

PAZ

- I. Determinación exegética del término
- II. Evolución histórica de su significado
- III. Uso teológico

Advertencia preliminar. La palabra «paz», que ya en el lenguaje profano alude a la plena realización del ser humano, significa también en el lenguaje de la fe una de las mayores metas para el hombre. Pero esta paz no resulta de la seguridad existencial jurídica y política en el sentido de la palabra latina *pax* (de la misma raíz que *pactum*). Tampoco nace de la relación armónica entre el individuo y la sociedad (→ comunidad) en el sentido del término griego εἰρήνη (que en un principio designó el bienestar personificado). La paz del lenguaje de la fe es primariamente un don de la voluntad salvífica de Dios. La → revelación —que utiliza términos profanos para anunciar su mensaje de paz (los LXX traducen generalmente la palabra fundamental hebrea שלום por εἰρήνη)— no sólo concede a la palabra «paz» un significado que incluye la condición de criaturas del hombre y del mundo, sino que la eleva hasta la nueva creación de la gracia. Debido a la limitación inherente a los términos profanos y a la naturaleza de las afirmaciones de la revelación, la noción cristiana de paz comprende significados divergentes, los cuales exigen y dificultan al mismo tiempo su esclarecimiento teológico. Este esclarecimiento no tiene señalada preceptivamente ninguna orientación dogmática, y la *lex credendi*, que ilumina con la luz que brota de las plegarias de la Iglesia por la paz, remite siempre a los datos de la Escritura y la tradición. Por tanto, en el aspecto metódico no hay más solución que recurrir a las fuentes de la revelación y, sobre todo, al mensaje bíblico de la paz.

I. *Determinación exegética del término*

Para determinar el significado bíblico del término «paz» debemos distinguir tres horizontes: la → creación, la acción de Dios en la historia

(→ historia de la salvación) y el → reino de Dios, presente ya en el mundo, pero cuya plenitud corresponde por su esencia al final de los tiempos. La palabra «paz» adquiere nuevos elementos en cada uno de estos tres horizontes, pero únicamente la síntesis de todos ellos descubre su pleno significado.

1. En el horizonte de la idea de la creación se destaca primero un significado marcadamente cósmico. De acuerdo con su etimología, la palabra hebrea שָׁלוֹם (derivada de שָׁלַם = estar acabado, completo, perfecto) significa en el AT la perfección y la → salvación —procedentes de la voluntad divina de paz— de las criaturas, así como su pacífica cooperación en un orden vital fundado en la → ley de Yahvé y mantenido por su → sabiduría. Este concepto, encerrado más en el espíritu que en la letra del AT, constituye una enseñanza expresa de la teología rabínica. Según Schim'on ben Gamaliel (alrededor del 140 d. C.), el mundo descansa en tres cosas: el derecho, la → verdad y la paz. Chananya (hacia el 70 d. C.) enseña: «Grande es la paz, pues ella se equipara a toda la obra de la creación». De igual modo que la acción creadora desemboca en el descanso sabático de Yahvé y en éste alcanza la confirmación que la corona, así también sólo en la paz conservan las criaturas el orden que las perfecciona. Esto explica el uso general de la palabra «paz» como saludo y bendición (Ex 4,18; Lv 6,26) y, sobre todo, que sea el objeto de los anhelos contenidos en las plegarias (Sal 4,9; 122,7s; 125,5). Esta es igualmente la razón de la tendencia a contraponer la «paz» a la guerra, la lucha, la contienda (1 Re 20,18; Is 27,4s; Jr 9,7) y ocasionalmente también a la injusticia (Is 59,7s), la angustia (Ez 7,25), el terror (Jr 30,5; Job 21,9), la tribulación (Zac 8,10), el → pecado (Sal 38,4) y la destrucción (Jr 29,11). La misma razón explica su tendencia a hermanarse con términos análogos, tales como → justicia (Is 32,17; Sal 85,11), ley (Sal 119, 165), verdad (Zac 8,19) y → vida (Mal 2,5), a título de fundamento de los mismos.

Aunque este aspecto se ha reducido considerablemente en el NT, influye todavía en aquellas formulaciones que —de un modo semejante a los pasajes del AT— asocian la paz con la justicia (Rom 14,17; Sant 3,18, y aquí en manifiesta oposición a Is 32,17), la → alegría (Gál 5,22; Rom 15,13) y la → unidad (Ef 4,3), o hablan de ella precisamente como principio generador de orden (cf. 1 Cor 14,33).

