

**LIBERACION HUMANA
Y SALVACION
EN JESUCRISTO**

2

**EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1977**

El episcopado francés previó una *sesión pastoral* sobre el tema “Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo” para el mes de septiembre de 1974. Para prepararla, apeló a la experiencia multiforme de la iglesia: movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas, facultades de teología y de filosofía. Y los obispos colaboraron en esa investigación común.

Desde el principio se insistió en un *discernimiento* necesario en medio de tantas experiencias y escritos. ¿Cómo realizar ese discernimiento sin referirse a la escritura, a la palabra de Dios? Los diversos aspectos del tema de la “liberación del hombre” se fueron progresivamente integrando, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en el anuncio de la “salvación en Jesucristo”. ¿Cómo descubrir este entrelazado entre ambos temas en los textos que son para la fe cristiana el último punto de referencia? ¿Cómo puede la fe, a través de ellos, desempeñar su función crítica en la reflexión de unos cristianos comprometidos en el combate por la liberación humana? ¿Cuál es la verdadera originalidad de la salvación cristiana?

Para ayudar a responder a estas cuestiones, es indispensable la ayuda de los exegetas. Por eso la ACFEB se encargó de preparar los “Cuadernos bíblicos”. Esta asociación de exegetas católicos respondió de buena gana a esta invitación y me complace darles las gracias en este lugar. Estos cuadernos serán una luz para todos, incluso para los militantes comprometidos en la acción diaria y deseosos de anunciar a todos sus hermanos la buena nueva de la salvación en Jesucristo. Henri Le Buan, secretario general entonces de la Acción católica obrera, me manifestaba su alegría por haber leído las notas sobre el evangelio de Marcos y se preguntaba cómo podría ayudar a todos sus camaradas para que gozasen de esta riqueza. Sabía perfectamente que no puede haber *evangelización* verdadera sin *evangelio* leído, meditado, vivido, anunciado...

En los diferentes grupos de trabajo que se formaron para preparar la sesión, los biblistas pudieron así ofrecer su propia luz, al lado de la de otros miembros del pueblo de Dios. Esta colaboración de todos, en la diversidad de las situaciones, de las misiones y de las competencias de cada uno, es lo que le permitirá a la iglesia ser cada vez más sacramento de salvación en Jesucristo.

† André FAUCHET,
obispo de Troyes¹

¹ Mons. A. Fauchet fue el encargado de presentar el informe doctrinal en la asamblea de Lourdes.

NOTA.—El primer cuaderno sobre el tema nos llevaba del Exodo a Jesús. En efecto, el corazón de la fe cristiana es la celebración de la pascua, pascua judía que recordaba el hecho histórico por el que Dios creaba a su pueblo liberándolo de la opresión, y pascua de Jesús que da su último sentido a esta liberación.

Este segundo cuaderno, tras una reflexión sobre el método, propone una serie de estudios sobre unos cuantos puntos especialmente luminosos.

DEL BUEN USO DE LA BIBLIA PARA EL ESTUDIO DE UNA CUESTION ACTUAL

No es raro que en el curso de una reunión entre cristianos, sea cual fuere el tema en cuestión (la píldora, la política, la bomba atómica), alguno plantee de pronto la pregunta: «¿Qué es lo que dice de esto la biblia?»

La respuesta no es sencilla. Presentar un texto, desgajado de su contexto, es algo que no parece muy honrado; por otra parte, así no se resuelve nada; el vecino no dejará de encontrar otro texto que diga exactamente lo contrario...

La biblia pertenece a todos. Son muchos los que la ignoran. Y son también muchos los que la utilizan inconsideradamente. Basta con leer las apropiaciones intempestivas que de ella se hacen los partidarios de la no-violencia o los de la revolución, por no hablar de quienes desean evaporarla en agua de rosas o someterla a sus fines políticos. De aquí la necesidad de tener presente en la memoria cierto número de evidencias y de criterios.

1. Situación del texto

La biblia es palabra de Dios, y esa palabra es Jesucristo. Y eso que la biblia es para todos, lo es de forma distinta, al menos para el creyente que la acoge.

La biblia no es el único camino que conduce a Jesucristo. El único camino que es preciso seguir es el de la tradición viva, *el del santo* que me transmite la fe en Cristo vivo. El texto es la palabra de Dios puesta por escrito; el santo es la palabra de Dios viva.

La biblia es constantemente dicha, transmitida, explicitada, actualizada. Este segundo camino es *el de la palabra humana* que se esfuerza en decir para su tiempo la palabra de Dios. La palabra humana tiende a identificarse con la palabra de Dios, siendo así que es solamente su expresión momentánea.

La biblia finalmente es *texto*, y como tal —teniendo en cuenta sus incertidumbres limitadas—

Intentamos aquí preguntar a la biblia sobre una cuestión actual: «la liberación de los hombres y la salvación en Jesucristo». Por tanto, era preciso reflexionar sobre el método. Xavier Léon-Dufour, jesuita, profesor de Nuevo Testamento en Lyon, y conocido publicista, estaba suficientemente preparado para ayudarnos en esta reflexión. Lo que aquí nos dice supera ampliamente los propósitos de este cuaderno.

es inamovible. A diferencia de los dos primeros caminos que puede seguir el creyente para alcanzar a Jesucristo, éste se resiste al desgaste del tiempo. Fijado ya para siempre, es la piedra de toque de la palabra y de la vida que dan hoy testimonio de Jesucristo.

Entre estos tres caminos, *la vida, la palabra y el texto*, hay una continua circularidad. Ya en este sentido el texto encuentra una situación temporal, que tiene que ser la del lector. Su vida y su palabra —sus hechos y sus discursos— no serán auténticamente cristianos más que cuando respeten y actualicen el texto que permanece a través del fluir de la historia. Esta es la dimensión existencial del texto bíblico. Entonces, ¿cómo podremos acercarnos válidamente a él?

2. Principio de totalidad

El primer principio que debe regir la lectura de la biblia no es específicamente cristiano; vale para cualquier texto cuyo sentido actual desee buscarse. La precisión cristiana proviene de la convicción de que la revelación divina se ha consignado en la biblia tomada en su totalidad; el «canon de las escrituras» delimita todo un conjunto textual.

La biblia no se reduce al Nuevo Testamento. No se distribuye en un número considerable de pequeños libros o de «fuentes». Constituye un conjunto bien definido, que es —él solo— normativo

de mi fe. Por tanto, la biblia no es una especie de vivero en donde pueda pescar los textos que mejor le vayan a mis disposiciones momentáneas o a los gustos de mis contemporáneos. Es una palabra única de voces múltiples, que debo escuchar sinfónicamente resonando en mi corazón.

Algunos ejemplos, sacados sobre todo del Interior del tema que se propone en estos cuadernos, demostrarán hasta qué punto el principio de totalidad es el único que permite discernir el valor y el sentido que tienen los textos en su diversidad. Y esto, desde el nivel aparentemente más sencillo —el del vocabulario— hasta el nivel de las palabras agrupadas en frases, y finalmente el nivel de los relatos.

a) *Al nivel de vocabulario*

Lo que la biblia quiere decir a propósito de una realidad importante para el hombre está ordinariamente matizado con la ayuda de una constelación de palabras. Así, por ejemplo, para designar la obra misma de Dios, la *salvación* del hombre (imagen ya significativa por sí misma), nos encontramos con el término *redención*, que se deriva de una raíz que significa «rescatar», por ejemplo a un esclavo. De hecho, Israel era esclavo en Egipto; por tanto, fue «rescatado». Esta imagen se sigue empleando en el Nuevo Testamento. Forma parte de un lenguaje recibido. Pero no es la única. Aparece también, por ejemplo, la palabra *liberación*, que dice esta misma realidad, pero sin connotar por ello ese aspecto de rescate ni dejar tampoco la puerta abierta a ciertas interpretaciones molestas, como la del precio pagado a Satanás. No obstante, este término no expresa la realidad en su plenitud religiosa. En efecto, se trata de la relación entre Dios y su pueblo, que ha quedado rota y tiene que ser restablecida. Interviene entonces el término *reconciliación* (o también, con tal que se le entienda debidamente, el de *expiación*). De este modo, no podemos ya reducirnos a un universo simplemente humano (como con el término «liberación»), ni a una imagen desagradable de un mal

pasado (la «redención»), sino a un modo de relaciones personales, el de la *alianza*. Una vez llegados a esta palabra, nos encontramos ante un obstáculo, ya que de suyo este término implica la idea de un contrato que se ha establecido o roto entre dos personas, lo cual supone la igualdad de los contratantes. Pero ¿acaso puede concebirse la relación con Dios según un modelo de tipo comercial o político? Por eso este término tiene que quedar corregido inmediatamente por otro, por la palabra *testamento*, que subraya la iniciativa del donante.

Este ejemplo merecería ciertamente un desarrollo más amplio. Tal como lo hemos enunciado, subraya ya por sí mismo el riesgo de convertirse en muestra de lo que puede ser una expresión tomada aisladamente y reducida a un slogan.

b) *Al nivel de las palabras unidas en una frase*

También aquí vale el principio de totalidad. Muchas de las palabras pierden su sentido cuando se separan de su contexto y reciben una atención especial en relación con las palabras contrarias. De esta forma, se aplican sin ese equilibrio que les da por una parte el conjunto y por otra su situación respectiva. Pongamos dos ejemplos.

«Pues yo os digo que no resistáis al mal» (Mt 5, 39). Lejos de justificar la teoría de la no-violencia, esta palabra de Jesús nos invita solamente a no devolver golpe por golpe, bien inmediatamente, bien apelando a algún tribunal de instancia superior. Jesús no da ningún juicio sobre el acto de violencia social (abofetear, tomar la túnica, requisar), que puede tener una causa válida, como tampoco autoriza a imitar al administrador infiel o al juez inicuo. Jesús acepta aquí el punto de vista del individuo ultrajado y declara que es preciso saber ser víctima del violento. Por tanto, si Jesús declara que no hay que resistir al mal, no es en nombre de una especie de técnica de la no-violencia, sino por espíritu de amor y de sacrificio, único medio de obtener la reconciliación entre el violento

to y su víctima. De esta forma violenta al violento, dado que en ese enfrentamiento se busca la reconciliación, que puede alcanzarse ya en este mundo.

«No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10, 34). He aquí un texto que en la actualidad les vendría muy bien a toda clase de revolucionarios, pero que, como el anterior, tiene que someterse al principio de totalidad. Totalidad que significa la pluralidad de los evangelios. Lucas experimentó esta posibilidad de error de interpretación. Jesús pronunció sin duda las palabras de Mateo, dado que contrastan demasiado vigorosamente con su propio comportamiento y con la propensión de los discípulos de un maestro crucificado sin ninguna ambición política en el mundo para haber podido ser inventadas. Por consiguiente, Lucas procuró armonizarlas con el contexto literario en que las refiere y con las preocupaciones de su tiempo: «¿Pensáis que he venido para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división» (Lc 12, 51). La totalidad del evangelio nos impone que no le demos un sentido revolucionario a esta frase. Pero cuidado con eliminar subrepticamente la violencia inherente a la proclamación del reino de Dios. Este desencadena necesariamente la violencia (Mt 11, 12); a la vista de quienes se empeñan en mantener un orden establecido que se niega a abrirse a un valor superior, Jesús se presenta, lo mismo que Elías, como un violento aguafiestas, como un revolucionario que aparta al pueblo del camino que le han trazado los mantenedores del orden (Lc 23, 2; 1 Re 19, 17 s).

c) Al nivel de los relatos

Aquí es donde ha de tener mayor vigencia el principio de totalidad, si tenemos en cuenta el principio de analogía que enunciaremos a continuación.

Moisés libera a su pueblo de Egipto. He leído un comentario israelita que se empeña en hacer de este ejemplo un modelo para luchar por la liberación actual de la tierra de Israel; y, en sentido con-

trario, he leído también otras interpretaciones que proceden de ambientes egipcios anti-israelitas. Pero en ellos no se vislumbraba nada de la dimensión religiosa del combate. Pues bien, la empresa de Moisés es mucho más honda que estos comentarios tendenciosos. El primer combate de Moisés con el egipcio se cierra con un fracaso que conduce a Moisés al destierro. Solamente la iniciativa divina hace que Moisés vuelva a su proyecto inicial. Dentro de la sola perspectiva del Antiguo Testamento, Moisés no puede ser considerado como modelo de libertador, si no se le sitúa inmediatamente en el plan de Dios y no se le aparta por consiguiente de las meras contingencias políticas. En cuanto al cristiano, tendrá que mostrarse todavía más reservado respecto a semejante actualización, como indicaremos más adelante. Sería preciso determinar la estructura literaria de estos relatos de liberación, que han producido una fórmula-base cuyo empleo y trasposiciones es posible reconocer en el curso de ambos testamentos.¹

Otro ejemplo, el de los *milagros curatorios de Jesús*. Si Jesús curó a enfermos de todo tipo, no fue por simple piedad para con los que sufren, ni para probar su poder sobrehumano, según ha afirmado demasiadas veces una antigua apologética. Ha sido para simbolizar el acto redentor, tal como lo han visto tanto Lucas como Mateo. Tomados en su totalidad, los relatos de milagros significan que Jesús no ha proclamado el reino de Dios solamente con palabras, sino también con actos que tocaban al mundo miserable de su tiempo en su punto más sensible, los enfermos, a los que hay que añadir los pobres. De esto no hay que deducir que Jesús hizo como si se interesase por los enfermos, sino que se interesó de verdad por ellos, ya que fue precisamente curándolos como Jesús anunció el reino victorioso de Dios sobre la muerte. Lo mismo ocurre hoy; luchando por la justicia en la

¹ Véase el artículo de C. Wiener en el cuaderno precedente, p. 16.

tierra es como nosotros combatimos por el establecimiento del reino de Dios.²

3. Principio de analogía

El texto bíblico no es una verdad intemporal. Está relacionado por un lado con el lector actual y por otro con su propio origen. El texto en su totalidad es el lugar de esta doble relación que, aunque no nos sea posible precisarla aquí en todos sus detalles, es constitutiva de todo tipo de lectura; yo no puedo eliminar ninguna de estas dos relaciones. Por una parte, el texto se dirige a mí, que lo leo en la actualidad; contiene un mensaje para mí. Por otra parte, este texto ha sido formulado en el pasado. De esta forma, yo respeto simultáneamente los dos términos de la relación, reconociendo que los une una analogía de situación. Pues bien, el que dice analogía dice también parecido y diferencia. El principio de analogía implica una distancia, la que corresponde al antes/después que señala la biblia, un después que es cumplimiento del antes. Implica además un parecido que corresponde al esquema de la figura, también bíblica.

a) La *diferencia* puede reconocerse en dos aspectos. El uno es interior al mismo texto y concierne a los dos testamentos; el otro concierne más directamente al propio lector.

Hay una distancia que separa fundamentalmente al *Nuevo Testamento del Antiguo*. En efecto, el Nuevo Testamento pretende, no ya abolir, sino dar cumplimiento al Antiguo Testamento. Por eso, los ejemplos referidos anteriormente tienen que revisarse a la luz de la transformación radical hecha por Jesucristo.

Así, por ejemplo, el término liberación tiene diversas significaciones según se lea al nivel de las tradiciones del Exodo, al de las consideraciones del Déutero-Isaías, o al de las de san Pablo. La con-

xión con un acontecimiento como la esclavitud de Egipto se encuentra, aunque ya traspuesta, a propósito del destierro en Babilonia; y ha sido totalmente reasumida en el discurso paulino, aunque sin suprimir las resonancias vétero-testamentarias. Cuando dice: «Habéis sido llamados a la libertad», Pablo nos invita no ya directamente a una especie de liberación política, sino a la liberación del pecado, de la carne, de la muerte.

El cristiano sabe que, dando cumplimiento por su muerte a la figura de Moisés, negándose a toda aventura revolucionaria política, relacionando la figura del hijo del hombre triunfante con la del sirvo sufriente, Jesús manifestó para siempre la dimensión religiosa esencial de toda actividad que lleve el nombre de cristiana. Por tanto, es un error querer repetir para nuestro tiempo ciertas afirmaciones que datan del Antiguo Testamento; eso sería desconocer su cumplimiento en el Nuevo.

Hay otra diferencia que sitúa *al lector contemporáneo a cierta distancia de toda la biblia*. Una distancia infranqueable. Ya ha desaparecido aquella convicción ilusoria de que es posible ponerse dentro del pellejo del escritor para captar su intención; mucho menos, que puede uno asistir al acontecimiento tal como ocurrió. El crítico puede acercarse lo más posible a lo que constituye el origen del texto, pero no podrá nunca aferrarlo con sus manos. No solamente porque el escritor antiguo pertenece a un mundo que está lejos de nosotros, sino además porque el mismo lector está animado por su propia pre-comprensión que, inevitablemente, da un colorido a su lectura. Precisamente es un problema de lenguaje el que se plantea a propósito de la liberación del hombre y de su salvación en Jesucristo.

Una de las preocupaciones más serias que animan a los protagonistas de cierta «teología» de la «liberación», es la de evitar un dualismo espontáneo que separe a la fe cristiana del compromiso humano. No hay más que una sola historia que es compromiso real. Esto significa un cuestionamiento

² Véase el artículo de A. Jaubert en este mismo cuaderno, p. 19.

de la alteridad de Dios. ¿Qué es lo que quiere decir ser «otro» al lado del hombre? Es verdad que la crítica de una falsa trascendencia está perfectamente justificada y resulta absolutamente necesaria; pero hay que reconocer que el lenguaje bíblico cae aparentemente en el defecto que reprochamos. No tenemos más remedio que reconocer el carácter antropomórfico del lenguaje de la biblia, antropomorfismo que resulta desplazado para nuestros gustos actuales y lleva consigo ciertas actitudes molestas, especialmente la secreción de un mundo religioso yuxtapuesto al mundo de los seres humanos.

La respuesta a esta dificultad no está en la mera repulsa al Dios-otro, ni en la de la historia de los grandes hechos de Dios. Porque, al negar toda alteridad, se desemboca en una confusión entre Dios y el hombre. La solución no está en la desmitologización (necesaria en cierta medida), sino en la aceptación y en la valoración de un lenguaje determinado que no es ya el nuestro. Entonces es cuando se comprenderá la distancia como tal, sin que quede abolida de forma imaginaria. Solamente entonces es cuando habrá resultado operativo el primer punto del principio de analogía, es decir, la diferencia, y podrá uno aventurarse sobre esta base sólida en el terreno del parecido sin caer en confusiones desagradables.

b) *El parecido*. Un dato fundamental de la literatura bíblica es su carácter figurativo. Los acontecimientos relatados no solamente son situados en el tiempo, entre un antes y un después. Están conducidos por el Señor, que les da una figura duradera. Entonces, en el seno de la diferencia, se puede percibir algo que sirve de base a una actualización válida.

De esta forma, el concepto de liberación podrá repercutir en diversos niveles. Liberación política, liberación económica, liberación del pecado; son diversas situaciones que pueden calificar a otros tantos tipos de liberación. No hay nada que nos autorice a ver aquí etapas sucesivas, como si la

liberación económica tuviese que estar plenamente cumplida para que empezara a ser posible la liberación del pecado. Al contrario, estas tres liberaciones se implican mutuamente; es preciso considerarlas en la relación de simbolización que les da sentido.

Un elemento primario de la literatura profética es la percepción viva de la relación entre los dos órdenes, el temporal y el religioso. Cuando se ignora la relación con Dios (lo cual se designa con el nombre de «idolatría»), falla también la relación entre los hombres (lo cual se designa como «injusticia»). Lejos de ser dos terrenos yuxtapuestos, la justicia humana y la religión son interdependientes. No tiene ningún sentido proclamar que es necesario ser justo y puro *para* poder practicar el culto. El realismo político es algo muy distinto. Si los profetas piden la liberación de los ídolos, hemorragia de la sustancia humana en lo sagrado, es para autentificar la justicia social.

