito respeto a nuestra libertad, por parte de Dios. La esperanza sólo tiene sentido cuando alguien, sea quien sea y hágalo de un modo o de otro, “quiere esperar”. Lo que desde la fe bíblica afirmamos entonces es que en ese momento toda mujer y todo hombre tiene la seguridad de que su deseo y su esfuerzo están ya envueltos en un amor más poderoso que todo, incluso que su propio pecado, que asegura la esperanza definitiva.

No se trata de confiar en nuestras fuerzas, sino de tener la seguridad de que ellas, incluido su posible fracaso, no acaban con lo fundamental y decisivo de la esperanza. Y esto vale tanto de toda posible oposición desde fuera, como de aquella, en el fondo más terrible, que puede venir de nuestro pecado.

Jesús lo indicó de mil maneras, al llamar a la confianza incondicional en el *Abbá* que, amando infinitamente, cuida de nosotros sin que ni siquiera un “cabello de nuestra cabeza” (Lc 21,18) escape a su mirada; y, perdonando sin condiciones, nos ama aunque seamos malos e injustos (Mt 5,45), pues “es generoso con ingratos y malvados” (Lc 6, 35).

Por su parte, San Pablo, uniendo realismo crudo y confianza extrema, lo expresó con énfasis insuperable, refiriéndose a los obstáculos externos:

Como dice la Escritura: Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquél que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la

altura, ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús señor nuestro. (Rm 8, 36-39)

Y la primera Carta de San Juan –que no habla precisamente de un amor abstracto, sentimental o descomprometido, sino de un amor que exige ser realizado con hechos y de verdad (1 Jn 3,18)– lo dice cortando de raíz la acechanza más temible: la del escrúpulo o la de la oculta desesperación de la culpabilidad.

Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad. En esto conoceremos que somos de la verdad, y tranquilizaremos nuestra conciencia ante él, en caso de que nos condene nuestra conciencia, pues Dios es mayor que nuestra conciencia y lo conoce todo. (1 Jn 3, 18-20)

*Tened confianza en Yahveh vuestro Dios y estaréis seguros.*

(2 Cro 20,20)

*No pongáis vuestra confianza en príncipes,  
en un hijo de hombre, que no puede salvar...*

(Sal 146,3)