2. Aunque inscrita en el horizonte de la creación, la paz es enteramente un don del Señor del mundo y de la historia. Esta consideración abre ante nuestra vista el segundo horizonte para la interpretación cristiana de la paz, el cual tiene su centro en la idea de → alianza. En su primer aspecto, la paz era solamente el compendio de todas las bendiciones esperadas de Yahvé (Sal 29,11; Is 32,18). En cambio, ahora se presenta como el contenido de la alianza establecida entre Yahvé y su pueblo. Por esta razón, algunos textos parten de la noción de paz para hablar de la alianza con Dios, y ésta es llamada «alianza de paz» (Nm 25,12; Is 54,10; Ez 34,25). Aunque esta alianza,

que —como la misma paz— afecta a todas las criaturas y al mundo entero, se extiende a «las bestias del campo, las aves del cielo y los reptiles de la tierra» (Os 2,20; Job 5,23), la paz garantizada por ella depende, en definitiva, de la benevolente concesión de Dios y de la fidelidad humana a la alianza. Es cierto que Dios prometió a Israel la paz «mediante una → promesa indefectible» (Is 26,3), pero no son en absoluto garantes de esta paz los monumentos externos de la alianza, como la ley y el templo (Jr 6,17; 7,4; 8,11), según afirman los falsos profetas de la paz, sino únicamente el → amor a los mandamientos divinos (Is 48,18) y el amor al prójimo, que se acredita con las obras (Is 58,6ss). También el NT insiste explícitamente en la cooperación humana. Según sus enseñanzas, no basta conocer «el camino de la paz» (Rom 3,17), sino que es necesario buscarla conscientemente (Rom 14,19; Heb 12, 14) y, en cumplimiento de la responsabilidad cristiana, establecer y difundir la paz en este mundo carente de ella (Mt 5,9).

3. La pregunta por la causa que faculta al hombre para esta cooperación en el establecimiento de la paz divina nos lleva al tercer horizonte, donde la paz aparece como fruto del reino mesiánico de Dios. El hecho de que la alianza de Dios con Israel se denomine «alianza de paz» se funda, en último término, en que el garante de esta alianza, el Mesías, es por su naturaleza y voluntad un rey de paz (Is 9,5s; Zac 9,9s), enviado por Dios para fundar un reino universal de paz. Este reino, tan extenso y duradero como la paz divina, que no tiene fronteras ni fin, es el único ámbito efectivo de la paz. En sus dominios las armas destructivas son transformadas en instrumentos de trabajo (Is 2,4; Miq 4,1ss). También son superadas las hostilidades naturales (Is 11,6ss; Os 2,20). Finalmente, la misma paz se hermana con la justicia (Sal 85,11s) para compartir con ella la soberanía del reino mesiánico (Is 60, 17). Su figura adquiere al mismo tiempo rasgos cada vez más claramente personales, hasta el punto de que aparece como sujeto de los predicados referidos a ella, en vez de presentarse como simple objeto. De una manera análoga al esclarecimiento de la cuestión del Mesías, esta evolución alcanza su punto culminante en el NT. Ya la paz que se manda transmitir en Lc 10,5s posee evidentemente una vida propia que ya no se explica con categorías de objeto. Todavía más que los evangelios, las epístolas paulinas de la cautividad conciben la paz divina como una realidad que obra espontáneamente en virtud de un principio inmanente. Así, pues, los cristianos sólo pueden conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz (Ef 4,3), porque la paz guarda previamente sus pensamientos y sus corazones en Cristo (Flp 4,7) y reina sobre ellos como un árbitro (Col 3,15). La razón que explica esta variación de su significado se halla en el divino fundador de la paz, el cual, ya en la figura veterotestamentaria del ángel de Yahvé (Jue 6,21-24), más claramente aún en las profecías mesiánicas (Miq 5,4) y, finalmente, con claridad meridiana en el NT, se compenetra de tal modo con su obra pacificadora, que el objeto de la paz ya no puede separarse adecuadamente de su fundador ni de la paz concedida por él (Lc 2,14, de manera indicativa; Jn 14, 27). Por esta razón, el mensaje bíblico de la paz culmina en las siguientes

palabras de la epístola de Pablo a los Efesios, derivadas de la tradición del AT, pero referidas ahora enteramente a la acción redentora de Cristo: «El es nuestra paz» (Ef 2,14). Esto explica también que la → predicación sobre → Jesucristo sea considerada como el «evangelio de la paz» (Ef 6,15) y que el Dios de este → evangelio sea invocado como «Dios de la paz» (1 Tes 5, 23; 2 Tes 3,16; Rom 15,33; 1 Cor 14,33; Heb 13,20). Quien busca la paz siguiendo las encarecidas exhortaciones del NT (Rom 14,19; 2 Tim 2,22; Heb 12,14; 1 Pe 3,11 = Sal 34,15) se halla realmente ocupado en la búsqueda de Dios y es visitado por Dios. Y quien encuentra la paz está en Dios, y Dios está en él.