Cualquier actividad filantrópica, económica o política, tiene sentido solamente gracias a su dimensión religiosa secreta. Por eso mismo, cuando se entrega sin reservas al progreso económico del mundo de los hombres, el cristiano se deja guiar interiormente por el sentido último de esa acción y en la elección de los medios. Concretamente, el universalismo no tolera ese particularismo judío en donde el hombre tiende a encerrarse.

No podemos aquí exponer largo y tendido los principios de la «tipología» bíblica que postulan las afirmaciones precedentes. Nos bastará con haber sugerido la perspectiva en la que conviene que nos situemos.

Conclusión

La biblia entera es una luz para la actuación cristiana. ¿Con qué condiciones?

1. Resulta difícil la aplicación de los *dos principios de totalidad y de analogía*; aquí es donde se pone de relieve el problema de lenguaje que, en la

actualidad más que nunca, concierne a la exégesis. Los «temas bíblicos» no son una panacea; hay que tener en cuenta el ambiente que rodea a cada término, a cada frase, a cada relato. Por otra parte, esa objetividad anhelada se manifiesta imposible, y hay que tener en cuenta la pre-comprensión del lector. A pesar de todas estas dificultades, la cuestión del lenguaje se plantea y debe resolverse con gran delicadeza, para respetar a la obra en su integridad y para captar su valor permanente.

2. La actualización se hace discerniendo las *situaciones respectivas*, las del texto y las del lector. Entonces el texto muerto se convierte hoy, para mí, en palabra de Dios que me interpela.

3. Si sigue fielmente los principios enunciados, el exegeta puede convertirse en *predicador*.

Este, fiel a su tiempo lo mismo que al mensaje bíblico, tiene también sus propias peculiaridades. Entonces puede, tal como pide toda predicación válida, «exagerar», esto es, hacer que resalte una perspectiva. Así es como Jeremías, al principio, luchó contra los que proclamaban una paz en desacuerdo con la alianza: «¡No hay paz!», gritaba a sus contemporáneos; pero unos años más tarde pretende por el contrario que se pacte con los que asedian la ciudad. Si el mismo Jeremías puede, en nombre del Señor, contradecirse aparentemente, es porque al cambiar las circunstancias el mensaje tiene que expresarse de otro modo, pero siempre para seguir la línea recta de la palabra divina.

Lo que interesa, en definitiva, no es proclamar la guerra o la paz, sino decir la palabra de Dios a su debido tiempo.

¿TEOLOGIAS DE LA LIBERACION O TEOLOGIAS DE LOS ACTOS DE LIBERACION?

El exegeta, lo mismo que el cristiano que estudia un texto bíblico, lo hace —tenga o no conciencia de ello— como teólogo, esto es, se acerca a la escritura en una cierta tradición, con una cierta concepción de la fe cristiana.

La palabra «liberación» es una palabra de importación reciente en el vocabulario cristiano. Se quiere significar con ella que tiene que haber cierta relación entre lo que hoy se designa comúnmente por «liberación» y lo que se cree que es la salvación en Jesucristo. Pero, ¿de qué naturaleza es esta relación? Para intentar ver las cosas con cierta claridad, vamos a distinguir cuatro tipos de relaciones. Se trata de unos simples esquemas que exigirían una pocas matizaciones. Esto plantea además una cuestión de fondo sobre la función de la teología que no podemos exponer aquí.

1. Una teología «clásica» anterior al Vaticano II

Se define la salvación cristiana sin ninguna relación con la historia e incluso en oposición a cualquier esfuerzo de transformación de la misma. Es la posición relativamente oficial de la iglesia desde la revolución francesa hasta el Vaticano II. La encontramos expresada por ejemplo en la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI (1832), el *Syllabus* (1869-1870) o la encíclica sobre Cristo rey (1926) de Pío XI. ¿Por qué esta oposición?

La finalidad de la revolución francesa consistía en hacer perder los privilegios a una clase, para universalizarlos. El concepto de *igualdad* fue como el motor de esa sociedad democrática en la que se quería pasar de una sociedad jerarquizada (rey, nobleza, clero..., pueblo) a una sociedad de igualdad en la que cada uno pudiera manifestar sus capacidades independientemente de su estatuto social.

Las instancias directivas de la iglesia percibieron este movimiento histórico como una reivindicación

de libertad y de una libertad creadora que no tenía por qué tener en cuenta norma alguna, ni siquiera las normas divinas. La libertad de conciencia sobre todo se presentó como si fuera algo satánico. Por tanto, en estas condiciones, la salvación cristiana no podía definirse más que como oposición a esta reivindicación de autonomía; no podía ser vista más que como un retorno a la obediencia a las normas eclesiales, símbolos de la voluntad divina. Cristo, haciéndose obediente hasta la muerte, nos liberó de esta reivindicación de la libertad. Así, la obediencia de Cristo y su muerte son los puntos contestatarios de este movimiento social, presentado como liberador, que pretende la autonomía a la vez moral, política y económica del hombre.

Quedémonos con dos puntos de esta posición: — *La comprensión de la salvación no tiene que esperar nada de nuestra historia.* Está ya establecida, una vez para siempre, en las normas conciliares y en las representaciones teológicas. La historia no hace más que manifestar cuáles son los puntos más opuestos a esta salvación.

— *Se define la salvación únicamente en función de la condición humana en general:* el pecado, el sufrimiento, la muerte. Y como estos tres elementos son constantes (sean cuales fueren las condiciones históricas o las transformaciones sociales, siempre se peca, se sufre y se muere), las condiciones históricas importan poco.

Esta postura insiste por tanto en el pesimismo y la obediencia; es en la condición humana pecadora y mortal donde aparece la salvación; es en la esclavitud donde aparece la libertad del cristiano.

Ch. Duquoc, profesor de teología en las Facultades católicas de Lyon, nos ayuda a situar diversas corrientes de pensamiento frente a la «liberación». De esta forma, se verá mejor con qué condiciones puede hablarse o no de «teología de la liberación».

Esta postura se presentó en la iglesia a partir del momento en que perdió el poder que antes tenía. Al no tener ya el monopolio científico, político y económico, entró en una situación de oposición para la que intentó encontrar justificaciones ideológicas. El dogma cristiano le sirvió para expresar la oposición entre las transformaciones históricas y la promesa cristiana.

2. Las «teologías seculares»

Toda la historia occidental tiene por motor el acceso del hombre a la libertad. Las teologías seculares han querido integrar esta historia a la perspectiva cristiana. Lo que había sido rechazado por los papas hasta Juan XXIII, fue tomado aquí como punto de partida. Pero ¿cómo hacer esta integración?

Los teólogos seculares han tenido la genialidad de decir: *la autonomía y la libertad que forman la trama de la historia occidental son productos de la misma fe*. Esto es, sin la historia bíblica no habría sido posible llegar a esta autonomía y a esta libertad. Lo que le parecía satánico a Gregorio XVI, se ha convertido en divino. Esta evolución se produjo primero en el protestantismo, luego fueron haciéndose a esta idea los católicos y finalmente la recuperó el Vaticano II en la *Gaudium et spes*.

Esta teoría significa lo siguiente: el carácter profano, autónomo y libre de la historia es la condición de posibilidad de la fe. Entonces, la asunción de su destino por parte del hombre, la búsqueda de su autonomía, no son apostasías, sino signos del espíritu. El evangelio hace libre; por tanto, necesita las condiciones de la libertad para atestiguar su sentido, y las produce. Por eso alcanzó tanto éxito la oposición entre «religión» y «fe»: la «religión» es aún la no-autonomía, la fe es lo que permite asumir el carácter profano del mundo.

¿Qué pensar de esta perspectiva?

— Estas teologías han sido *un momento necesario*; había que desbloquear las posiciones oficiales de la iglesia que se oponían al mundo moderno.

Es algo que se ha logrado perfectamente; el decreto sobre la libertad religiosa del Vaticano II ha integrado a la libertad de conciencia con la fe cristiana.

— Pero estas teologías desembocan en *un callejón sin salida*, ya que el análisis que han hecho de la situación del mundo moderno es demasiado simplista. Han aceptado ingenuamente al mundo tal como pretende ser y no tal como es. Las nociones de libertad, de igualdad, de fraternidad, pueden perfectamente ser proclamadas, teóricamente, por unas sociedades que en la práctica prescinden de ellas. Por eso estas teologías, aunque han significado un momento importante, se ven ahora criticadas radicalmente porque le han hecho el juego inconscientemente a la sociedad capitalista occidental. Esta podía quedarse muy tranquila al ver aceptados sus principios como puntos de partida de una teología, mientras nadie se preocupase de averiguar si eran puestos en práctica...

3. Una teología «contestataria».

Los teólogos «seculares» partían de las representaciones que ofrece de sí misma la sociedad: una sociedad libre, igual y fraterna. Pero estas nociones tan bonitas están camuflando la realidad: de hecho, esta sociedad produce pobres, seres marginados, esclavos. La teología contestataria destruye ese camuflaje para partir de lo que realmente existe. Pero se contenta con invertir los términos, haciendo de la marginación, de la transgresión, el motor de la historia. El orden establecido es en definitiva un desorden; por tanto, es en la transgresión donde aparece la libertad. La institución, el orden, la obediencia son el mal; por tanto, hay que desinstitucionalizar, desordenar, transgredir. Es la inversión misma de lo que se plantea en la sociedad real, a pesar de las representaciones ideales que ella ofrece de sí misma; y es esta misma inversión la que se convierte en lugar de liberación y por tanto de salvación cristiana en cuanto liberación. Es verdad que son muchas las obras que presentan las cosas de una forma tan esquemática y

teórica, pero esta visión de las cosas sigue siendo la base de muchos movimientos en la iglesia.

Esta postura, que no desplaza la cuestión, se encuentra en la misma situación que la postura que critica. Es un juego dentro de un círculo. No sale uno del sistema. Esta teología es una especie de metafísica de la relación con la historia. Se presenta como una cosa permanente, ya que habrá siempre instituciones que desinstitucionalizar. No es una teología situada. Querer situar al cristianismo en esta perspectiva de la sola inversión es no darse cuenta de que uno está en la misma situación que las teologías seculares. Sólo se han cambiado los términos: en vez de libertad se ha puesto transgresión. Las prácticas serán ciertamente distintas, pero el significado sigue siendo el mismo.

Es muy diferente lo que ocurre en el cuarto tipo de teología que se encuentra debidamente situado y es a la vez más reflexivo y más radical.

4. Las teologías de la liberación

Estas teologías son prácticamente desconocidas en Europa, a no ser por la palabra «liberación» que se ha sacado de ellas para utilizarla de una forma no siempre honrada. Existen actualmente dos tipos: la teología de los negros de Norteamérica y la teología de los sudamericanos.

Estas teologías se esfuerzan en recoger, dentro de una perspectiva de fe cristiana, las luchas emprendidas por unas poblaciones concretas, sudamericanas o norteamericanas, para llegar a una libertad real, cultural, económica, política. La fuerza de estas posiciones se deriva de que se encuentran situadas, de que la opresión se designa allí inmediatamente. Le basta al negro americano escribir su propia historia, al sudamericano tomar nota de la situación de su pueblo, para manifestar inmediatamente el carácter opresivo de su condición.¹

Para estas teologías, la liberación es siempre de tipo provisional, ya que se sitúa siempre en relación con una postura particular de opresión. Por eso se niegan a hablar de una especie de condición permanente de la humanidad. Ya no es en re-

lación con esa condición permanente (la muerte, el sufrimiento, el pecado) como hay que pensar en la liberación, sino a partir de tal opresión particular. Las teologías europeas tienen siempre la tendencia a hacer una teología universal, válida para todos. Para estos teólogos, hablar de la liberación o de la opresión en general no tiene ningún sentido. Se podrá hacer una teología de la liberación europea entrando en diálogo con una teología americana. Pero hacer una teología de la liberación en general no tiene ningún sentido.

*

¿Con qué hemos de quedarnos después de esta rápida ojeada?

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que la noción de «liberación» es una noción importada, que ha nacido en un contexto concreto y que encierra una significación precisa; por tanto, sería poco honrado utilizarla para poner sencillamente debajo de ella lo que hemos ido nosotros diciendo desde siempre con la palabra «salvación» y ver simplemente en ella la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte.

Si la utilizamos, hay que empezar definiendo con claridad, mediante los adecuados instrumentos humanos de análisis, de qué liberación concreta y precisa queremos hablar. *Mientras no esté históricamente situada, la relación entre liberación y salvación carece de sentido.* Quizá sea esto lo más importante que nos recuerdan estas teologías de la liberación: *no hay liberación, sino actos liberadores*, en función de situaciones siempre variables. Y las teologías que podamos intentar a partir de estos actos serán siempre parciales y provisionales.²

¹ La diferencia entre estos dos tipos de teología se debe a que los medios de análisis para comprender la situación no son exactamente los mismos. En América latina se utiliza el concepto marxista de «lucha de clases» para concebir la opresión y al mismo tiempo los medios para salir de ella. Los negros americanos piensan que la «lucha de razas» es una ruptura infinitamente más profunda.

² Véase Ch. Duquoc, *Liberación y salvación en Jesucristo*; en R. Metz-J. Schlick, *Ideologías de liberación y mensaje de salvación*. Sígueme, Salamanca 1975, 69-79.

La salvación cristiana como liberación

El Jesús de los evangelios

En su artículo anterior el padre Duquoc, señalando claramente ciertas formas de concebir la relación entre liberación y salvación cristiana, concluía: Una teología ge-

neral de la liberación es un contrasentido; sólo se puede hacer una teología de los actos liberadores. ¿Qué es lo que hizo Jesús, según los evangelios?

I. LA SALVACION CRISTIANA, RESULTADO DE UN DOBLE ACONTECIMIENTO

El cristianismo ha nacido de un doble acontecimiento: ha heredado el acto por el que Dios rescató al pueblo hebreo de la esclavitud por medio de Moisés (pascua judía), y conmemora como una promesa la lucha de Jesús que, condenado por los poderosos, se impuso a sus discípulos como un ser vivo (pascua cristiana). La primera acción subraya fuertemente el arraigo histórico del cristianismo; la segunda pone de manifiesto la importancia radical de la anterior.

1. *Celebración de la pascua judía.* La pascua cristiana no ha abrogado a la judía, sino que la ha recogido en un nivel superior. Y esta pascua judía celebraba una liberación concreta, la ruptura de una esclavitud. Dios hizo suyo el grito de los esclavos hebreos; puso su poder al servicio de esta liberación. Y lo que hace a Israel es este recuerdo.

2. *Celebración del acontecimiento pascual.* En la eucaristía conmemoramos el acto por el

que hemos pasado de la esclavitud a la liberación. Pero este acto de Cristo, ¿está también realmente arraigado en la historia?

Se interpreta demasiadas veces como si no tocara más que a la condición humana en general. Y esto permite conmemorarlo en cualquier situación histórica. Pongamos un ejemplo. Si se compara el discurso del cardenal chileno Henríquez a Allende con el que dirigió al general Pinochet, se comprueba que dice lo mismo. Y puede hacerlo, pues está claro que, si el acontecimiento pascual no toca más que a la condición humana en general, se peca, se sufre y se muere lo mismo bajo Allende que bajo la Junta militar. Por tanto, la iglesia puede mantener relaciones con cualquier sistema político, ya que esos sistemas son siempre más o menos exteriores al objeto mismo del acontecimiento pascual.

Nos encontramos aquí con la misma posi-

ción que la de Gregorio XVII, salvo una diferencia: entonces la iglesia no había aceptado todavía ser minoritaria, como lo es ahora; de ahí la diferencia entre la condenación de Gregorio XVII y la neutralidad del episcopado chileno. Pero en ambos casos se trata de la misma indiferencia ante la historia: las peripecias históricas importan poco a la salvación, que solamente se interesa por las relaciones del individuo con el sufrimiento, con el pecado y con la muerte. Para un teólogo chileno de la liberación, la postura del cardenal Henríquez no tiene sentido; se quiera o no se quiera, no es más que un apoyo prestado a la opresión.

Pues bien, no es posible hacer del acontecimiento pascual una especie de norma moral válida para una ocasión cualquiera. Si no, se olvida la *relación existente entre este acontecimiento pascual y la vida de Jesús*. Si Jesús no hubiera predicado más que una salvación que mira a la condición humana en general, al pecado, al sufrimiento y a la muerte, no habría habido tantas historias. Porque los fariseos y otros muchos judíos de aquella época predicaban eso

II. LA ORIGINALIDAD DE LA SALVACION CRISTIANA RESPECTO A LA LIBERACION

Unas cuanta líneas centrales, muy esquematizadas, nos permitirán situar la relación entre la salvación y la liberación, tal como se la puede leer en los evangelios.

1. Ruptura con la reproducción del mal. El perdón

Partimos de lo que es el símbolo de la ruptura en la reproducción del mal: el perdón.

Jesús, en Lucas, muere perdonando a sus verdugos. Ese perdón no es *olvido*; Jesús no se

mismo. Si Jesús fue condenado, es porque adoptó ciertas posturas que fueron lo bastante precisas para que pensasen que estaba minando el orden establecido.

¿Cómo comprender la actitud de Jesús?¹

No es posible hacer de ella una interpretación puramente política. No hay nada en el evangelio que vaya en este sentido. Jesús no fue un zelote, no quiso hacerse con el poder. Tampoco fue, como querrían algunos, un contestatario por principio, que lo habría trastornado todo.

Pero tampoco puede darse de él una interpretación espiritualista. Jesús no situó nunca el reino en la pura interioridad.

¿Fue entonces un puro visionario que situaba la salvación en el porvenir? Eso no sería tener en cuenta la actitud concreta de Jesús.

Por tanto, la interpretación de Jesús es muy compleja. Jesús no huyó nunca de los conflictos concretos de su época y fue condenado por ello; por eso, no se le puede clasificar pura y simplemente en esta o en aquella categoría.²

Entonces, ¿de qué nos libera Jesús?

olvida de las oposiciones que ha tenido durante su ministerio público, no cierra los ojos para salvar su pellejo. Tampoco es *indiferencia*, esto es, huida ante la realidad. Jesús no huyó nunca ante la coalición de quienes le atacaban; es fácil perdonar **cuando uno es indiferente**, pero el perdón no tiene entonces ningún peso.

El perdón de Jesús, como todo perdón verdadero, es un acto de esfuerzo lúcido. El que perdona juzga que el que ha obrado mal se encuentra en una situación más lamentable que el que

¹ Desgraciadamente es imposible desarrollar aquí, por falta de espacio, este aspecto esencial; podrá leerse Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*. Salamanca 1974.

² Sus adversarios quisieron hacer condenar a Jesús por político, y los romanos, los primeros interesados, lo declararon inocente.

La lucha de clases

Se ha pensado muchas veces en la iglesia que «lucha de clases» es sinónimo de «odio». Decir semejante disparate es ignorar completamente a Marx. La lucha de clases es un dato sociológico, un hecho, que, en cuanto tal, no dice ni amor ni odio.

Esta lucha será vivida lógicamente por cada uno con sentimientos diferentes, y entonces es cuando intervienen el amor o el odio. Luchar contra los medios del opresor es, en cierto modo, liberar al opresor, ya que éste no puede ser de verdad él mismo más que en la medida en que deja de ser opresor.

lo ha sufrido. Y el acto de perdón tiene la finalidad de romper la reproducción del mal, esa extraña fascinación que hace que el mal se reproduzca sin cesar, que el círculo se cierre sobre sí mismo. El perdón desplaza la cuestión: no se cura el mal por el mal, el asesinato por el asesinato, la guerra por la guerra. El perdón es ese acto que se niega a entrar en la lógica del adversario, que desplaza la cuestión y juzga que el adversario mismo es capaz de aceptar ese desplazamiento.³

Pero sólo puede perdonar aquel que ha sido torturado; sólo él tiene el poder de poner ese acto que rompe el círculo. El perdón de Jesús está cargado con toda su historia, que fue una historia de lucha.

La resurrección es el «sí» de Dios a este perdón, el acto por el que Dios hace suyo el acto de perdón de Jesús. La resurrección no tiene sentido más que cuando se la sitúa precisamente como conclusión de la vida histórica de Jesús, una vida de combate que le llevó al proceso y a la muerte.

³ No se puede hacer de ese perdón una noción ideológica que autorice la opresión, ya que se exige a la víctima que perdone. Eso sería verdad, si el perdón de Jesús fuera olvido o indiferencia, si no hubiera tomado partido por algo en su vida. Jesús no habría tenido el derecho de perdonar si no hubiera luchado. Pero su vida fue una lucha real, una lucha en la que se negó a entrar en la lógica de sus adversarios.

Y así es como este perdón, como todo perdón, abre un porvenir. Pero aquí Dios hace suyo este perdón de Jesús resucitándolo. La reproducción del mal queda definitivamente rota; se ha abierto definitivamente un porvenir, ya que aquel que perdona está definitivamente vivo.

Así, pues, el perdón introduce un cambio de perspectiva, un desplazamiento asumido por la resurrección: la lógica del mal no es una lógica definitiva. He aquí una primera forma de la salvación traída por Jesucristo, una salvación que no podrá ser vivida más que en unas situaciones concretas.

2. Jesús nos libera de «Dios»

O mejor dicho, Jesús nos libera de las representaciones que nos hacemos de Dios. Las teologías de la muerte de Dios son excesivas: *no alcanzamos a Dios más que a través de las representaciones que nos hacemos de él, y, ordinariamente, para ponerlo al servicio de nuestros intereses.* Mucho antes del «Gott mit uns» de los alemanes o del «Gesta Dei per francos» de los franceses, los fariseos habían utilizado a Dios en favor de su propia perspectiva: Dios se convertía en garantía de una cierta forma de situarse ante él; y esta forma no le permitía al hombre ser libre, estar de pie delante de Dios.

La actuación de Jesús en su vida histórica ha consistido en desembarazarnos de estas falsas representaciones; su vida es un grito de rebeldía contra la imagen idolátrica de un Dios que nos hiciera esclavos. Jesús nos pone en pie delante de Dios, liberándonos del miedo.

3. Jesús nos libera de la tentación mesiánica

Estamos acostumbrados a hablar de Jesús como el «Cristo», el «mesías». Sin embargo, él rehusó serlo..., al menos en el sentido en que se entendía entonces. El frustró las esperanzas del pueblo en un mesías que llevara a cabo la liberación anunciada por la promesa bíblica. Jesús no dio cumplimiento a nada de eso. La decepción del pueblo permitió a los saduceos

movilizarlo en contra de Jesús. El proceso de Jesús sólo pudo llevarse a cabo porque los intereses del pueblo se encontraron con los intereses, muchas veces opuestos, de los fariseos y de los saduceos.

Jesús se negó a tomar el poder durante su vida terrena; rechazó incluso, después de su resurrección, la invitación de sus discípulos (Hech 1, 6). Este era para él el único medio de remitir a los hombres a su propia historia y a su responsabilidad. Defraudarles era indicarles que Dios no quiere desempeñar el papel que los hombres esperan de él, para volver a una especie de paraíso perdido. Lo que parece a primera vista una repulsa política por parte de Jesús es de hecho un acto político: *el mesías no quiere privar a los hombres de crear ellos mismos su propia historia y su sociedad. Las relaciones sociales son productos históricos y les toca a los hombres modificarlas. El anuncio del reino no hace vana la lucha histórica, sino que manifiesta su alcance trascendente.*

4. Jesús nos libera de la tentación espiritualista

La negativa de Jesús a hacer él mismo la historia no nos remite a un reino puramente interior. Si esto fuera verdad, habría que borrar de la vida de Jesús todo lo que realizó, todos los riesgos que asumió. Jesús se rebeló contra la disociación que tantas veces se hace entre la relación con el prójimo y la relación con Dios. La tentación espiritualista consiste precisamente en pensar que la relación con el prójimo es indiferente para la relación con Dios. Pues bien, Jesús ha identificado las dos: el lugar donde se entabla la relación con Dios es el encuentro con los demás.

Por consiguiente, no hay oposición entre liberación y salvación, en la medida en que la liberación y la salvación no son principios generales. La salvación está donde unos hombres hacen libres a otros hombres. *La salvación cristiana da su dimensión trascendente al acto de*

liberación; esto es, ese «aquí y ahora» en que se realiza la salvación, en ese acto que hace libre, tiene una promesa que supera todo lo que que yo puedo esperar; y esa promesa es la que está significada en la resurrección. Esa promesa nos desborda. No podemos saber lo que serán esos «cielos nuevos y tierra nueva», ya que lo que conocemos de ellos se percibe siempre a partir de liberaciones parciales y provisionales. Solamente a partir de una salvación particular es como puedo vislumbrar, sin llegar jamás a alcanzarla, la liberación total y definitiva.

De este modo, la salvación cristiana nos abre un porvenir, nos señala un lugar del encuentro con el absoluto, pero dejando al hombre el descubrimiento y la definición de los medios de liberarse. Y al cristiano no se le dispensa de buscar, junto con todos los demás, cuáles son los medios humanos más adecuados para llegar a ello.

La importación de la noción de «liberación» a la teología resultará fecunda en la medida en que oriente a la salvación hacia una práctica histórica. Si se sitúa debidamente este término de liberación a la luz de la doble acción que ha servido de base al cristianismo, la liberación histórica de Israel y el antimesianismo de Jesús conmemorado en el acontecimiento pascual, se tomará conciencia de que no existe ni encuentro con Dios, ni salvación, más que en la instauración de la libertad por medio de unos actos concretos de liberación. El cristianismo no dice una vez para siempre cuáles son los sectores de opresión ni los medios de liberación. Y entonces nos remite a la paciencia de la historia. Al hacer suyo el grito de la rebelión, garantiza la esperanza de los hombres que hacen libres a otros hombres y asegura que en esas acciones va llegando el reino, hasta que el poder y la bondad de Dios conjugados entre sí sellen definitivamente esa libertad conquistada por la que él, históricamente, tomó partido en contra de todas las opresiones.

Gestos liberadores de Jesús

De los sinópticos a san Juan

Mediante sus gestos liberadores —sus milagros—, Jesús afirma claramente en nombre de quién actúa. La señorita Annie Jaubert, profesora de investigaciones en el

La venida del reino de Dios, para los judíos, tenía que consistir en la gran liberación. Los ojos de los ciegos se abrirían y los cautivos saldrían de sus mazmorras (Is 42, 7). A estas esperanzas respondió Jesús mediante unos gestos que anunciaban y significaban esta liberación.

I. LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

El evangelio de Marcos describe, al comienzo del ministerio de Jesús, una explosión de signos liberadores: los demonios son expulsados. Según las creencias de aquella época, en efecto, muchas de las enfermedades se debían a la influencia de los demonios. Los demonios salían gritando: «Tú eres el santo de Dios» (Mc 1, 24). Jesús es el que maniató al hombre fuerte y ocupa su casa; ese hombre fuerte es Satanás, considerado como el agente más poderoso del mal (Mc 3, 27). Por tanto, Jesús ha venido a «maniatar» al mal, a liberar a los que estaban sujetos a toda clase de males (Mc 1, 34).

Ese es también el papel de Jesús en el episodio de la mujer encorvada, cuyo relato se debe a la pluma de Lucas. En una sinagoga, un día de sábado, había una mujer poseída por un espíritu que la atormentaba desde hacía dieciocho años: «Estaba encorvada, y no podía en modo alguno enderezarse»; Jesús le dijo: «Mujer, que-

CNRS, nos ayuda en estas páginas a descubrir algunos gestos liberadores de Jesús, de una liberación en pleno corazón de la condición humana.

das libre de tu enfermedad»; le impuso las manos, y al instante se enderezó y glorificaba a Dios. Conocemos lo que pasó a continuación, la indignación del jefe de la sinagoga (¡curar un día de sábado!) y la respuesta de Jesús: «¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o a vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta cadena en día de sábado?» (Lc 13, 10-17)

El día del sábado era el día del Señor, el día santo por excelencia. Era por tanto un día de liberación, en el que tenían que caer todas las ataduras; aquel día era preciso romper los vínculos de Satanás. *La «santidad» de Dios se manifiesta, pues, entre los hombres «liberándolos», «desatándolos».* Con la venida de Jesús, el mal (Satanás) se ve atacado en su propia raíz y la mujer se pone a alabar a Dios.

La presencia de Jesús es como incompatible con las manifestaciones del mal que corren el peligro de tragarse a los hombres o de aplastarlos. Se ha advertido muchas veces que Jesús amenazaba a la tempestad como si fuera una fuerza diabólica desencadenada contra el hombre (cf. Mc 4, 39 y Mc 1, 26). También en san Lucas Jesús amenaza a la fiebre como si ese mal de la fiebre estuviera personificado (Lc 4, 39). De

este modo, la venida del mesías señala la ofensiva contra todos los males y —a través de esos males— contra todas las fuerzas hostiles que degradan al hombre o lo esclavizan o intentan aplastarlo.

Como respuesta a la pregunta de Juan bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?», Jesús había contestado: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 3-5; Lc 7, 18-22). Esta buena nueva podía interpretarla cada cual a su nivel y algunos podían no ver en ella más que la curación de los cuerpos. Sin embargo, los gestos de curación de Jesús quieren tocar los corazones. Jesús es «el médico» que ha venido a llamar, no a los justos, sino a los pecadores (Mc 2, 17).

Cuando Jesús dijo: «Tu fe te ha salvado» al ciego de Jericó o a la mujer enferma (Mc 10, 62; 5, 34), ratificó el paso de confianza que habían dado por acercarse a él; pero ese paso, calificado como acto de fe, es el anuncio de un compromiso más profundo en la adhesión a la palabra de Jesús. *La salvación que trae Jesús se dirige al hombre entero*; es una salvación que cura y purifica; el paralítico camina y queda perdonado

(Mc 2, 3-12). Curación de los cuerpos, curación de los corazones: en el deseo de Jesús las dos cosas se encuentran en mutua prolongación.

Un corazón curado se abre a la inteligencia del mensaje evangélico. Pues bien, uno de los temas del evangelio de Marcos es la inteligencia de los discípulos. Ya Isaías se había indignado contra aquel «pueblo ciego, aunque tiene ojos, y sordo, aunque tiene orejas» (Is 43, 8). El evangelio repite, siguiendo a Isaías, a Jeremías (5, 21), a Ezequiel (12, 2): «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?» (Mc 8, 18). En este contexto, la curación del ciego de Betsaida adquiere un nuevo significado. Los esfuerzos de Jesús por librarle de su ceguera (saliva en los ojos, doble imposición de manos) evocan los esfuerzos del maestro por abrir los ojos de sus discípulos. El ciego acabará viendo. En la escena siguiente, también Pedro «verá» quién es Jesús: «¡Tú eres el Cristo!»; pero su visión es todavía parcial; bien pronto se escandalizará ante el anuncio de la pasión (Mc 8, 22-23).

Al multiplicar las liberaciones corporales, Jesús piensa por tanto en una liberación más radical: la que hace que los corazones cerrados y endurecidos se hagan permeables al mensaje del evangelio. En este marco significativo es donde va a insertarse la catequesis de Juan.

II. JUAN

No es posible acercarse al cuarto evangelio sin ser consciente del interrogante que plantea al lector moderno. Pongamos, por ejemplo, la curación del ciego de nacimiento (Jn 9). Lo que ya se dibuja en Marcos (el símbolo de la iluminación por la fe) queda patente en Juan. El ciego creyó ya en Jesús cuando fue a lavarse en las aguas de Siloé. Confiesa que Jesús le ha curado, que aquel hombre es un profeta. Se atreve a enfrentarse con los fariseos: «Si ese hombre no fuera Dios, no podría haber hecho esto». Entonces Jesús le lleva a una confesión total: «¿Tú

crees en el hijo del hombre?» Tras la declaración de Jesús, se prostra y dice: «Creo, Señor».

De esta forma, los ojos del ciego de nacimiento se fueron abriendo progresivamente a la luz de Cristo, mientras que se cerraron los ojos de los que «veían» (9, 41). La apertura de los ojos es el símbolo de una marcha progresiva hacia la fe. La liberación que propone el evangelio es una liberación por medio de la fe. Como decía Jesús a los judíos: «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará

libres... Si el hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8, 31-36).

Así, pues, si la liberación corporal es el signo de la liberación traída por Cristo, algunos podrán preguntar: «¿En qué medida la liberación de los cuerpos tiene todavía un interés, aparte del interés de ser un signo? En definitiva, ¿no se podría prescindir de este simple soporte simbólico? La liberación que nos trae Jesús, ¿será en el fondo extraña a este mundo, a este mundo cuya ambivalencia nos muestra Juan cuando nos dice: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo» (1 Jn 2, 15), y sin embargo «Dios amó al mundo» (Jn 3, 16)?

Se trata de un reproche que se ha formulado muchas veces contra el cristianismo en general y contra el evangelio de Juan en particular. Algunos ven en él un evangelio de tipo «gnóstico», es decir, que habría sufrido la influencia de ciertas corrientes helenistas marginales que aspiraban a un salvador de origen celestial; ese salvador liberaría a los hombres del mundo malo, revelándoles un conocimiento superior (la «gnosis»). El Cristo de Juan no se habría realmente unido nunca al mundo y la comunidad joánica se parecería a un círculo de iniciados, cerrado sobre sí mismo, que no aspiraría más que a verse liberado del mundo.

De esta tesis que subraya abusivamente ciertos rasgos, se podría deducir que este evangelio estuvo en diálogo (y en enfrentamiento) con ciertos ambientes en los que se esperaba un «conocimiento» de arriba que liberaría de la esclavitud de aquí abajo. El evangelio pudo ser redactado en un contexto cultural en el que se habría mantenido lo que podríamos llamar una «mística de evasión».

Este término de evasión resulta para nosotros peyorativo. Pero no deberíamos olvidarnos de que la actitud cristiana puede ser objeto de críticas inversas: ¿qué es lo que importa en definitiva sino la liberación interior? Un interrogante muy serio, que no plantean únicamente ciertas

espiritualidades tachadas demasiado ligeramente de «monásticas», sino también de sabidurías no cristianas (especialmente del extremo oriente), de hombres que buscan sinceramente la verdad, entre los que algunos (como los budistas) se declaran ateos.

Los cristianos se ven cogidos entre dos fuegos de críticas opuestas: por una parte, el reproche de evasión («Vosotros no os comprometéis en el mundo»), y por otra, el reproche de ser «personas caritativas» que se mantienen de forma irrisoria al nivel de liberaciones efímeras, pero que no presentan en su vida el mensaje esencial de la auténtica liberación.

La condición humana transformada

Dado su contexto cultural, el cuarto evangelio se presenta como especialmente apto para que nos enfrentemos con estos interrogantes contradictorios. Habría que estudiar con la mayor exactitud posible cuál es su respuesta original, siguiendo siempre el hilo conductor de los gestos liberadores de Jesús. Pongamos algunos ejemplos.

a) El vino de la fiesta

Las bodas de Caná señalan «el comienzo de los signos» (Jn 2, 11). El carácter simbólico de este episodio es admitido por todos. Al cambiar el agua en vino, un vino sobreabundante que supera todas las necesidades, Jesús figura la profusión de los bienes que se esperaban para los tiempos mesiánicos, esos tiempos que se podían describir con la imagen de un festín de bodas. Ese tiempo nuevo figurado de este modo es muy superior al antiguo: ese vino es mejor que el anterior. Todo el contexto sugiere que el vino de Jesús hace pasar a un orden distinto «No tienen vino», dice María; esta negación señala una especie de carencia absoluta; aquellos invitados se encuentran totalmente desprovistos. El vino solamente puede darse cuando haya llegado la hora (la hora de la cruz y de la gloria). Las pri-

micias de ese vino solamente se obtienen gracias a la fe de la Madre después de la negativa del Hijo.

Así, el primer gesto de Jesús en relación con sus discípulos es el de llevarlos a las bodas, esto es a la fiesta. Pero, sin Jesús, la fiesta quedaría aguada: no hay vino, no hay alegría. Con Jesús quedan colmadas las esperanzas. Hasta el propio Juan bautista, que no ha hecho más que escuchar la voz del esposo, proclama que queda colmada su alegría (Jn 3, 29). Al dar su vino, Jesús significa que libera del pesar y de la tristeza, pero la liberación no se verá consumada más que en la hora de la pasión.

b) El pan de la vida

La multiplicación de los panes (Jn 6) recoge un episodio muy conocido de la tradición sinóptica. Jesús alimentó a las turbas en el desierto. Y al hacerlo significaba una vez más la venida de los tiempos mesiánicos en los que se reproducirían las maravillas que Dios había realizado durante el paso de los hebreos por el desierto. He aquí finalmente el tiempo en que el hombre no se vería ya atormentado por el hambre. Las turbas comprenden; quieren proclamar a Jesús rey. Y Jesús se escapa.

De este modo —como en el episodio sinóptico de la tentación en el desierto— Jesús rechaza la tentación de una realeza basada en la prosperidad material. Se había negado antes a cambiar las piedras en pan, en un gesto de poder en el que realmente no habría hecho otra cosa que seguir el juego de Satanás; aquí, en un gesto de bondad, multiplica los panes; comieron «y se saciaron» (Jn 6, 26).

Pero los panes son signo de una realidad distinta. El verdadero pan, el pan que viene del cielo, es la palabra de Dios. Es el propio Jesús el que da la vida al mundo (6, 33). Jesús conviértase a sus oyentes a dar un paso a través de la prueba de la fe. Habrá que reconocer que su carne es entregada para que el mundo tenga

vida (6, 51). Habrá que aceptar finalmente el escándalo de la cruz. Solamente allí es donde el signo encontrará su cumplimiento: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (6, 54).

c) La vida que salva de la muerte

«Jesús gritó con fuerte voz: ¡Lázaro, sal fuera! Y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Jesús les dice: Desatadlo y dejadle andar» (Jn 11, 43-48).

Lázaro estaba ligado por las fuerzas de la muerte, de las que las vendas y el sudario no eran más que la figura. Jesús le libra de ellas, anunciando así la liberación de todos aquellos que saldrían de sus tumbas al oír la voz del hijo del hombre (Jn 5, 25-28).

Como en todas las otras ocasiones, Jesús ha pedido una fe incondicional: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?» (11, 25-26). El objeto de este «creer» no es tanto la resurrección inmediata de Lázaro como la persona misma de Jesús en cuanto que salva para siempre de la muerte y da la vida que no pasa. Marta lo comprendió muy bien cuando respondió: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo». Confesar a Jesús mediante estos títulos de Cristo y de Hijo de Dios, esto es, como el único consagrado y enviado del Padre, es reconocerlo como aquel que ha recibido del Padre el poder de «dar la vida a los que quiera» (5, 21-22). Lázaro tendrá que morir de nuevo, porque es un caso-tipo. Su resurrección es un signo efímero, en el interior del tiempo, que tiene que hacer comprender la fuerza liberadora de Jesús, una fuerza que se sitúa fuera del tiempo.

Estas observaciones —demasiado rápidas— tienen que colocarse en el conjunto del evangelio de Juan.

Signos inscritos en la realidad humana

Los gestos de Jesús se insertan en la realidad más concreta y son una respuesta a unas exigencias humanas fundamentales. Los que tuvieron la dicha de gozar de los dones de Jesús pudieron tocarlos lo mismo que pudieron tocar la carne del Verbo. El evangelio se complace en afirmar que el vino fue bebido, que el pan fue saboreado, que Lázaro fue devuelto a sus hermanas... Los gestos de Jesús no podían ser signos más que porque estaban realmente inscritos en la carne.