II. Evolución histórica de su significado

De acuerdo con el triple horizonte en que se mueve el mensaje bíblico de la paz, la evolución histórica de su significado sigue necesariamente un camino que corre entre posiciones opuestas. Y esto tanto más cuanto que —lo más tarde a partir de Constantino— se unió a su dialéctica interna la exigencia externa de acomodarse a la realización política de la *Pax Romana* y relacionarla con la misión pacificadora de Cristo. Los primeros testimonios cristianos se muestran todavía indecisos entre el aspecto cósmico (1 Clem 19s) y el soteriológico (IgnEf 4; Cipriano, *Eccl. Unit.*, 7; 12) de la paz. Ya en Eusebio de Cesarea se advierte una incipiente invasión de las ideas profanas sobre la paz (*Vit. Const.*, 3,12). En oposición a esta tendencia, Agustín logra una síntesis que comprende todos los ámbitos en que se realiza la paz. Sin embargo, el elemento formal —representado en la idea del *ordo* (→ orden)— domina en él de tal modo que, al desarrollarlo, viene a dar en el polo opuesto (*Civ. Dei*, 14,11ss). En el ámbito de la piedad monástica (→ monacato; → Iglesia oriental), la paz se concibe como un estado de seguridad en la comunión de → corazón con Jesús (Hesiquio, *Cent.*, 2,46) o como la irradiación viva del amor divino a los hombres (Pseudo-Dionisio, *Div. Nom.*, 11,5). Estas ideas fueron también el tema de las discusiones medievales. Según Hildegarda de Bingen, la paz es la «fuerza de Dios» con figura de ángel (*Scivias*, 3,6). Para Buenaventura, la paz consiste en un anticipo de la bienaventuranza eterna (*Itin.*, Pról.). Pero también en estos autores —no sólo como resultado de la inseguridad jurídica, combatida por el movimiento cluniacense (*treuga Dei*), sino también a causa de una estrecha teología sobre el imperio— la noción de paz penetra en la peligrosa zona de un pensamiento con fines políticos, dando lugar a una nueva síntesis. Recogiendo las enseñanzas agustinianas, Tomás de Aquino considera la paz como la tranquilidad del orden deseada por todos y en todo (*S. Th.* I-II, 29,2), la cual consiste para los hombres de este siglo en la ordenación de la vida común sobre la base de la justicia (*S. Th.* I-II, 70,3). El aspecto ascético se acentúa nuevamente en la → mística durante el período que va desde Francisco de Asís hasta la *Imitación de Cristo* y Nicolás de Cusa, quien —en una última síntesis de los elementos de la paz— define ésta como la mediación unificante de los con-

trarios de las criaturas. Posteriormente, la idea de paz experimenta una pérdida progresiva de su significado teológico por obra de los escritos polémicos de los humanistas (Erasmus, *Quaerela pacis*, de 1517; Sebastián Frank, *Libelo contra la paz*, de 1529). Sólo el retorno a las fuentes de la revelación podrá reparar esta pérdida de su sentido teológico.

III. *Uso teológico*

Según el mensaje bíblico, la paz es, por encima de cualquier explicación humana, el propio testimonio de Dios con el cual manifiesta y afirma su «amor a los hombres». En consecuencia, la paz es el aspecto más amplio y claro de la obra salvífica realizada por Dios en Cristo. Referida al hombre en la multiplicidad de sus relaciones existenciales, la paz divina significa la respuesta graciosa al acto trascendental de la existencia humana, la síntesis de la manifestación de Dios a una humanidad ansiosa de revelación. La paz es la plenitud de los bienes salvíficos comunicados en Cristo y el reboamiento del corazón adornado con la gracia cristiana, y representa el término de los afanes del individuo que lucha por alcanzar la perfección y el estado postrero del → mundo después de su retorno a Dios. Esta diversidad de significados equivalentes hace que la paz no constituya un tema formal del estudio teológico, sino más bien una categoría fundamental que domina enteramente todos los problemas teológicos. Así concebida, la noción de paz, aplicada al ámbito de la teología, significa: en la fundamentación de la fe, la apertura a la salvación por parte del hombre que se supera a sí mismo para llegar a Dios; en el tratado sobre la creación divina creadora, la estructura de las criaturas que están ordenadas a Dios como a su centro; en la doctrina de la gracia, la concordancia entre la → naturaleza y la gracia; en la soteriología, los bienes salvíficos del → Mediador enviado por Dios como príncipe de la paz y, paralelamente, la nueva ordenación del mundo reconciliado con Dios, realizada en Cristo; en la eclesiología, el medio de que dispone la Iglesia para acrecentar su propia conciencia mística; en la escatología, la bienaventuranza resultante de la *visio beatifica*; en la teología moral, la cooperación humana al advenimiento del reino de Dios, exigida por el Sermón de la Montaña (Mt 5,9); en la ascética, el requisito fundamental de todo anhelo de perfección cristiana (cf. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*); en la mística, el «fruto del Espíritu», que constituye la corona de semejante anhelo (Gál 5,22). Así, pues, la idea de la paz rebasa los límites de la mera especulación y señala, más que cualquier otro motivo, la misión que impone al cristiano su responsabilidad frente al mundo. Pero, al mismo tiempo, esta orientación se encuentra con enormes escollos, con los cuales tropieza inevitablemente la voluntad de realizar prácticamente la paz: ¿cómo puede establecer la paz quien todavía camina hacia ella? ¿Puede protegerse la paz con el empleo de la fuerza en caso de necesidad sin traicionar su misma esencia? Por otra parte, el excluir por principio el empleo de la fuerza, ¿no desemboca en la pérdida de la paz? Estas dificultades, nacidas del hecho de que los redimidos son ajenos al mun-