En su significación, sus gestos son comprendidos o no son comprendidos (los convidados no sabían cuál era el vino que bebían; muchos discípulos se marcharon después de la multiplicación de los panes; la resurrección de Lázaro sublevó contra Jesús a las autoridades del pueblo); sin embargo, Jesús tenía que hacer «obras» (cf. Jn 10, 37-38; 14, 11; 15, 24), incluso para los que no creían, incluso para los que no veían en ellas más que el sentido inmediato.

El signo final, el de la cruz, está también inscrito en lo más profundo de la realidad humana. Ningún gnóstico se ha atrevido a hacer pasar a su salvador celestial por la infamia de la cruz. El Verbo-carne no huyó de su pasión, sino que la asumió: «Nadie me quita la vida; yo la doy voluntariamente» (10, 18). El Verbo hizo algo más que tocar con la extremidad de sus dedos la condición humana; la asumió en lo que tiene de más aplastante. Pues bien, fue precisamente porque la asumió hasta el fondo por lo que la transformó. Este es el sentido de un episodio como el de la coronación de espinas, al convertirse el símbolo de la realeza en símbolo de burla (19, 2-15). Ser elevado en la cruz es también ser elevado en la gloria (3, 14; 8, 28; 12, 32). Es de la pasión de donde todos los gestos liberadores de Jesús sacan su fecundidad para convertirse en signos de una liberación que no pasa.

La liberación está ya adquirida

El evangelio, que se dirige a una comunidad de creyentes, demuestra sin cesar que esta liberación de otro orden está ya adquirida. El agua y la sangre (19, 34) representan el flujo de gracias que salen del costado abierto de Jesús. El discurso después de la cena anunciaba que después del dolor de la pasión vivirían de nuevo en la alegría: «También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón, y nadie os podrá quitar vuestra alegría» (16, 10-22). Esta palabra se cumplió en la resurrección. Jesús muestra a sus discípulos los signos de su crucifixión y de su muerte: «Les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor» (20, 20). Los signos de la infamia se han hecho gloriosos; llenaron de alegría a los discípulos que reconocieron la presencia actual del Señor. La alegría, en el evangelio de Juan como en todo el Nuevo Testamento, es precisamente el signo de la actualidad de la liberación: «Ahora voy a ti, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada» (17, 13).

Por tanto, los discípulos son unos liberados, sin que sean por ello unos evadidos de este mundo. La catequesis joánica se une a la catequesis sinóptica al afirmar que el discípulo será como el maestro (Jn 12, 20; 13, 16; Mt 10, 24; Lc 4, 40). Están en el mundo sin ser del mundo (Jn 17, 14-18). Así como Jesús, por medio de sus obras, ponía actos de liberación cuyo alcance superaba los horizontes de este mundo, lo mismo hicieron los discípulos. Fueron llamados a realizar obras mayores que las de Jesús, porque Jesús fue al Padre (Jn 14, 12). Estas obras no se realizarán más que adhiriéndose, por la fe, a aquel que ha enviado el Padre: «¿Qué hemos de hacer para obrar las obras de Dios? — La obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado» (6, 28-29). El es la vid que dará fruto en ellos (15, 1-17), fruto

necesariamente oneroso (cf. el grano de trigo: Jn 12, 24-26).

Los gestos liberadores de Jesús respondían a unas exigencias profundas del hombre; lo mis-

mo ha de pasar con los de sus discípulos, que no pueden sentirse extraños a las necesidades de este mundo. Pero ellos creen que la presencia y la acción del Señor han transfigurado ya la condición humana.

BIENAVENTURADOS LOS POBRES

¿Por qué contrasentido trágico se ha podido hacer a veces de este grito una justificación de la desigualdad social, como si Jesús hubiera dicho: «Dios os ama porque sois pobres; por tanto, seguid en vuestra pobreza»? Para Jesús, la pobreza, la miseria, son un mal contra el que luchó; sus milagros son un signo de ello. Las bienaventuranzas son un grito profético que recoge el anuncio de los profetas del destierro y que proclama la liberación: «¡Felices los pobres, porque desde ahora dejaréis de ser pobres! Llega el reino de Dios...».

En efecto, Jesús proclama la «buena nueva». En el Antiguo Testamento sólo se encuentra esta palabra en el Segundo y en el Tercer Isaías; por tanto, se trata de una buena nueva que no se dirige a uno cualquiera, sino a un pueblo deportado, que vive en su carne el desprecio y la opresión. Y se resume en una palabra: «Dios viene a establecer su reino» (Is 40, 9; 52, 7; 60, 6 en griego; 61, 1 y Sal 96, 2.10 en griego). Los signos de esta venida son: «Los ciegos verán, los sordos oirán, los cojos andarán, los prisioneros serán liberados..., los pobres oirán la buena nueva» (textos citados, más Is 35, 5-6).

Jesús lo proclama en Nazaret: «¡Hoy se ha cumplido esto!» (Lc 4). Y cuando Juan bautista, desde la cárcel, le envía a preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir...?», Jesús realiza curaciones, resucita a unos muertos y luego añade: «Id a referirle a Juan lo que habéis visto» (Lc 7, 18-23). Al realizar estos signos, Jesús proclama por medio de sus actos —como en las bienaventuranzas mediante sus palabras—: «Conmigo ha llegado el reino de Dios; por tanto, se acabó la pobreza».

Pero, antes de continuar, hay que responder a una objeción: si es esto lo que Jesús proclamaba..., entonces la cosa no salió bien, porque todavía hay pobres. Plantear esta cuestión es plantear la de la eficacia de nuestra fe. Se esperaba que él mesías lo hiciera todo por sí solo. Pero Jesús nos ha liberado de esta «tentación mesiánica»; él vino cierta-

mente a establecer este reino de Dios; pero no hizo más que inaugurarlos, dejándonos a nosotros la tarea de llevarlo a cabo. Constatar que todavía hay pobres es por tanto confesar que no hemos hecho nuestra tarea. Cuando un cristiano no ha hecho todo lo que está en sus manos —desde la «caridad» hasta la acción sindical, política...— para que no haya pobres, no tiene derecho a proclamar estas bienaventuranzas; sus actos están en contradicción con sus palabras.

Este es, al parecer, el mensaje fundamental de Jesús. Mateo y Lucas, sin perderlo de vista, lo interpretaron de manera diferente en función de las necesidades de sus comunidades.

Lucas estaba impresionado sobre todo por la inversión de los valores con la venida del reino. En aquel momento, los que pusieron su confianza en lo que no tiene valor, en la riqueza, se encontrarán desnudos.

Mateo prefirió poner el acento en las disposiciones de corazón necesarias para establecer este reino de Dios. Se dirige a unos cristianos que ya trabajan en ello, que ponen sus bienes en común... Insiste: para ayudar a los pobres a salir de su miseria, es preciso tener uno mismo un «corazón de pobre»; si no, no haría otra cosa más que aplastarlos con su piedad. Hay que ser «misericordioso», esto es, trabajar por el advenimiento de la justicia como personas que tienen conciencia de haberlo recibido todo, absolutamente todo, de la misericordia de Dios y no hacen más que manifestarlo.

Hay que trabajar activamente para que no haya pobres —y éste será el signo de que finalmente llega el reino de Dios—, pero es imposible hacerlo si no se tiene un corazón de pobre.

E. C.

Los primeros cristianos ¿unos utópicos?

Los Hechos de los Apóstoles

¿Qué tiene que ver la fe en la resurrección con la economía? Sentimos continuamente la tentación de vivir la resurrección, individualmente, en el interior de nuestro corazón. No era eso lo que pensaban los cristianos de la

Los dos primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles se presentan como un largo «travelling» cinematográfico: una serie continua de pequeñas escenas, acompañadas de un «discurso» múltiple, que acaba con una visión panorámica (2, 42-47) sobre la «comunidad» (en griego, *koinonía*). Esta última visión relaciona entre sí y con el exterior a los diversos personajes que han ido apareciendo por el camino: los «apóstoles», el grupo del cenáculo, los ochenta, los tres mil bautizados (2, 41), primicias de «todas las naciones que hay bajo el cielo» (2, 5). Esta vida de «comunidad» aparece como el fruto —que va a multiplicarse y diversificarse— de una iniciación en el sentido fuerte de la palabra: la «fe» en Cristo resucitado. Su figura visible —los que lo habían conocido pudieron volver a verlo «durante cuarenta días» bajo una forma familiar (conversación, comida, paseos)— queda ahora *desplazada* por el don del espíritu; la «nube» divina de la ascensión era el signo de este desplazamiento: le «quitó» cierta figura a Jesús para que él «regre-

primera comunidad de Jerusalén, que intentaron traducir en hechos las implicaciones económicas de su fe.

Edgard Haulotte, profesor en el escolasticado jesuita de Fourvière, nos ayuda a comprobarlo.

sara» bajo otra, como centro de esta vida en «comunidad».

Todo el que entra por la fe en ese movimiento sabe muy bien que el resucitado se deja encontrar desde entonces en *un conjunto de relaciones concretas*, en esa «comunidad» por la que *passa* el Espíritu Santo para *ir* hacia «todas las naciones que hay bajo el cielo» o para *venir* de ellas (como lo indica el episodio del romano Cornelio: Hech 10-11). Siempre que aparece en el Nuevo Testamento la palabra *koinonía* (comunidad),¹ el contexto señala que hay que interpretarla de una forma concreta; sin embargo, su significación lleva consigo múltiples dimensiones, ya que se sumerge en lo más profundo de la relación con Cristo y con las diferentes «iglesias», como sucede más o menos con la noción joánica de «amor» (*agapé*).

¹ Es desconocida en los cuatro evangelios; Pablo la emplea abundantemente; fuera de él la encontramos aquí, en Hech 2, 42; en Heb 13, 16, y en 1 Jn 1, 3.6.7.

Ese conjunto concreto de relaciones que es la «comunidad» no define un espacio cerrado sobre sí mismo, sino un espacio abierto a «todas las naciones».

Los elementos esenciales de una comunidad cristiana

El relato panorámico de Hech 2, 41-47, descripción de la «comunidad» de Jerusalén en sus comienzos, está emparentado estrechamente con otros dos relatos, situados en pleno ambiente del conflicto entre los líderes de la «iglesia» y los del pueblo judío (4, 32-35 y 5, 11-16); entretanto, cinco mil personas que escucharon la palabra se han hecho «creyentes» (4, 4). Estas tres descripciones se corresponden entre sí: cada una está hecha de una serie de acciones, de comportamientos, de gestos, cuya combinación vuelve a encontrarse en las otras dos, aunque en un orden y bajo unos puntos de vista diferentes. Allí se encuentran representados de antemano los elementos esenciales de una «comunidad cristiana». A continuación, los veremos aparecer de nuevo en los Hechos bajo formas diversas, siempre que el relato recaiga en la vida de las diversas «iglesias»: cuando se invente un «servicio» para resolver las tensiones internas entre helenistas y hebreos (6, 1-7), cuando se funde un nuevo centro en Antioquía (11, 19-26), en vísperas de la primera gran «misión» fuera de Palestina (13, 1-3), o también en el momento en que Pablo deja Efeso y termina, según los Hechos, su obra misionera (20, 26-35).

Estos elementos esenciales pueden reducirse a tres.

1. La referencia al Señor resucitado

«El Señor agregaba cada día a la unidad de base (*epi to autó*) a los que habían de salvarse» (2, 47).

«Los apóstoles daban testimonio con gran po-

der de la resurrección del Señor Jesús» (4, 33).

«Los creyentes cada vez en mayor número se adherían al Señor, una multitud de hombres y mujeres» (5, 14).

La primera panorámica desarrolla este elemento de una forma especial: «Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (2, 42). Situada entre la «enseñanza de los apóstoles» y la «fracción del pan», la «comunidad» implica por consiguiente que todos se reconocían ligados por la misma fe y que lo expresaban por el gesto de repartirse la comida: «Partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (2, 46). Para que este gesto pudiera ser expresivo y para que todos reconocieran en él la verdad de su fe en la resurrección, tuvieron que tomar en serio, para liquidarlo si fuera posible, un obstáculo que podría impedir la verdadera relación con los demás. Este obstáculo reside no tanto en las tensiones de orden psicológico o ideológico, como en la manera alienante de situarse en las relaciones económicas. De este modo, los dos primeros cuadros presentan una figura de las relaciones económicas que es lo contrario de una alienación y que constituye un elemento esencial de la vida «eclesial»: donde no se la vive efectivamente, es inútil hablar de «comunidad» o de «misión» y puede muy bien preguntarse qué sentido pueden tener entonces la «fracción del pan» y la «alabanza a Dios»; efectivamente, estas últimas suponen el descubrimiento radiante y colectivo de que Cristo trae un porvenir nuevo: «Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo» (2, 47).

Esta forma nueva de concebir las relaciones económicas se nos muestra aquí como vivida en el interior de la comunidad. Es precisamente en su interior en donde toma su origen. Pero es igualmente, para toda «iglesia», el alma de sus relaciones con el exterior. ¿Cómo se lleva a cabo

este paso, este tipo de comunicación con el exterior? Aquí entra en juego otro elemento.

2. Lo que se vive en el interior tiene sentido para el exterior

La descripción de este elemento varía de un cuadro a otro; la comparación nos permitirá corregir unos rasgos con otros; para ello tendrá también mucha importancia el contexto (por ejemplo, la curación descrita en el capítulo 3).

Por otra parte, el libro de los Hechos por entero tiene la preocupación de mostrarnos esta relación vivida a diferentes niveles: en el ambiente judío, en Jerusalén, en Palestina, en la diáspora; en la cultura griega, romana...

«El temor (o mejor, una experiencia terrible) se apoderó de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales» (2, 43).

«Los apóstoles daban testimonio con gran poder...» (4, 33).

«Por mano de los apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo... hasta tal punto que sacaban a los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que al pasar...» (5, 12.15).

El relato pone los hechos que narra en la misma línea que los hechos y gestos de Jesús según el evangelio. Recuerda igualmente al Exodo y al Deuteronomio que, para describir el efecto producido en los de fuera por el pueblo de Dios, utilizaban aquel doble registro que vemos empleado aquí: terror/atractivo.

El elemento económico exige, para ser comprendido, un desarrollo más amplio.

3. Relaciones económicas nuevas

El contexto inmediato de las tres panorámicas pone el acento en la dimensión económica, por así decirlo, del acontecimiento referido, esto es, de la resurrección con su cara visible que es el don del espíritu. El relato de curación que sigue inmediatamente después del primer cuadro tiene como eje la afirmación de Pedro: «No

tengo plata ni oro; pero lo que tengo, te lo doy: en nombre de Jesucristo Nazareno, ponte a andar» (3, 6). Esta misma afirmación se encuentra curiosamente en el discurso de despedida de Pablo en Efeso: «Yo de nadie codicié plata, oro o vestidos. Vosotros sabéis que estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros... Hay que tener presentes las palabras del Señor Jesús, que dijo: Mayor felicidad hay en dar que en recibir» (20, 33-35).

El intervalo entre la segunda y la tercera panorámica está ocupado enteramente por dos pequeñas escenas en las que no se trata más que de esta dimensión económica: con un colorido brillante, la venta ejemplar de un campo por parte de un tal José apellidado Bárnabas (4, 36-37); con un colorido sombrío, el episodio de Ananías y Safira (5, 1-11), en donde el poder alienante del dinero se manifiesta en sus últimas consecuencias. Volveremos sobre ello.

Examinemos, en primer lugar, el aspecto económico que nos presentan estas panorámicas.

En la tercera, «hombres y mujeres», se nos dice, se unen al Señor por medio de la fe (5, 14). Presentar de esta forma, en plano de igualdad, a los unos y a las otras indica que la concepción judía que concedía una preminencia casi exclusiva al sexo masculino ha quedado superada. Pues bien, esto supone un cambio en la concepción de las relaciones económicas de producción y los Hechos dan de ello algunas señales significativas: en Filipos, por ejemplo, se insiste en la conversión de una mujer empresaria, Lidia, negociante de púrpura, y es en su casa donde se reúne la «comunidad» (16, 11-15); en Efeso, un matrimonio de fabricantes de tiendas (con los que ya se encontró Pablo en Corinto: 18, 1-3) desempeña un papel decisivo en la proclamación del «Camino de Dios»: la mujer, Priscila, es mencionada antes que su marido Aquilas (18, 18.26; igualmente en Rom 16, 3 y 2 Tim 4, 19).

Pero son sobre todo los dos primeros cuadros los que más insisten en la novedad de estas relaciones económicas. Dichas relaciones ocupan el centro del primero:

«Todos los creyentes vivían unidos (mejor: formaban una unidad de base = *epi to autó*) y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (2, 44).

Ocupan igualmente el comienzo y el final del segundo cuadro:

«La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (4, 32).

«No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades» (4, 34-35).

¿Se trata simplemente de la experiencia idílica propia de los orígenes, de un entusiasmo inicial? ¿Se trata, por el contrario, de un modelo permanente, capaz de inspirar una nueva forma de relaciones económicas y que se encontraría, por ejemplo, en esta definición del *Capital* de Carlos Marx: «Una reunión de hombres libres, que trabajan con unos medios de producción comunes y que emplean, siguiendo un plan acordado, sus numerosas fuerzas individuales como una sola fuerza de trabajo social». Si se trata de una situación idílica, podríamos admirarla o rechazarla, pero no podríamos encontrar en ella una virtud revolucionaria, porque se trata de algo irrealizable. Si se trata, por el contrario, de un modelo económico, nos encontramos ante un problema insoluble: ¿cómo actualizar un modelo semejante en los sistemas económicos modernos? ¿Pueden llegar a ello las pequeñas unidades colectivas en algún país? ¿Ha habido alguna vez algunas que hayan llegado a ello? En 1843, Engels reprochaba a los comunistas

franceses el que asimilaban al cristianismo con el comunismo, «refiriéndose al estado de comunismo en que habrían vivido, según dicen, los primeros cristianos».

De hecho, estos cuadros no presentan ni un modelo económico transferible, ni una situación idílica debida al entusiasmo de los orígenes. La concepción que los «creyentes» se forjan de las relaciones económicas, según estas descripciones, tiene sin embargo una gran importancia para la vida en «comunidad» y por tanto para el testimonio dado en favor de la resurrección como para permitir al espíritu pasar a «todos los pueblos». La combinación de todos los comportamientos y gestos descritos dan materia para elaborar, en cada época, un utensilio de discernimiento, no sólo crítico, sino positivo, respecto a la economía basada en el intercambio comercial, a propósito de su sentido y de su contrasentido.

Para comprender el alcance exacto de estos textos, es preciso volver a situarlos en el contexto de aquella época. Algunos rasgos concretos demuestran que la comunidad podía inspirarse en formas de vida que eran comunes por entonces: agrupación de los «apóstoles» con los suyos, reunión en las «casas» como las de María, madre de Juan-Marcos (12, 12), o la del curtidor Simón (10, 6), mesa común y servicio colectivo (6, 1-2). Se conocen, efectivamente, en los ambientes judíos contemporáneos, varios intentos de renovación espiritual basados en la vida común: en Qumrán, por ejemplo, había un período de iniciación asidua en torno al maestro de justicia, se celebraba la entrega de los propios bienes a la comunidad, estaba organizada la producción en común... Pero nuestras panorámicas contienen también otros rasgos generales que están de acuerdo, a veces literalmente, con otras formas de vida en común, célebres desde hacía siglos en varias escuelas filosóficas griegas y que se basaban en la amistad entre «sa-

bios»: «Todo es común entre amigos» (Platón, Aristóteles, Filón); los pitagóricos «lo ponían todo en común» y «nadie consideraba como suyo lo que le era propio». También en este contexto nos encontramos con la palabra «*koinonía*» (comunidad).

En cada época, le toca inventar al creyente

Al situarla así en su contexto, la vida común que nos parecía caracterizar a la «iglesia» primitiva de Jerusalén, se nos presenta extrañamente abierta a unas experiencias de origen y de naturaleza diferentes. Pero, a través de los rasgos y de los gestos que allí se describen, y sobre todo a través de la manera con que están combinados, se nos indica algo específico: *el movimiento que tiene que producir cada creyente, de modo distinto según su situación concreta, para dar cuerpo a los múltiples aspectos de la fe en la resurrección que se han desplegado en los dos primeros capítulos de los Hechos.*

Bastará un ejemplo para demostrar cómo funcionan estos textos: «Todos los creyentes... vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos» (2, 44-45). ¿Hay que tomar esto al pie de la letra? Si era ésa la práctica general, ¿se habría referido como un hecho importante la venta de un campo por parte de un campesino de Chipre, Bernabé (4, 36)? De hecho, un relato cercano (5, 4) nos dice que cada uno tenía libertad para conservar sus bienes y para disponer de su precio a su gusto. Por otra parte, la final de 2, 45 aporta un detalle para matizar lo que tenía el aspecto de una regla general: «según la necesidad de cada uno», esto es, *en función de un análisis de la situación en el que se hace práctico el reconocimiento del otro*. Este análisis puede conducir a formas de acción muy diferentes de las que aquí se presentan. Más adelante se nos habla de una decisión adoptada en Antioquía (11, 29), durante el hambre que se abatió sobre el medio oriente

por el año 42: «Los discípulos determinaron enviar algunos recursos, según las posibilidades de cada uno, para (una ayuda colectiva: *diakonia*, en favor de) los hermanos que vivían en Judea». Esta colecta en el Asia Menor parece ser que probó abundantemente la paciencia de Pablo y que le hizo correr muchos riesgos, si hacemos caso de las alusiones en sus cartas. Según los Hechos, los que la llevaron a Jerusalén se quedaron allí, entre sus hermanos, para enfrentarse junto con ellos a la persecución que se desencadenó, en aquellos momentos, contra la «iglesia» (cf. la transición entre 11, 20; 12, 1 y 12, 20). Entre estas formas de análisis cabe señalar el papel inmenso que representaron la *acogida* y la *hospitalidad* entre las «casas» (familias y sus complejos de relaciones). Esta red de relaciones humanas se extendió pronto y profundamente por toda la trama social, no sin que se presentasen difíciles problemas que resolver y que nuestra lejanía de los hechos y del contexto cultural de aquella época no nos permite apreciar a primera vista. Volveremos sobre ello. Sigue en pie el principio de que la «comunidad» con el resucitado se mide por el reconocimiento práctico del otro, y que este reconocimiento puede exigir, *en casos determinados*, que se vendan los campos y las casas. La actitud de fondo queda definida en 4, 32: «Nadie llamaba suyos a sus bienes».

El verdadero vínculo entre los hombres

En apariencia, el relato no parece considerar más que el aspecto interno de la vida de las «iglesias». La verdad es que nos cuenta su historia por dentro. Sin embargo, el horizonte externo se presenta, en toda su amplitud, como el fondo sobre el que se recorta esta historia y de vez en cuando se ponen también de relieve sus implicaciones económicas. Así, por ejemplo, son las consecuencias económicas las que impiden la conversión en un ambiente en el que una jo-

ven dotada de «encantos» (16, 16) o la diosa Artemisa (19, 23) constituyen el objeto de una explotación económica sumamente rentable. El diálogo sobre la fe en Jesucristo entre Pablo y el gobernador Félix fracasa cuando la conversación recae, entre otros asuntos espinosos, en cuestiones de justicia (24, 24-25). Y es curioso cómo tiene éxito en un ambiente tácitamente alienado por el dinero, como es el de la magia (19, 19). Los casos de Lidia y de Priscila y Aquilas demuestran que hubo muchos pequeños núcleos que hicieron irradiar por toda la cuenca mediterránea, según su propio ritmo y con una fuerza de transformación eficaz, su concepción sobre el sentido (y el no-sentido) del intercambio comercial, del dinero y de la propiedad.

Había un gran número de «creyentes» que tenían que vérselas con la economía comercial del imperio romano y que estaban sometidos a sus procesos globales: penuria de mercados en el año 42 (11, 28), intercambio comercial entre el rey Herodes y los comerciantes de los puertos fenicios a propósito de la producción de tierra adentro (12, 20). Así, pues, es sobre este fondo del cuadro, en este contexto en el que la preocupación económica se muestra presente por doquier, donde el relato de los Hechos presenta su concepción de las relaciones económicas en la que los intercambios comerciales pierden su valor de absoluto: el intercambio económico tiene que sustituir a la figura mentirosa del dinero y de la propiedad cerrada sobre sí misma; tiene que haber relaciones vivas entre las personas y los grupos. La perspectiva abierta por estas tres panorámicas revela una conciencia teórica tan clara en este punto como en los demás: la forma natural del vínculo necesario entre los hombres no es la relación comercial.

El dinero mata...

El pequeño episodio, tan enigmático, de Ana-

nías y Safira puede quedar iluminado por esta luz (5, 1-11).

Jesús no viene a denunciar los pecados lo mismo que los profetas, en nombre de la ley o de las reflexiones naturales de la conciencia humana; sino que, proclamando el amor sin límites del Padre, apelando al perdón total, al abandono sin reservas, ataca al pecado en su corazón, pone al desnudo todas las hipocresías. Por eso todos se sienten afectados por él y se ven obligados a reaccionar los mismos responsables políticos...

El sermón de la montaña, impulsando a la conciencia a obrar, a reconciliar, a inventar soluciones, impidiéndole que no se quede nunca satisfecha con los resultados adquiridos, resulta en el fondo más inquietante para un político que la denuncia de los profetas, que gritan cuando la injusticia se hace visible, pero se detienen en el umbral de las conciencias.

J. GUILLET, *Jésus et la politique: Recherches de Sciences Religieuses (1971) 539.*

Entre un hombre y una mujer, un buen matrimonio cristiano de Jerusalén, nace el proyecto de convertir cierta suma de dinero en un valor aparte, mantenido a ocultas; no sabemos cuál fue el demonio que les impulsó a anunciar sin embargo a la «comunidad» que habían vendido sus bienes y que habían dado toda la cantidad a los apóstoles. Pedro no se deja engañar y pone de manifiesto su superchería. De pronto, todos los ven caer muertos, uno tras otro. Interpretamos este relato. Se nos presenta el dinero como dotado de un poder fascinante, apenas se le considera como un valor que desprecia a las personas. Podría bloquear las relaciones humanas y darle a la «iglesia» una estructuración anquilosada, la de un comercio (lo vemos a veces demasiado claramente). El relato nos dice a su manera que *ese poder fascinante hace ciegos a quienes lo poseen*, impidiéndoles ver el verdadero contenido de las relaciones sociales, especialmente en el interior de la «iglesia». Al no

ser jamás neutro en esta posición, el dinero tiende a sustituir clandestinamente a la persona en sus relaciones con los demás, produciendo así una estructura alienante. La amenaza pesa sobre todo el cuerpo. La muerte corporal de estos dos personajes del relato traduce la muerte necesaria de la relación comercial en un cuerpo social que quiere vivir.

*

La importancia concedida a la economía no resulta extraña si la resurrección y el don del espíritu constituyen el acontecimiento fundamental de las relaciones verdaderamente humanas. Más extraña resulta la falta vertiginosa de imaginación que estorba el reconocimiento prác-

tico de los demás en unas civilizaciones como las nuestras —tanto en el este como en el oeste— que se dicen cristianas o que creen haber sustituido la «idea» cristiana, pero que en todo caso permiten que tres hombres de cada cuatro tengan hambre en nuestro planeta.

Los elementos que utilizan los Hechos en estas descripciones eran y siguen siendo el principio de una violencia *revolucionaria* que produce su efecto ante todo en el seno de la «iglesia» y para cada creyente según sus medios. Eficaz por dentro, esta «dinámica» lo es igualmente por fuera, según el impulso de aquel «viento impetuoso» que vino en pentecostés. La «iglesia» se manifiesta entonces capaz, a los ojos de todos, de traer en cierto modo la esperanza a los pueblos.

“Para ser libres nos libertó Cristo”

(Gál 5,1)

San Pablo

«Pablo no es uno, sino varios» (Brunot): judío de raza y de religión, vivió desde dentro esa fe judía y esa libertad que había creído encontrar gracias a la ley de Dios; ciudadano romano, recibió una formación griega; vivió en Asia Menor, en una ciudad universitaria, y conocía muy bien la mentalidad griega.

Hacia los treinta años, Cristo se apoderó de él en el camino de Damasco y realizó en su ánimo una conversión dolorosa que le llevó a verlo todo en adelante «en Cristo». Durante veinte años estuvo recorriendo el Asia Menor, la Macedonia, Grecia, Italia... y fue redescubriendo aquel mundo que ya conocía con una mirada nueva, la de Jesús. Fue descubriendo mejor la asombrosa esclavitud de este mundo: la esclavitud material (una ciudad como Corinto parece ser que contaba con 400.000 esclavos al servicio de 200.000 hombres libres), pero también la esclavitud de las pasiones que encadenaba a aquel mundo pagano; fue descubriendo también —y esto era más doloroso para él— hasta qué punto la misma ley judía podía ser una esclavitud. Y frente a todo aquello se quedó maravillado de

la libertad que había traído Cristo.

Su extrañeza, su asombro, su admiración, los expresa con espontaneidad a sus corresponsables a lo largo de las cartas que ahora vamos a releer.

Nos van a ayudar a ello cuatro artículos:

- El mundo de entonces (¿y el de ahora?) está profundamente marcado por tres oposiciones que dividen a los hombres: la oposición racial («judíos y griegos»), la oposición social («esclavos y libres»), la oposición humana («hombre y mujer»). Pablo descubre en Jesús al que hace la reconciliación.

- Luego acude a la raíz misma de toda alienación: la del pecado. Y es de ella de la que nos libera Cristo.

- La fuente última de la verdadera liberación reside en el Espíritu Santo derramado en nuestro corazón y que nos hace hijos de Dios.

- Pero esto no nos entrega a la anarquía. «Sed sumisos a las autoridades...», escribe Pablo a los romanos. ¿Será esto acaso la condenación de toda acción política de oposición?

NI JUDIO, NI GRIEGO...

«Ya no hay ni judío, ni griego;
ni esclavo ni libre;
ni hombre ni mujer...» (Gál 3, 28).

Tres oposiciones, fuertemente marcadas en tiempos de Pablo y que todavía perduran bajo otras formas, dividiendo a los hombres:

* **oposición racial o cultural:** para un israelita, están «los judíos y los otros», para un griego, están «los griegos y los bárbaros», para nosotros, «los españoles y los demás», «los pueblos ricos y los pueblos en vías de desarrollo»...

* **oposición social:** en el imperio romano existen por una parte los hombres libres y por otra los esclavos; siempre están los oprimidos y los otros...

* **oposición de sexos,** que hace que la mujer se viera entonces menospreciada por el hombre..., y que hoy no tenga los mismos derechos o el mismo salario por un trabajo igual.

A través de las cartas de Pablo, todo ese mundo antiguo nos revela su rostro y no nos cuesta mucho des-

cubrirlo en nuestro mundo de hoy. Pero Pablo ve también en él que se va abriendo paso un mundo nuevo. En él, el anuncio del evangelio mezcla estrechamente la predicación de Jesús con la afirmación de la libertad del cristiano. En la «pascua» de Cristo se asiste al «paso» de un hombre viejo a un hombre nuevo (2 Cor 5, 17); de ella surge una creación en busca de un nuevo parto (Rom 8, 28). El «lenguaje de la cruz» dice y repite de diversas maneras que ese cambio es liberación en Jesús y por Jesús.

Michel Duthel, franciscano, profesor de sagrada escritura en Tolouse, nos ayuda a percibir la novedad del mensaje de Pablo.

Tenemos que redescubrir ante todo ese mundo antiguo en el que predica Pablo, un mundo que se le presenta, según Cristo, como «un mundo que pasa» (pero ¿ha pasado de verdad?; ¿no es acaso el nuestro bajo otras formas?).

Esto nos permitirá captar mejor cuál es la reconciliación de la que Cristo ha sido ministro.

I. La figura de un mundo que pasa (1 Cor 7, 31)

Las tres oposiciones que hemos recordado marcan profundamente la concepción fundamental del mundo en la época de Pablo. Son las «leyes» que lo rigen. La novedad del evangelio estará en criticar, en nombre de la «fe», esa figura de un mundo que pasa.

1. Judío y griego

Para afirmar que su misión se dirige a todos los hombres, Pablo nos propone dos fórmulas sumamente sugestivas: «Me debo a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes» (Rom 1, 14), y define el evangelio como «fuerza de Dios para salvación de todo el que cree: del judío primeramente, y también del griego» (Rom 1, 16). En pocas palabras, alude a dos mentalidades, a dos formas de dividir el mundo.

Efectivamente, para el griego existen dos campos: el suyo y el de los bárbaros; entre ellos existe ante todo una frontera cultural. Lo que hace al griego no es tanto su nacimiento como

la educación que recibe (la *paideia*); todo el que se aprovecha de esa *paideia* es un heleno. El bárbaro es el otro, no solamente el retrasado y el primitivo (que tiene como prototipo al escita: cf. Col 3, 11), sino todo el que no comprende ni puede darse a comprender (tal es la definición del bárbaro en 1 Cor 14, 10-11).

Para el judío las cosas van por el mismo camino. Están aquellos que pertenecen al universo cultural de la ley, y los otros. El niño judío aprende a leer en la escuela, a través de las escrituras, su destino humano y espiritual, lo mismo que el niño griego recibe en el gimnasio la *paideia*. Porque la ley, si es mandamientos, observancias, es también otra cosa. Es la palabra del Dios único que se dirige a un pueblo único en la alianza y que le separa de las demás naciones. Por causa de ella, nunca le será posible a Israel ser una nación como las demás, cuando tenga ganas de serlo.

En los comienzos de la era cristiana fue para él muy grande la tentación de abandonar aquella singularidad. Ya hemos visto en el cuaderno anterior (pág. 38) cómo en la época griega Antífo-

co IV quiso obligar a los judíos a adoptar la religión griega y cómo gran número de ellos, en nombre de su fidelidad a la ley, permanecieron fieles a su religión hasta el martirio. La fidelidad a la alianza y a la ley —esos dos términos se habían convertido en sinónimos— se verificó entonces en la observancia de unas cuantas prescripciones determinadas: la circuncisión y el respeto a los entredichos alimenticios (más todavía que en el respeto al sábado o en los ritos de un culto que resultaba imposible en un templo devastado).

Esto nos permite comprender por qué el debate sobre la ley dividía tan profundamente la conciencia de los cristianos salidos del judaísmo: era en la fidelidad heroica a la ley y a sus prácticas donde los mártires habían probado su fe y era esa fidelidad la que aseguraba la resurrección de entre los muertos (2 Mac 7, 9).

Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70, la ley permaneció como la única razón de vivir para el judío, su felicidad, su forma de ser él mismo en medio de las naciones. Y para protegerlo como un baluarte en contra de todos los ataques del exterior, los preceptos minuciosamente elaborados se levantaron como un muro en torno a la ley.

Mediante la fórmula «judío y griego», el judío afirma una diferencia, una separación de las naciones, la distinción entre circuncisos e incircuncisos y finalmente entre la santidad y el pecado. El judío no podrá escuchar la llamada a imitar a Dios, sin percibir en ella una invitación a separarse de los demás. El mandamiento del Levítico, «sed santos porque yo soy santo» (11, 45) se completará con este otro: «como yo estoy separado, estad separados también vosotros» (Sifrá al Lev 11, 45-46).

2. Esclavos y libres

El romano Varrón definía al esclavo como *una especie de utensilio que puede hablar*; sólo tenía valor por su rendimiento. Su condi-

ción era algo menos penosa en Grecia, pero de todos modos lo separaba un abismo del hombre libre. El esclavo es por excelencia el «no-ciudadano», el que no existe, ya que «un individuo no existe como persona humana, con sus derechos, su libertad, la conciencia de su dignidad moral, más que cuando es miembro de una ciudad» (Festugière). Ante las decisiones que comprometen el porvenir y regulan el presente, no puede decir nada.

Por el contrario, el ciudadano es aquel que tiene derecho a la palabra; es ése el privilegio más característico de su libertad, el bien «que vale por todos los tesoros del mundo» (Jenofonte). «Para el heleno no hay nada más grande que la libertad; es ella la que concede al hombre su propia dignidad» (Inscripción de Priene).

No todas las esperanzas estaban cerradas para el esclavo. La liberación podía restituirle la común dignidad humana. Aun cuando entonces no fuera más que un ciudadano de segunda clase, sus hijos por lo menos podrían ser algún día ciudadanos de pleno derecho.

Triste patrimonio de los mundos griego y romano, la esclavitud lo era también de Israel. Algunas familias judías poseían esclavos paganos o israelitas. No siendo más que «cosas» de sus amos, les resultaba bastante difícil recobrar la libertad. Sin embargo, la ley preveía ciertas cláusulas, más favorables sin embargo a los israelitas que a los extranjeros. De hecho, estos últimos se libraban difícilmente de una servidumbre perpetua y, a la muerte de su poseedor, pasaban a los herederos con el resto de la herencia (Lev 25, 46).

Sin embargo, era de otro sitio de donde el judío sacaba su gusto por la libertad: «Nosotros somos raza de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie» (Jn 8, 33). Es en sus orígenes donde los judíos ponían su convicción de ser, después de Abrahán, los hijos libres de una mujer libre (cf. Gál 4, 22-31), de pertenecer a un pueblo que había pasado de la servidumbre a la

independencia por medio del Exodo. El recuerdo de la primera pascua será el nervio de todas las revoluciones de Israel. Y servirá de modelo a su visión de la era de la salvación; la diferencia esencial entre los días del mesías y el siglo presente será la libertad.

3. Hombres y mujeres

«Los hombres manejan a las mujeres; nosotros, los romanos, manejamos a todos los hombres; pero son las mujeres las que nos manejan a nosotros». Tras esta ocurrencia que se atribuye a Catón el viejo, aparece toda la concepción masculina de la humanidad. En la relación entre los sexos, el hombre tiende siempre a imponer su hegemonía.

Todas las legislaciones antiguas, las de Roma, Atenas o Israel, se empeñan en mantener para la mujer un papel de minoría legal y en aislarla de la vida pública. Sin embargo, entre bastidores ésta impone su presencia y le discute al hombre su preponderancia. Y el derecho sigue a la práctica. De esta forma, en la Roma del siglo I después de J.C. se tiende a reconocer su lugar. Su situación es poco más o menos la misma que en Grecia. Pero en Roma, durante esta época, se nota un cambio en las costumbres sociales: se crean ciertas cofradías o asociaciones en las que se mezclan con toda libertad hombres y mujeres, esclavos y libres. Sin duda, todo esto no resultará extraño a la importancia concedida a la libertad por los predicadores del evangelio.

En el mundo judío la mujer sigue siendo muy dependiente. Por la mañana, en su oración, el judío le da gracias a Dios por no haberle hecho mujer, mientras que ésta se contenta con dar gracias al creador por haberla hecho según su voluntad. «Según la ley, escribe Flavio Josefo, la mujer es en todo inferior al hombre. Por tanto, tiene que someterse a él, no para ser humillada, sino para poder ser dirigida por él». Y esto precisamente es lo que se desprende de las escrituras: su marido es su señor y amo, al que

pertenece; y el decálogo la cuenta entre las posesiones del marido, junto con «su casa, su siervo, su sierva, su buey, su asno y las demás cosas» (Ex 20, 17; Dt 5, 21). Sobre ella es sobre quien recae el peso del pecado original: «Por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos» (Sir 25, 24). Sin embargo, la maternidad, sobre todo el nacimiento de un hijo varón, la coloca en una situación nueva. La sabiduría con que gobierna su casa la convierte en un bien inestimable. En esto se revela como la compañera que Dios destinó al hombre (Gén 2, 18). Y en ciertas ocasiones, el papel político y social de la mujer se afirmará con claridad, tal como nos lo recuerdan los nombres de Judit, Ester, Débora...