do, sólo pueden superarse mediante la anticipación del orden divino del fin de los tiempos. Por esta razón, no aparece como sujeto de la concepción cristiana de la paz el cristiano medio, sino únicamente el que ha adquirido conciencia de su filiación divina y obra movido por ella, como afirma inequívocamente el testimonio de la Sagrada Escritura (Is 54,13; Jn 16,33; Rom 8,6; Gál 6,15s; 1 Pe 5,14) y de la tradición (Cipriano, *Eccl. Unit.*, 24; Gregorio Niseno, *De Beat.*, 7). Elevado ya sobre todas las antinomias que encierra el mundo, semejante cristiano puede, como Francisco de Asís, abogar por la exclusión de todo empleo de la fuerza sin poner en peligro el objeto de la paz y, como Pascal, defender la necesidad del uso de la fuerza para asegurar la paz sin abandonar la claridad del principio. La paz de Cristo, en su realización más íntima e inquebrantable, pertenece al mundo futuro. En consecuencia, ella se manifiesta en la vida terrena sólo en la medida en que las realidades ultramundanas arraigan e influyen en el pensamiento y la acción de los cristianos.

W. Foerster-G. von Rad, Εἰρήνη: ThW II (1935) 398-418; K. von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Friburgo-Munich 1953; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Tréveris 1956; P. R. Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne*, París 1958; J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel*, Zurich 1959; E. Biser, *Der Sinn des Friedens*, Munich 1960; Th. Bogler, *Treuga Dei: Christliche Besinnung IV* (Wurzburgo s. f.); J. Comblin, *Théologie de la paix*, París 1960-1963; R. Aron, *Frieden und Krieg*, Francfort 1963; K. Jaspers, *Kants «Zum ewigen Frieden»: Philosophie und Welt* (Munich 1963) 97-135; K. Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Viena 1964; L. Lochet, *Pédagogie de la paix*, París 1964; G. Marcel, *Der Philosoph und der Friede*, Francfort 1964; R. Coste, *Dynamique de la paix*, París 1965; íd., *Pacifismo y legítima defensa: Concilium 5* (1965) 88-98; Th. Westow, *El tema del pacifismo: Concilium 15* (1966) 113-124 (bibliografía); C. van Ouwerkerk, *El debate sobre la guerra: ibíd.*, 125-132; F. Böckle, *La paz y la guerra moderna: ibíd.*, 133-144; S. Windass, *Le christianisme et la violence*, París 1966; H. Bacht, *Dimensionen des Friedens: GuL 40* (1967) 4-12, 194-203; W. Beck-R. Schmid (eds.), *Streit um den Frieden*, Maguncia 1967; K. Rahner, *Der Friede Gottes und der Friede der Welt: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 689-707; M. H. Cornejo, *La gravitación de la paz*, Lima 1967; R. V. Allen, *¿Paz o coexistencia pacífica?*, Madrid 1968; H.-E. Bahr (ed.), *Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen*, Reinbeck 1968; G. Girardi, *Christen, Marxisten und der Friede: Schöpfertum und Freiheit. Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIX* (Munich 1968) 421-479; E. Krippendorf (ed.), *Friedensforschung*, Colonia 1968; R. Schmid (ed.), *Aggression und Revolution. Zumutungen des Friedens*, Stuttgart 1968; M. Bianchi, *La paz y los derechos humanos*, Santiago de Chile 1969; D. Pire, *Construir la paz*, Barcelona 1969; H. Schmiel, *Frieden*, Stuttgart 1969; M. Seara Vázquez, *La paz precaria*, México 1970; E. O. Czempiel-H. Th. Risse, *La investigación sobre la paz. Sus problemas y posibilidades: Concilium 75* (1972) 288-302; J. Terán-Dutari, *Paz: SM V* (1974) 319-328.

E. BISER