II. Una reconciliación para el mundo (Rom 11, 15; 2 Cor 5, 19)

Así, pues, éste es el mundo en el que Pablo ha nacido y al que ahora tiene que predicar. Pero ahora ya es distinta la mirada que tiende sobre él, ya que entre esos dos momentos Cristo se ha hecho con él en el camino de Damasco. Aquel acontecimiento fue para el porvenir del cristianismo tan importante como lo fue para el judaísmo la teofanía con que se vio honrado Moisés en el monte Sinaí. Testigo del Señor glorioso que ahora se revela bajo el nombre de Jesús, Pablo se convirtió allí en el apóstol de las naciones, investido de un ministerio de reconciliación. Y en primer lugar intentará hacer que salte el cerrojo de la ley que impide entrar a los paganos.

1. «Ya no hay ni judío ni griego...»

Con el correr de los tiempos, para librarse del peligro de los ídolos del paganismo y preservar su identidad, Israel había hecho de la ley una barrera casi estanca entre él y el mundo. Pero no era ésa precisamente su vocación. Escogido de en medio de los pueblos, sabe que su destino no es indiferente a la salvación de las naciones. El universalismo de la salvación es un continuo interrogante en la historia de Israel.

Algunos libros, como los de Jonás y Rut, demuestran su sensibilidad por este problema. Los profetas vislumbran para el final de los tiempos una nueva relación entre la ley y los hombres, un nuevo estatuto para la alianza. Algún día quedarían transformadas, el precepto se convertiría en espíritu, se inscribiría en lo más íntimo de un corazón renovado (Jer 31, 32-33; Ez 36, 26-27; 37, 14).

Este movimiento de ideas no era desconocido en el judaísmo contemporáneo de Jesús. Sin embargo, las peripecias de la lucha contra los romanos, el desastre del año 70 y la dispersión del 135 acabaron apagando este movimiento. Sólo subsistirá entonces aquel que, bajo la égida de los rabinos fariseos, se refugie en la ley y agrave sus preceptos. Sólo se evocarán entonces las oportunidades de salvación para los paganos acudiendo a muchas reticencias. De todos modos, los paganos no podrán salvarse más que aceptando la ley, haciendo suyo el particularismo de Israel.

Esta desconfianza frente a los paganos —esos «pecadores», declara Pablo (Gál 2, 15)— es muy sensible en los comienzos del cristianismo. Al principio, no se pensó en ir a ellos (Hech 11, 19) y, cuando entraron en la iglesia, su ingreso sembró la inquietud. Ante el anuncio de su conversión, los apóstoles acuden presurosos o envían sus mensajeros para manifestar su autoridad; otros se empeñan en exigirles la circuncisión y la observancia de la ley de Moisés (Hech 15, 1). Se acepta que los paganos se hagan cristianos, pero con la condición de que se hagan antes judíos, con todas las imposiciones que esto supone.

Al proponer su evangelio a los griegos como a los judíos, Pablo tenía que entrar en discusión, a propósito de esas observancias, con los judíos, pero también con ciertos cristianos salidos del judaísmo. ¿Se salva uno por la sola fe en Jesús o por las obras de la ley? Las grandes epístolas de Pablo (a los romanos, a los gá-

latas, a los corintios) reflejan esta polémica.

Pablo se bate con valor, ya que está en juego la misma verdad del evangelio. Si la muerte-resurrección de Jesús es el acontecimiento que abre los últimos tiempos, es que han llegado los tiempos del espíritu, aquellos durante los cuales «todo el que invoque el nombre del Señor se salvará» (Hech 2, 21). Pues bien, imponer a un griego la circuncisión o condenarle a romper con los suyos por medio de ciertas prácticas alimenticias, ¿no es poner en peligro el universalismo de una salvación sin fronteras?

Tremendo problema de conciencia para unos hombres que mantenían viva la memoria de una historia no tan lejana en la que la supervivencia de Israel se había debido a la heroica observancia de estas prescripciones, en la que estaba arraigada la certidumbre de la resurrección. A pesar de los argumentos aducidos por los predicadores del evangelio, de la intervención de Dios (Hech 10), de la efusión del espíritu sobre los paganos (Hech 10, 44s), de la asamblea de Jerusalén (Hech 15, 5-12), de las enseñanzas de Jesús, no por ello se cerrará el debate sobre las observancias. La tardía carta a Tito pide que se eviten «las discusiones... y disputas sobre la ley» (3, 9). Combates evidentemente de retaguardia: se había adquirido una libertad esencial; ya no debería haber en la iglesia ni judío ni griego. Han quedado abolidas todas las barreras raciales o culturales; lo único que cuenta es la fe en Jesucristo.

Se trata desde luego de una «liberación» interior a la iglesia. Pero ¿quién no ve en ella unas consecuencias políticas? El judío había llegado, en nombre de su fe, a dividir el mundo en dos; el cristiano, en nombre de su fe, no reconocerá ya ninguna barrera entre los hombres; sea cual fuere su raza, su cultura, su formación, todo hombre ha sido llamado por Jesucristo. La fraternidad que podemos comprobar entre las primeras comunidades, entre el centurión romano, el esclavo del puerto de Corinto, la gran señora

como Lidia, ¿no es acaso el signo de que en adelante todo hombre es un hermano para el hombre en Jesucristo?

2. «Ya no hay ni esclavo ni libre...»

En varias ocasiones evoca Pablo la suerte de los esclavos. Concretamente escribe a Filemón para pedirle que reciba como a un «hermano muy amado» a su esclavo fugitivo, que se ha refugiado al lado de Pablo y se ha convertido (Flm 15-17).

El esclavo «liberto del Señor» (1 Cor 7, 21): esta fórmula nos seduce. ¿Lograría el cristianismo, por sus propios caminos, conseguir la liberación de los esclavos en el imperio? Desgraciadamente, Pablo añade: que cada uno permanezca en la situación en que lo ha encontrado su conversión, tanto si es esclavo como libre, tanto si es circunciso como incircunciso, tanto si es hombre como mujer (1 Cor 7, 18-30). Pablo vive entonces en la espera del retorno de Jesús; la historia presente toca a su fin; por tanto, todo pierde su importancia ante la única preocupación del Señor que ya viene (1 Cor 7, 20).

¿Cambiará de manera de pensar cuando se calme la fiebre de la espera? Entonces encuentra nuevas razones para que cada uno siga en el lugar que le corresponde (Ef 6, 4-9; Col 3, 22; 4, 1).

Hay en el trasfondo una voluntad realista de Pablo de evitar, en el seno de las comunidades nacientes, cualquier agitación que ponga en peligro su desarrollo. Y también es verdad que Pablo, como buen ciudadano, es un hombre de orden.

Sin embargo, él atestigua que una novedad radical ha sido traída por Cristo: sea cual fuere su condición, hombres, mujeres, libres, esclavos, circuncisos e incircuncisos, todos han llegado a una igualdad profunda. Se encuentran todos unidos en un servicio común, el servicio del Señor.

3. «Ya no hay hombre ni mujer...»

También es revolucionaria esta afirmación de Pablo.

Es verdad que muchos textos del apóstol nos demuestran que ha conservado su mentalidad bíblica y judía y que a veces da la impresión de ser algo misógino. Seguramente se vio sorprendido y extrañado de la emancipación de la mujer griega, por ejemplo en Corinto; sus modas (1 Cor 11, 5-6), su audacia en las asambleas (1 Cor 14, 33) no le parecen muy convenientes. El mantiene la relación jerárquica de la mujer respecto al hombre: «la cabeza de la mujer es el hombre» (1 Cor 11, 3; pero véase 11, 11-12).

Sin embargo, ahí está esa pequeña frase revolucionaria: «ya no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Ahora ya es imposible para el judío que se ha hecho cristiano seguir rezando: «¡Bendito seas, Señor, porque no me has hecho mujer, ignorante o pagano!». Todo ser humano, sea hombre o mujer, puede alcanzar en Cristo el término de su propia vocación. Y esto tiene sus consecuencias para el cristiano, incluso en su vida cotidiana.

Pero se advierte además que Pablo recoge aquí los mismos términos del relato del Génesis: «Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó» (Gén 1, 27). De esta forma nos quiere hacer reflexionar sobre el papel de la pareja en el nuevo orden instaurado por la pascua de Jesús. Es verdad que, cuando piensa que está cerca la parusía, enseña —sin desprestigiar el matrimonio— que es mejor preferir el cuidado del Señor (1 Cor 7, 25-40). Más tarde, cuando haya tomado conciencia de que esta parusía tarda, subrayará la eminente dignidad de la relación hombre-mujer en el matrimonio: es la imagen, el sacramento, de la unión de Cristo y de su iglesia (Ef 5).

De la servidumbre al servicio

Para Pablo, el cristiano es un hombre libre, o mejor dicho, liberado por Jesucristo. La ley judía tenía un papel importante: era un peda-

gogo para conducirnos a Cristo (Gál 3, 24 s); pero su papel desapareció con la aparición de éste. Por otra parte, por muy santa que fuera, no daba más que el «conocimiento del pecado» sin dar fuerzas para evitarlo; por tanto, conducía a la muerte (Rom 3, 20). Finalmente, levantaba una barrera entre Israel y las demás naciones, siendo así que Jesús había venido a destruir, en su cuerpo crucificado, todas las barreras. Jesús se reveló en la historia de Israel, pero rompió sus fronteras. Todo el que cree en él se convierte, con él, en ese hijo muy amado que puede llamar a Dios «Abba-Padre». En Jesús, el camino hacia la reconciliación de Dios con los hombres y de los hombres entre sí encuentra su total cumplimiento.

Liberado de la ley, ¿está también el cristiano libre de toda ley? Paradójicamente, el fiel al hacerse libre se convierte de nuevo en «escla-

vo»: «liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia..., libres del pecado y esclavos de Dios» (Rom 6, 18-22). Se necesita una obediencia para entrar en la imitación de Jesús. La ley de Cristo sustituye a la de Moisés; mejor dicho, Cristo es él mismo toda la ley, por medio de su espíritu que nos anima. Su novedad no consiste tanto en resumirse en el precepto del amor como en afirmar la nueva forma con que se impone, desde dentro, como un espíritu nuevo, como un soplo de vida para unas nuevas criaturas.

Este evangelio de libertad llama al hombre de hoy a cambiar el sentido de la historia, a cambiar la vida: despojar continuamente al hombre viejo para que nazca el hombre nuevo, inscribir en el presente del mundo-que-es el porvenir del mundo-que-viene.

LA LEVADURA EN LA MASA

«Si el culto al emperador era la base política del Imperio romano, la esclavitud era su base económica: un pequeño grupo de hombres libres vivía del trabajo de los esclavos: libres de las tareas cotidianas, podían dedicarse a la cultura, a las tareas «nobles» y al ocio.

Los apóstoles no atacaron de frente esta estructura; es verdad que Pablo recomienda a Filemón que libere a su esclavo Onésimo, lo cual es significativo de su opción fundamental; pero se trata de un caso particular. A los esclavos y a los dueños que se han hecho cristianos, les aconseja que sigan en su condición. Pero hace que recaiga el impacto del evangelio en la relación dueño-esclavo: en Jesucristo, «no hay ya esclavo ni hombre libre», no hay más que dos hombres, cada uno con su dignidad, con su identidad reconocida por el otro, ligados por el amor, unidos en Cristo.

Pues bien, como sabemos, el dominio del hombre por otro hombre no puede subsistir a la larga más que sostenido por el desprecio del superior hacia el inferior, del amo hacia el esclavo, del colonizador hacia el colonizado, del explotador hacia el oprimido. Sin duda, para que la esclavitud desapareciera, era preciso que se hicieran posibles otras estructuras económicas, y esto sólo se debió a los descubrimientos técnicos. Pero este elemento de las nuevas técnicas pudo haber dejado las cosas como estaban. El cambio de mentalidad producido

por el evangelio, esa destrucción del desprecio del hombre libre hacia el esclavo, puso en cuestión la estructura económica de la sociedad. El comportamiento de los cristianos provocó unas veces la admiración («ved cómo se aman») y otras veces la ironía y el escándalo. Pero la acción progresiva de la levadura permitió el hundimiento de esa estructura.

La acción a largo plazo nos permite comprender la relación entre el fin y los medios. En la acción a corto plazo uno siente la tentación de emplear cualquier medio; la eficacia parece ser el único criterio. La acción a largo plazo pone de relieve que la elección de los medios repercute en la naturaleza del fin, que la preforma y la prefigura. Si, por ejemplo, el medio es violento, el término lo será y lo seguirá siendo por largo tiempo.

La imagen de la levadura en la masa atrae nuestra atención sobre la relación necesaria entre lo que esperamos, lo que queremos, aquello por lo que luchamos y lo que somos, entre nuestro estilo de acción y nuestro estilo de existencia. Nos recuerda que la acción no produce sus frutos más que en la paciencia de la historia, al ritmo del tiempo necesario para la madurez. Nos enseña la paciencia de la esperanza».

H. Bruston, Evangile et révolution, en Mission au temps des révolutions. 42^e Semaine de missiologie de Louvain. Desclée de Brouwer 1972, 130-131.

CRISTO NOS LIBERA DEL PECADO

Cristo ha venido a reconciliarnos con Dios y entre nosotros haciendo que cayeran todas las barreras divisorias.

Pero no pudo hacerlo más que liberándonos de una

alienación fundamental, la del pecado.

Pierre Grelot, profesor en el Instituto católico de París, nos introduce en el pensamiento de Pablo.

Por su muerte y su resurrección, Jesús nos ha liberado y redimido: esta «buena nueva» constituye el centro del mensaje que nos ofrece el Nuevo Testamento. ¿Redimidos de qué? ¿Y liberados respecto a qué? En su comentario al rito del bautismo (Rom 6), Pablo resume su respuesta a estas cuestiones presentando a los dos enemigos esenciales de cuyas garras hemos sido arrancados: el pecado y la muerte. Dejaremos aquí de lado los problemas de la muerte para examinar solamente nuestra liberación del pecado.

1. Las «figuras» del pecado

Antes de tratar del problema del pecado al nivel de nuestra experiencia, hemos de recordar que el Nuevo Testamento ha utilizado, para representar su dominio sobre nosotros, unas cuantas representaciones imaginarias que personifican la fuerza del mal. Semejante lenguaje¹ permitía hacer sentir mejor el carácter dramático del acto redentor. Lo mismo que al morir Jesús se enfrentó con la muerte como contra una potencia maligna a la que venció (cf. Rom 6, 9;

1 Cor 15, 24-26), también sostuvo un combate victorioso contra el mal que se apega a nosotros tomando un aspecto seductor. Pero aquí son varias las representaciones simbólicas que se acumulan para evocar la presencia misteriosa de esa fuerza infernal, cuya seducción experimentamos sin poder deducir con claridad cuál es su exacta naturaleza. Estas imágenes están sacadas de la tradición judía, del Antiguo Testamento y hasta de ciertas concepciones dualistas que el mundo griego había obtenido del oriente.

Los evangelios nos hablan de «acusador de los hombres» (en hebreo: *Satán*; en griego: *el diablo*), de «tentador» (Mt 4, 3), de «príncipe de los demonios» (Mt 9, 34), de Beelzebúl (Mt 12, 24-27), de «príncipe de este mundo» (Jn 12, 31). De un cabo al otro de su vida pública, Jesús mantiene en contra suya un combate sin tregua: tentación personal (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), de la que los hombres son a veces los instrumentos inconscientes (Mc 8, 33), condenación a muerte de Jesús por aquellos que han sido seducidos por Satán (Lc 22, 3; Jn 8, 44; 13, 2-27). El hecho de que Jesús conciba de una forma tan realista el duelo que ha emprendido con él nos impide ver en todo esto una pura abstracción, revestida de imágenes poéticas: Jesús es «el más fuerte», que entra en la casa del hombre fuerte para maniatarlo y despojarlo (Mt 12, 29). La presencia del mal en el mundo reviste de este modo una forma personal. Pero la batalla

¹ Se puede hablar aquí de lenguaje «mítico», o sea, de una conjunción sistemática de representaciones simbólicas que permiten evocar, concretamente, una realidad cuya presencia se deja sentir en nuestra experiencia interior, pero que es inaferrable a nuestros sentidos e imposible de discernir claramente por nuestros conceptos racionales. La «simbólica del mal» no puede prescindir de este lenguaje.

emprendida por Jesús tiene una amplitud cósmica que el Apocalipsis describe con la ayuda de una imaginería mucho más compleja: «la gran serpiente antigua (cf. Gén 3, 1), el llamado Diablo y Satanás» (Apoc 12, 7-9), prosigue una misma empresa desde el principio; vencido por Jesús, continúa la lucha en la historia en contra de los hombres redimidos (Apoc 12, 10-17).

Pablo no ignora estas representaciones apocalípticas (Ef 4, 27; 6, 11; 1 Tim 3, 6-7; 2 Tim 2, 26; 1 Pe 5, 8). Pero las fuerzas del mal revisten también en él una forma menos simple. Son los «príncipes de este mundo» (1 Cor 2, 6-8), o los espíritus malos cuyo príncipe posee el dominio del aire (Ef 2, 2). Finalmente, para sintetizar toda esta demonología de aspecto popular, Pablo *personifica al pecado* mismo como una potencia demoníaca, que entró en la escena del mundo desde los orígenes (Rom 5, 12) y que actualmente tiene a los hombres cautivos (Rom 7, 14-23) hasta el punto de obrar en ellos para hacer que cometan el mal (Rom 7, 17-20). La redención llevada a cabo por Jesucristo libera al hombre de su ley: por Cristo, Dios «nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13). Este simbolismo de las tinieblas, su sentido más abstracto, se encuentra igualmente en Juan (por ejemplo, Jn 3, 19; 12, 35-46; cf. Lc 22, 53). El Apocalipsis prefiere los símbolos más personalizados: presenta como auxiliares del dragón a una bestia monstruosa salida del mar (Apoc 13, 1-8; cf. Dan 7, 3-6), que representa al imperio pagano totalitario, y a otra bestia que representa a los cultos idolátricos (Apoc 13, 11-17).

Así, pues, el pecado no es solamente una *tendencia mala interior* al yo humano, sino un *no-yo* que tiene al hombre prisionero, una potencia que tendrá que derribar Cristo para realizar nuestra salvación. Fue esto lo que se llevó a cabo en el momento de su muerte en la cruz (Jn 12, 31).

2. Los aspectos del reino del pecado

El hombre se encuentra así en cierto modo en tensión entre dos universos que tienen como cabezas al pecado personificado y a Cristo. Pero no se trata de un dualismo metafísico que ponga en el mismo plano a un principio del bien (Dios y su Cristo) y a un principio del mal (Satanás y sus auxiliares), cuyo combate explicaría nuestras luchas interiores suprimiendo radicalmente nuestra libertad. En realidad, nuestra libertad es *puesta a prueba* por el pecado que intenta seducirnos. Es verdad que ese pecado encuentra en nosotros mismos algunos aliados: son las apetencias (Gál 5, 16-17) o las aficciones de nuestra *carne* (Rom 8, 5-7), esto es, de nuestro ser en cuanto que es débil y se ve espontáneamente inclinado hacia el mal, hacia toda clase de mal. El Antiguo Testamento hablaba en este mismo sentido del «corazón malo» del hombre, inclinado al mal por su propio movimiento (por ejemplo, Gén 6, 5). Cuando el hombre se deja arrastrar por la carne, cae en esas prevaricaciones de las que el Nuevo Testamento nos ofrece cierto número de listas muy iluminadoras.² Esos pecados son el resultado de compromisos personales de los que cada hombre sigue siendo responsable, en cierto modo, para constituir el «pecado del mundo», que Cristo ha venido a quitar en este mundo (Jn 1, 29), pero que a su vez pesa sobre los individuos para influir en sus opciones morales.

Hay que señalar, especialmente, en las listas mencionadas, la importancia de los pecados *sociales*, que *desnaturalizan* las relaciones entre los hombres, bien sea las relaciones sexuales o bien otras relaciones entre los miembros de los grupos humanos.

² Mc 7, 21-22; Rom 1, 31-32; 13, 13; 1 Cor 5, 10-11; 2 Cor 12, 20; Gál 5, 19-21; Ef 4, 31; 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3, 2-5; Tit 3, 3; 1 Pe 4, 3; Apoc 21, 8; 22, 15.

Pero todas estas apetencias desordenadas ¿no constituyen otras tantas idolatrías? El desconocimiento del verdadero Dios ¿no es la fuente de una divinización práctica, bien sea del hombre por sí mismo, bien de los valores terrenos que él coloca en el puesto de Dios? De ahí se sigue un desvío radical de su conciencia, en el que Pablo reconoce precisamente la consecuencia de la idolatría, señalando en ello el resultado de un juicio divino.

Esta «alienación», que se debe al olvido de Dios, alcanza al hombre en el nivel psicológico (Rom 1, 24-28) y cultural, llegando incluso a aprobar a los que cometen esos pecados (Rom 1, 32).

En semejantes condiciones, sería una equivocación leer esas listas de pecados como si afectasen únicamente a *los individuos*. Puesto que toda especie de relación social está infectada por ese mal que reside en el corazón de los hombres, ese mismo mal no puede dejar de afectar también a *las instituciones* en las que los hombres dan a sus relaciones una estructura organizada. El pecado del mundo no es solamente la suma de los pecados individuales, sino que alcanza a *la sociedad como tal*, ya que la validez de los bienes terrenos y la ambición de poder producen allí necesariamente sus frutos.

Entonces, no son únicamente los individuos los que están en estado de pecado; es la sociedad misma. La opresión de los esclavos por parte de los hombres libres, ¿está en conformidad con los designios de Dios sobre los hombres (Gál 3, 28; Col 12, 13)? ¿y el desprecio de los bárbaros por parte de los griegos, de los ignorantes por parte de los hombres cultos? Estos *pecados colectivos* pesan seriamente sobre todos. Pues bien, los individuos no pueden parapetarse en su propio interior para tranquilizar su conciencia; en la medida en que los aceptan, sin reaccionar contra ellos, los endosan e inducen en la responsabilidad «por omisión». Por

consiguiente, la conversión necesaria no puede limitarse a sólo la vida privada; lleva también consigo no pocas exigencias en la vida pública. Pero lo mismo que el individuo lleva difícilmente el peso psicológico de su «corazón malo», contra el que tiene que luchar, también tiene que soportar el peso sociológico de ese «pecado colectivo» instalado en el mundo, que tendrá que combatir con perseverancia. Son éstos dos aspectos correlativos de la condición humana: «¿Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rom 7, 24).

3. La gracia liberadora

La carta a los romanos es un himno a la gracia liberadora, que culmina en el capítulo 8. Pero el tema que se desarrolla en esos capítulos está en la base de todas las evocaciones paulinas del evangelio, y, a su lado y detrás de ellas, en todas las meditaciones del Nuevo Testamento sobre la salvación, así como en las palabras y en los hechos de Jesús que son su fundamento. Efectivamente, *el problema de la libertad espiritual del hombre*, y por tanto el de su liberación con respecto a todas las formas de pecado, es *la cuestión central a la que ofrece una respuesta la gracia de Jesucristo*. Pero hay que comprender exactamente la forma de esta respuesta, para no mutilar o desnaturalizar el evangelio auténtico. En efecto, si el hombre fija su atención únicamente en los aspectos visibles, individuales o colectivos, del pecado que le esclaviza, sin examinar su *fuerza más profunda*, se verá condenado a dar vueltas alrededor sin llegar nunca al fondo. Ni el recurso a un moralismo abstracto, ni las técnicas de transformación social, podrían por sí solas realizar esa liberación; podrían todo lo más desplazar el centro de gravedad del problema. Pablo subraya a este respecto la impotencia de la sola «razón», capaz todavía de percibir las justas exigencias de la ley de Dios (en donde el hombre encuentra

la ley de su verdadero ser), y la de la sola «voluntad» natural, capaz de tender al bien pero no de cumplirlo (Rom 7, 15-23). ¿Qué se necesita entonces para salir de este círculo?

Si el desconocimiento del verdadero Dios está en el origen de las diversas «idolatrías» prácticas de las que se derivan todos los pecados humanos (Rom 1, 19-32), es preciso ante todo que se vuelva a encontrar a Dios en su verdad. Por eso las palabras y los hechos de Jesucristo constituyen en primer lugar una revelación del Dios vivo. No solamente en «su poder eterno y su divinidad» (Rom 1, 20), no solamente en su autoridad soberana que se manifiesta por su ley (Rom 2, 17-20), sino en «sus riquezas de bondad, de paciencia y de longanimidad» (Rom 2, 4), y finalmente en su amor que se manifestó para con la humanidad pecadora de forma gratuita y absoluta: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5, 8). Delante de Cristo crucificado el pecador descubre al «Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2, 20), y descubre de esta manera el amor que Dios le tiene. «Porque Dios es amor... En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 8-10). Al ser pecadores, nos habíamos puesto en estado de enemistad con él; pero él mismo ha hecho saltar ese obstáculo, reconciliándonos consigo en Jesucristo (2 Cor 5, 18-19). Por eso podemos, con Jesús, llamarlo: «¡Abba! ¡Padre!».

Nuestra visión del mundo y de nuestra propia existencia queda entonces literalmente transformada. No se trata de que nuestros conflictos interiores o sus prolongaciones sociales desaparezcan como por arte de encantamiento; en el fondo, siguen siendo los mismos. Pero se nos devuelve la esperanza de librarnos de ellos, ya que «la ley del espíritu que da la vida en Cristo

Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2-4).

Por nuestra fe en Cristo resucitado y por nuestro bautismo, que es la traducción de esa fe, resucitamos con Cristo para entrar en un nuevo modo de existencia (Rom 6, 8; Col 3, 1-10), renacemos del agua y del espíritu (Jn 3, 6). No es que Dios haya perdido para nosotros su aspecto de autoridad soberana, ni que su ley haya desaparecido de nuestro horizonte. Pero, en adelante, arrancados de la *servidumbre* del pecado, podemos entrar con una alegría filial en el *servicio* de Dios, sometiéndonos a la «regla de la doctrina». Así, pues, la ley subsiste intacta, con todas sus exigencias, pero el espíritu de Dios que habita en nosotros la aparta de esa «exterioridad» que nos hacía antipáticas sus exigencias. Centrada en el mandamiento del amor, que es su plenitud (Rom 14, 8-10), se hace en nosotros interior y constituye para nuestro «espíritu» un objeto de deseo. Entonces, llevando unos la carga de los otros, cumplimos la ley de Cristo (Gál 6, 2). Ese es el término hacia el que nos conduce aquí abajo la gracia liberadora, aguardando a que «la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23) nos haga participar plenamente de la victoria de Cristo sobre la muerte. Pero ¿con qué condiciones puede esta victoria sobre el pecado hacerse efectiva en nosotros?

4. La respuesta a la gracia liberadora

Dejados a nosotros mismos, los hombres no teníamos más que una libertad *cautiva* del pecado (Rom 7, 14). Cristo nos ha traído la liberación, pero ha sido para que en retorno ella se *comprometiera* de una forma decisiva en el camino que nos abrió él. Nuestra libertad es un poder de elección que no se ejerce solamente en el plano *moral* frente a la ley de Dios, sino ante todo en el plano *espiritual* ante la gracia que la solicita y el espíritu de Dios que pone en ella la capacidad de amar (Rom 5, 5). Así es

como nuestra libertad responde a esta llamada de Cristo: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; *convertíos* y *creed* en la buena nueva» (Mc 1, 15). La fe, por la que nos hacemos victoriosos sobre el «mundo» malo, y la conversión que esa fe manifiesta, se sitúan ante todo en ese orden espiritual, en donde Dios tiene la iniciativa de todo bien y lo produce en nosotros por su gracia, pero en donde la gracia misma se quedaría sin frutos si nosotros no le diésemos la adhesión de nuestra libertad. Pues bien, si esta adhesión nos hace participar en la libertad del propio Cristo en nuestra modesta medida, esa gracia no se realiza jamás una vez para siempre, instalándonos en un estado de «justificación» que no se vería nunca amenazado. Es preciso que la renovemos a cada instante, ya que las fuerzas del mal siguen sometiéndonos a prueba e intentando seducirnos. La «justificación» nos introduce de esta manera en un estado «militante» en el que se nos impone una dura *lucha*. No podemos olvidarnos de que el propio Jesús comprendió su misión como una lucha de este mismo género, en la que ni siquiera faltó la prueba de la tentación (Heb 4, 15). Esta lucha es en primer lugar la de la perseverancia en la opción inicial de la fe; después de haber «oído la palabra (de Cristo) con un corazón bueno y recto», necesitamos guardarla y «fructificar con perseverancia» (Lc 8, 15). Así nuestro combate interior reviste una hondura sobrehumana (Ef 6, 12). Para ello tenemos que vestirnos con la armadura de Dios: el escudo de la fe, el yelmo de la salvación y la espada del espíritu que es la palabra de Dios (Ef 6, 14-17). Si nos olvidáramos de esta dimensión espiritual del combate, haríamos estéril la gracia de Dios e iríamos al fracaso.

Sin embargo, nuestro combate se particulariza en unos actos concretos que, por su relación con la ley de Dios, son de *orden moral* y abrazan todos los terrenos de nuestra existen-

cia. Volvemos a encontrarnos aquí con esa lucha interior que pintó tan bien san Pablo en el hombre enfrentado con el mal en una situación en que todavía están ausentes la gracia y el espíritu de Dios (Rom 7, 14-24). En el plano psicológico, se trata exactamente de la misma lucha, con la diferencia de que nuestra fe nos ha hecho descubrir la fuerza del espíritu de Dios y nos ha dado de este modo la esperanza de una victoria final. Pues bien, si el pecado humano tiene dos aspectos indisociables, el individual y el colectivo, el combate contra el pecado tiene que revestir esta misma estructura. El que cree en Cristo *no puede resignarse al mal bajo ninguna de sus formas*, ni en sí mismo ni en la sociedad a la que pertenece.

Porque en este terreno social también están enfrentados el bien y el mal. Un moralismo abstracto, centrado en la interioridad del hombre dentro de una perspectiva individualista, correría el riesgo de hacer olvidar esta verdad. Pero no puede de ninguna forma apelar al evangelio. La libertad auténtica exige de nosotros un compromiso en el combate contra todo lo que esclaviza a los hombres nuestros hermanos, bien sea porque a algunos de ellos la voluntad de poder los hace personalmente responsables de las situaciones «alienantes», bien sea en virtud de las limitaciones humanas que hacen sentir su peso sobre las instituciones. Sin embargo, hay que recordar que es por su impulso *moral* por lo que el evangelio se convierte en fermento de transformación en el seno de las sociedades y de las civilizaciones. El evangelio ofrece *principios de discernimiento crítico* para dar un juicio moral sobre ellas y orientar la búsqueda en dirección de unas soluciones liberadoras; pero no da soluciones ya hechas, en el plano de las *técnicas* políticas y económicas que intervienen necesariamente en toda organización de la vida en sociedad. Además, pone en cuestión el inmovilismo conservador, que se refugia detrás

de la mitología del orden para salvar el desorden establecido; e igualmente cuestiona a las mitologías contrarias que cuentan con el mero cambio de las instituciones para hacer surgir al «hombre nuevo» liberado del mal. Efectivamente, la fuerza del pecado sigue desplegándose en los corazones de todos, ejerciendo su seducción hasta en los esfuerzos que emprenden por combatir alguno de sus aspectos particulares. De este modo, la obligación moral de un compromiso activo en la empresa de la liberación humana deja intactas la necesidad del juicio crítico y la posibilidad de engañarse en la elección de los medios técnicos aptos para llevarla a cabo.

Un ejemplo nos permitirá fijar estas ideas. La primera comunidad cristiana, habiendo tomado en serio el principio comunitario que daba a los creyentes «un solo corazón y una sola alma», percibió ante todo sus consecuencias económicas: «Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (Hech 4, 32). El medio técnico empleado para asegurar esto fue la venta de los bienes particulares, distribuidos luego a cada uno según sus necesidades.

Hay que creer que el medio utilizado no correspondía exactamente a la situación real, porque a continuación hubo que organizar en todas las iglesias, especialmente en las que vivían en territorios paganos, una colecta para los pobres de la iglesia de Jerusalén (2 Cor 8,9). El trastorno económico que supuso la empresa generosa de los judeo-cristianos, ¿respondía exactamente a sus necesidades? Lucas, al referir este hecho (Hech 4, 32-5, 11), pretende seguramente poner un ejemplo de esta «utopía» cristiana que libera al hombre de la servidumbre del dinero.

La utopía desempeña ciertamente un papel importante en la espiritualidad que él quiere inculcar a sus lectores; pero el papel de la utopía no tiene que confundirse con el de la economía política. Pablo no trasladó estos rasgos al pie de la letra a las comunidades que fundó. Sin embargo, no se le puede acusar de haber minimizado la preocupación de la libertad y del amor cristianos, de los que dio él el primer ejemplo. El amor tiene que ser inventivo en sus manifestaciones prácticas, ya que éstas no nos las indica el evangelio de una forma prefabricada.

El evangelio de Cristo nos libera del pecado y de sus consecuencias prácticas, tanto en el aspecto individual como en el social. Pero en el plano psicológico, en el plano socio-económico y en el plano socio-político, la gracia tolera los defectos que pesan sobre la libertad humana. Si la fuerza del espíritu de Dios viene en ayuda de nuestra debilidad para impulsarnos a la acción y hacerla espiritualmente eficaz, no nos pone al abrigo de las dificultades ni de los fracasos. De esta forma, mantenemos necesariamente el sentimiento de nuestros límites y de nuestras fragilidades en cualquier terreno que sea. Pero la fuerza del espíritu nos permite mantener la esperanza y proseguir con coraje *un combate que no acabará nunca*, aunque cambien sus formas. El sueño de una libertad definitivamente adquirida, bien en el orden individual, bien en el orden colectivo, es una vieja ilusión pagana salida del mito de la edad de oro, que desconoce a la vez el sentido de la libertad verdadera y la profundidad de la herida que le ha producido el pecado. La cruz de Cristo nos libra de esta ilusión.

LOS HOMBRES EN LA LIBERTAD DEL ESPIRITU

Liberados, emancipados por Cristo. Pero ¿para qué? En dos capítulos de su carta a los romanos, extrañamente cercanos a nosotros, Pablo nos responde: la fuente última de nuestra liberación reside en el Espíritu Santo que hace del mundo y de los hombres una «creación nueva»; hemos sido liberados para convertirnos, por él, en hijos de Dios.

Paul de Surgy, profesor en las Facultades Católicas de

Angers, busca en primer lugar en este capítulo qué es lo que nos dice Pablo de la liberación de los hombres en Jesucristo, para ver en un segundo tiempo cómo lo que nos dice sobre ello ilumina la cuestión que hoy se plantea de la relación entre liberación humana y salvación en Jesucristo.

I. Situación de Romanos 7-8

Estos capítulos pertenecen a la sección de la epístola a los romanos, en que Pablo señala a los cristianos que la certeza de su esperanza de la salvación se basa en el amor que Dios les tiene, amor manifestado en la muerte de Cristo, amor que —tras haberles justificado por la fe— les hace vivir en el espíritu. Mientras que en el capítulo 5, Pablo, después de haber expresado la certeza de la esperanza cristiana, insistía en la eficacia de la acción de Cristo, nuevo Adán, en el capítulo 8 describe ampliamente la vida de los cristianos en el espíritu. Lo hace con un relieve tanto más acusado cuanto que la sucesión entre los capítulos 7 y 8 presenta un cuadro comparativo de la condición del hombre bajo la ley y la vida de los cristianos en el espíritu.

II. La liberación de los hombres en Jesucristo según Rom 7-8

Tres rasgos caracterizan a la liberación de los hombres en Jesucristo tal como se expresa en estos capítulos. Estos rasgos aparecen con tanta claridad que podemos contentarnos con señalarlos brevemente.

1. Esta liberación que se realiza en y por Jesucristo es obra del amor proveniente y gra-

tuito del Padre. Este amor manifestado activamente en Jesucristo (8, 3-4; 7, 25; 8, 39; cf. 5, 6, 10) ejerce su eficiencia en nosotros por el espíritu que envía el Señor Jesús; de este amor no hay nada, bajo el punto de vista de Dios, que pueda separar a los creyentes que confiesan a Cristo resucitado (8, 31-39).

2. Esta liberación está actuando desde el «ahora» marcado por la venida de Cristo que inaugura los últimos tiempos (8, 1 y todo el capítulo 8), y está aguardando su realización plena en el porvenir (cf. 8, 17 ss), realización plena que esperan los creyentes por ser ése el designio de Dios (8, 30).

3. Esta liberación es típicamente bíblica. En la biblia, el Dios que libera no es simplemente un Dios que libra de una realidad opresora, sino un Dios que libera para hacer entrar en alianza con él: liberación de la servidumbre de Egipto con vistas a la alianza del Sinaí, liberación del destierro con vistas a una renovación de la alianza, liberación definitiva del pecado y de la muerte con vistas a la plenitud de la salvación, en el amor y la gloria, con el Señor.

La realidad de esta liberación aparece bajo varios aspectos.

1. Liberado del drama interior vivido bajo la ley

El hombre es liberado del drama in-

terior que vivía bajo la ley para poder, gracias al don del espíritu, realizar la justicia hacia la que tendía la ley.

A la luz del Cristo resucitado, Pablo dibuja un cuadro dramático del hombre bajo el régimen de la ley (directamente la ley mosaica, pero indirectamente toda la ley). La manera con que Pablo describe esta situación se deriva esencialmente de la inteligencia que tiene, en Cristo, de la condición del hombre bajo la ley, prescindiendo de la acción salvadora de Cristo; evoca el recuerdo del primer Adán frente al precepto divino; puede estar inspirada también, aunque secundariamente, en la experiencia del desgarrón que experimenta el hombre, en presencia de la tentación, cuando se ve arrastrado por el peso del egoísmo que hay en él —al que Pablo da el nombre de «carne»—, en vez de llevar a cabo el bien que le gustaría realizar. Este cuadro, cuya precisión de matices se explica por el convencimiento cristiano de Pablo de que somos justificados y salvados únicamente por el don de gracia que se nos ha hecho en Jesucristo, expresa el drama del hombre tenso entre el deseo de hacer lo que, en lo mejor de sí mismo (el «hombre interior» = el hombre en su deseo del bien y su orientación hacia Dios: 7, 22), comprende que es el bien, y la debilidad que palpa en sí mismo y que le impide seguir ese camino. Se trata de un drama insoluble mientras el hombre no disponga más que de la ley que le indica el camino a seguir, pero sin darle fuerzas para comprometerse en él. Un drama insoluble y trágicamente desesperante: «¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (7, 24).

En lo más profundo de este abismo, Pablo, que reconoce la santidad de la ley, pero no ve de ninguna forma en ella la fuente de justificación y de salvación del hombre, proclama la liberación traída por Jesucristo: «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!»

(7, 25).

En adelante, aquello a lo que tendía la ley, la justicia que ella indicaba pero sin poder procurar, se ha hecho posible gracias al don del espíritu que se nos ha hecho en Jesucristo y a la justificación que él realiza en nosotros: «A fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu» (8, 4).

2. Liberado de la esclavitud de la «carne»

El hombre es liberado de la esclavitud de la «carne», que conduce a la muerte, y de una mentalidad de servidumbre y de miedo, para vivir en el Espíritu Santo una vida de hijo de Dios.

Abandonado en manos de sus tendencias egoístas y de las apetencias que le llevan al pecado, el hombre esclavo de la «carne» camina hacia la muerte total, no solamente física, sino espiritual: «el deseo de la carne es la muerte» (8, 6); delante de la alternativa, esclavitud de la carne o servicio de Dios, no puede escoger, con solos los recursos de la ley, más que el camino que conduce a la muerte total. Así es como la ley, a pesar de su intención fundamental, se había convertido en «ley del pecado y de la muerte». Pero el que cree en Cristo muerto y resucitado recibe el espíritu y se ve liberado de «la ley del pecado y de la muerte» gracias a «la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús» (8, 2): «mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu» (8, 9). El espíritu de Dios enviado por el Señor Jesús lo ha liberado de la esclavitud mortal en que vivía bajo la ley, para hacerle vivir en Cristo.

El régimen de la ley, por sí solo, encerraba al hombre en una mentalidad de esclavitud y de temor respecto a Dios; la vida bajo la ley del pecado, descrita en el capítulo 7, no podía de suyo establecer la relación del hombre con Dios

más que en una situación de malestar fundamental. De esta mentalidad servil y de estas falsas relaciones con Dios se ve liberado el hombre por el Espíritu Santo que lo hace hijo de Dios (8, 15-16). En efecto, no solamente el espíritu permite al hombre ser plenamente hombre, sino que al mismo tiempo e inseparablemente le concede participar de la vida divina.

En esta vida de hijos de Dios, el espíritu viene en ayuda de la debilidad humana que sigue siendo la nuestra, especialmente en la oración (8, 26-27) y en la fidelidad a Dios en nuestra vida (8, 13).

3. Liberado en la totalidad de su persona

El hombre es liberado en la totalidad de su persona, en su raigambre cósmica, en su relación con Dios. Y lo es en comunión con sus hermanos.

El hombre es liberado y llamado a ser libre en la totalidad de su persona. Viviendo según el espíritu, los creyentes son invitados ya desde ahora a hacer morir en su existencia cotidiana las «obras del cuerpo» (8, 13; expresión que hay que entender aquí en su sentido peyorativo) y a rendir a Dios con toda su persona un culto verdadero (Rom 12, 1-2). Viven en la esperanza de que «aquel que ha resucitado a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a sus cuerpos mortales por su espíritu que habita en ellos» (8, 11). La salvación no es liberación del cuerpo como de una prisión, sino que alcanza a la totalidad de la persona.

Más aún, esta salvación tiene que repercutir en el cosmos. La biblia considera al hombre en su vinculación con el universo creado y concibe la condición de la creación vinculada a la situación moral del hombre en su relación con Dios. Pablo se coloca en esta misma perspectiva: muestra a la creación asociada a los hijos de Dios que esperan de la venida gloriosa del

Señor Jesús la plenitud de la salvación. Como consecuencia del pecado, la creación ligada al hombre vuelve a caer, por así decirlo, en el vicio. En su visión unificada del mundo y del hombre, Pablo afirma que la salvación de Jesucristo repercute y repercutirá, no solamente sobre el hombre, sino también, de una manera indudablemente misteriosa, sobre el universo en que el hombre está inserto; más todavía, que la salvación de Cristo alcanza al hombre no solamente en la totalidad de su persona, sino incluso en su relación con el universo creado (8, 19-21).

El destino de la creación está ligado a la liberación de los hijos de Dios, y no al contrario. Esto está en conformidad con la visión bíblica según la cual la creación está hecha para el hombre, que recibe de Dios la misión de dominarla y de ponerla en obra (cf. Gén 1, 28; 2, 15). Sin embargo, no puede concluirse de ello, ya que Pablo no considera este problema, que la transformación de las estructuras o cierta manera de organizar el mundo creado sea para él algo de importancia o como privado de influencia sobre la manera con que los hombres pueden vivir su liberación en Jesucristo.

La pertenencia anterior de Pablo al pueblo de Israel y su pertenencia actual a la iglesia de Dios lo han hecho sensible a la realidad del pueblo de Dios. Es significativo que el capítulo 8, donde se describe la vida de los cristianos en el espíritu, esté escrito en plural. Esto no nos autoriza ciertamente a prestar a Pablo una toma de conciencia moderna de las dimensiones colectivas de la ciudad, como tampoco a eliminar, por lo que él nos dice, el carácter personal (que no quiere decir individualista) de la responsabilidad del cristiano. Pero la verdad es que esto nos impide entregarnos a una lectura individualista de su texto; el hombre se ve alcanzado por la acción salvífica de Jesucristo en la comunión con todos los hermanos con los que confiesa al Señor. Pablo no trata aquí de las re-

laciones entre los que confiesan al Señor y los que no profesan esta fe en él; habla solamente, de forma positiva, del Señor, de la comunidad de los hijos de Dios y de la creación que está asociada a ellos en la esperanza de la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

4. Una liberación comenzada

Una liberación ya actual que se vive en la existencia humana; una liberación comenzada, pero que espera su acabamiento de la venida en gloria del Señor.

A propósito de la vida en el espíritu, nos encontramos con la categoría, frecuentemente recordada en la moral paulina, del indicativo y del imperativo: «Estáis muertos..., por tanto, morid...» La liberación, la emancipación, la redención, la libertad que nos ha traído Cristo producen ya en nosotros un nuevo estado de hombres libres: somos hijos de Dios, el espíritu habita en nosotros, etcétera. Al mismo tiempo, en la lógica de este ser nuevo, estamos llamados a vivir esta liberación en la existencia humana: «emancipados de la ley..., de modo que sirvamos con un espíritu nuevo» (7, 6); «si con el espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis» (8, 13); «...a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu» (8, 4).

Esta liberación en Cristo ha comenzado ya ciertamente: ya estamos justificados, ya vivimos en el espíritu, ya somos hijos de Dios. Pero, como demuestra todo el capítulo 8, nuestra condición presente está en espera de la plenitud de esta liberación, que se hará con la venida en gloria del Señor: el espíritu habita en nosotros *y nos resucitará como ha resucitado a Cristo Jesús* (8, 11); *hijos de Dios desde ahora, somos coherederos de Cristo para ser glorificados con él* (8, 17); poseemos las primicias del espíritu

y, en esta vida de sufrimiento, esperamos la redención de nuestros cuerpos (8, 23); la creación, que está asociada a nosotros, espera su liberación de la gloria de los hijos de Dios (8, 19-21); Dios, que nos ha justificado, nos glorificará (8, 30); si ya estamos justificados, la plenitud de nuestra liberación, nuestra salvación, es objeto de esperanza, de una esperanza tan cierta desde el punto de vista del amor de Dios hacia nosotros, que Pablo emplea ya el pasado: Dios nos «ha glorificado» (8, 24-30).

Estos dos aspectos de la liberación en Cristo —liberación real que se vive en la existencia, liberación comenzada en espera de la plenitud por don del Señor Jesucristo— son igualmente importantes para la manera con que los cristianos están llamados a vivir, en el corazón de la historia humana, la libertad en el espíritu.

III. Liberación humana y liberación en Jesucristo

La liberación del hombre, tal como nos la presenta Pablo, ¿ilumina la cuestión que nos hemos planteado del vínculo entre la liberación humana y la salud ofrecida por Jesucristo?

1. Hombres liberados para hacerse libres

La liberación en Jesucristo es liberación de los hombres de su cautividad fundamental; los sitúa en un camino de liberación; basada en la gratitud del amor divino, provoca la libertad de los hombres.

Aquello de lo que nos libra Jesucristo por su espíritu es de la cautividad fundamental que está en el principio de las demás esclavitudes, personales o colectivas, la cautividad del pecado, que es el mal del hombre, personal o colectivo. La liberación en Jesucristo alcanza al hombre y lo renueva hasta lo más hondo de sí mismo, hasta su «corazón», ese yo interior que es el lugar de sus decisiones, de la opción de

sus motivaciones y de sus finalidades. Esto no la reduce a una liberación intimista —ya que del «corazón» de los hombres se deriva su acción en todos los terrenos del obrar humano—, sino que demuestra hasta qué profundidad les alcanza esta liberación.

Esta acción de Jesucristo sitúa a los creyentes en el camino de la liberación en donde se ha alcanzado ya la victoria, en donde el espíritu habita ya en nosotros, en donde ya actúan las energías del mundo nuevo, en donde los cristianos tienen que reelaborar conscientemente un mundo antiguo siendo militantes del mundo nuevo.

Esta liberación en Jesucristo es propiamente divina; el hombre es impotente para liberarse a sí mismo del pecado; sólo Dios puede purificar y renovar el corazón de los hombres. Esta liberación está basada en el amor gratuito de Dios que da la justificación y la salvación y llama a los hombres a acoger y a vivir esta liberación según toda su existencia, esperando del don de Dios (el «día del Señor» será su manifestación suprema) la plenitud de esta liberación en la gloria.

2. Un porvenir más allá de nuestra espera

La liberación en Jesucristo es liberación humana; abre a los hombres un presente y un porvenir de liberación más allá de lo que ellos, por sí mismos, pueden esperar o concebir.

La liberación en Jesucristo hace de los creyentes, en la medida de su acogida del don de Dios, unos hombres liberados: libres de la esclavitud de la «carne» para vivir en el espíritu, libres del temor para vivir una relación verdaderamente filial con Dios, libres de la ruptura consigo mismos, con el universo y con los demás, libres también de la impotencia, no ya para descubrir el sentido de la vida, del mundo y de cierta relación con Dios, sino para descubrir, según la expresión de Tillich, el sentido de los

sentidos. En todo esto hay una liberación humana auténtica, respecto al creyente, la liberación humana más profunda que puede haber.

Esta liberación libra a los hombres para el presente y un porvenir más allá de lo que ellos mismos pueden concebir o esperar por sus propias fuerzas (1 Cor 2, 9; Ef 3, 20; cf. Rom 16, 27). Al mismo tiempo que los hombres encuentran en Cristo su liberación propiamente humana, la viven en el presente de su condición de hijos de Dios y la vivirán en una asociación con la gloria de Cristo que ellos no podían ni sospechar, ni desear, si Jesucristo no les hubiera revelado y abierto este espacio nuevo a su esperanza.

3. Los esfuerzos de los hombres por su liberación y la liberación en Jesucristo

Hay que evitar aquí todo concordismo. Pablo no trata en Rom 7-8 de esta cuestión tal como se plantea actualmente; cierto parentesco en el vocabulario no tiene que hacernos pensar en una identidad de contenido.

Al llevar con todos los hombres la responsabilidad de la organización de las relaciones humanas y del mundo según los designios de Dios, y llamados a encarnar en la vida cotidiana, personal y colectiva, las primicias de la liberación en Jesucristo, los cristianos no pueden ser indiferentes o descuidados ante los diversos esfuerzos por los que los hombres se empeñan en promover una liberación humana más real: nada de lo que hiere al hombre y nada de lo que le hace más realmente hombre puede ser indiferente para la salvación de Dios. Más aún, los cristianos están invitados a ser, en la historia, signos vivientes y activos de esta liberación comenzada en Jesucristo y cuyas dimensiones nos hace percibir Pablo. De esta forma, en la medida en que la creación se vive y se organiza según los designios de Dios, en que se pone al servicio de los hombres y del amor entre los

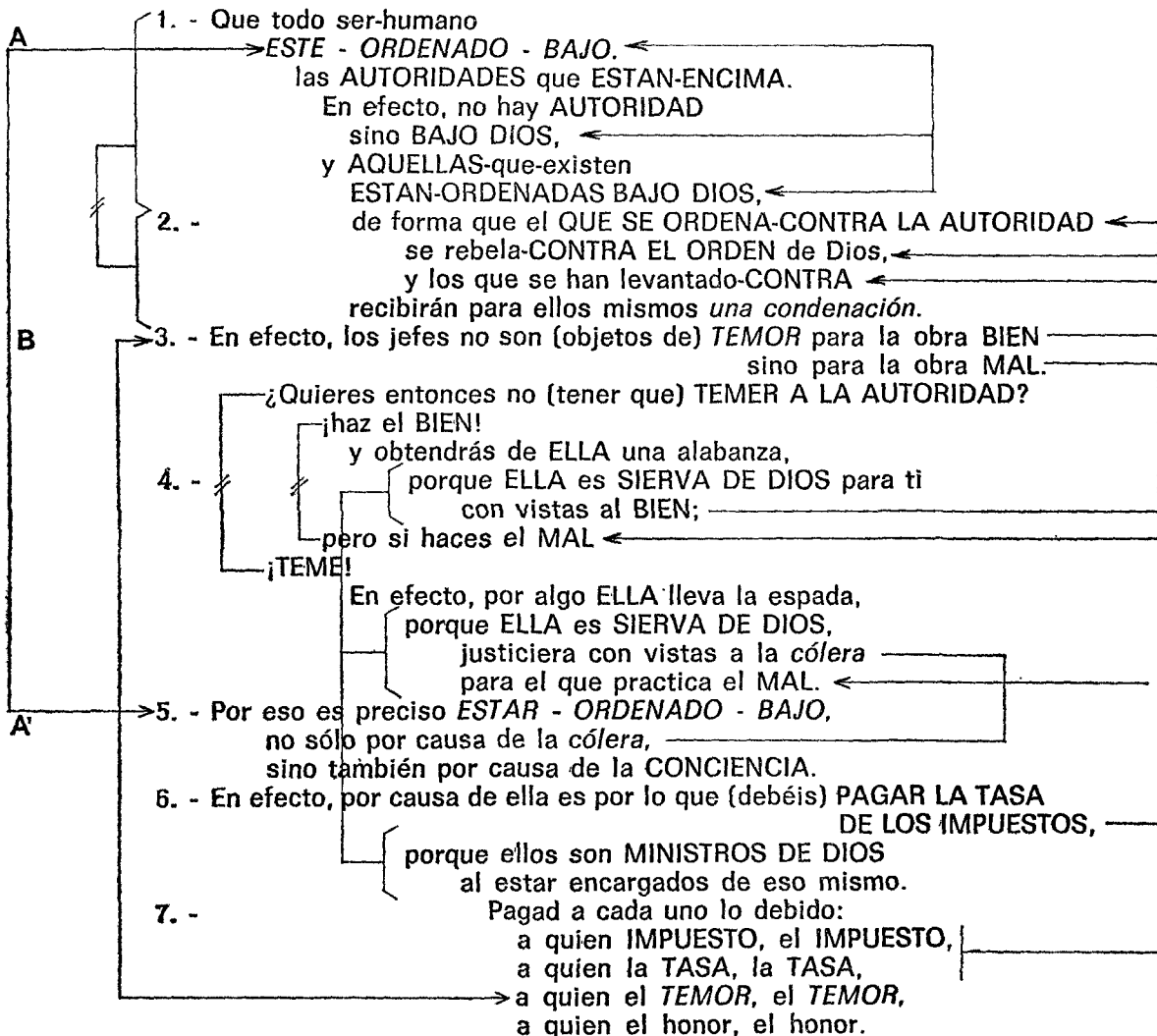
hombres y en que la relación de los hombres con las realidades creadas corresponde a la acción del espíritu, el universo va encontrando ya el lugar que le ha asignado el Dios vivo. Pues bien, el plan de Dios es que, ya desde ahora, la creación, por la mediación de las libertades humanas, empiece a encontrar este lugar, esperando encontrarlo totalmente cuando se realice la liberación plena de los hijos de Dios.

Como toda acción humana, estos esfuerzos de liberación humana raramente se encuentran libres de toda mezcla. Están pidiendo por parte de los creyentes que se comprometan en una búsqueda permanente de discernimiento (cf. Rom 12, 2), para que estos esfuerzos sean vividos según la intención divina que quiere el bien de los hombres. El criterio es la plenitud de la ley, la caridad (Rom 13, 10), participando a su vez del amor divino y prolongación del mismo. En la medida en que son auténticos estos esfuerzos, están en correspondencia con el plan de Dios y constituyen una especie de respuesta a Dios, al mismo tiempo que son el lugar de un testimonio vivo del Dios que ama a todos los hombres y quiere su bien, así como de la acción del espíritu, de la actualidad del reino y de la esperanza en su plenitud. Sin ese testimonio vivo —testimonio de personas o de grupos, testimonio global de la iglesia, que se vislumbra a través de las

actitudes comunes indiscutiblemente inspiradas por su fe o a través de los compromisos vividos todos ellos en la búsqueda de fidelidad al evangelio—, no se pregonaría actualmente la buena nueva anunciada por Pablo en Rom 7-8, o daría la impresión a muchos de no ser más que un discurso vacío.

Todo hombre, por mera reflexión, puede percibir a la vez la importancia y la relatividad del combate que lleva a cabo en el mundo. Los cristianos que comparten esta reflexión conocen por la fe la amplitud del plan de Dios y de la liberación presente y venidera. Esta fe les ayuda a no idolatrar las realizaciones humanas, pero al mismo tiempo les incita, más radicalmente todavía que todas las motivaciones que comparten con los demás hombres, a comprometerse en la construcción de un mundo, primicias del mundo venidero, en la línea de la caridad divina.

Esto les impulsa, al mismo tiempo que a la acción en la conformidad más verdadera posible con el amor de ese Dios en el que creen, a la docilidad al espíritu que les hace hijos de Dios y a la atención a esa acción del espíritu en el corazón y el compromiso de los hombres con los que trabajan en la transformación del mundo y para los cuales también se ha llevado a cabo la redención en Cristo Jesús (Rom 3, 24).



MAYUSCULAS: Temas principales.

CURSIVAS (mayúsculas y minúsculas): palabras clave entre uno y otro párrafo.

VIVIR COMO CRISTIANOS Y COMO CIUDADANOS RESPONSABLES

(Rom 13,1-7)

«Sométanse todos a las autoridades...». Después de haber usado —y abusado— de este texto en los siglos pasados, los cristianos de hoy parece como si quisieran ignorarlo. El Vaticano II no lo ha citado más que una vez (Decreto sobre la libertad religiosa, n. 11) y ha hecho dos alusiones al mismo en la constitución *Gaudium et spes* (n. 74, 3 y 4). La liturgia que ha nacido de la reforma conciliar no lo proclama en ninguna ocasión. Muchos

cristianos, y hasta responsables, dan la impresión de que para ellos hubiera sido mejor que Pablo no lo hubiera escrito nunca, ya que la experiencia cotidiana de los cristianos parece estar en oposición radical con él.

¿Es cierto que este texto no tiene hoy nada que decirnos?

Michel Trimaille, de las Misiones Extranjeras de París, nos ayuda a comprenderlo.

Cómo se presenta el texto (ver pág. 51)

Vemos que está construido en tres partes, de las que la primera (A) y la tercera (A') se corresponden entre sí, yendo esta última más lejos gracias al razonamiento de la parte central (B). En el interior mismo de cada una, la construcción está muy bien conformada.

vv. 1-3. El texto empieza con un imperativo recogido de una forma algo distinta en el v. 5: el «por eso» indica que Pablo ha dado entretanto las razones de su primer imperativo. Nos las da en el versículo 1b, introducido por «en efecto». Observemos que Pablo pasa del plural «las autoridades» al singular «la autoridad». Volvemos luego sobre ello.

Mantenemos a propósito la ambivalencia de la preposición *hypo*: «no hay autoridad sino bajo (por) Dios». Habitualmente se traduce con «por»: las autoridades están establecidas *por* Dios. Pero Pablo acaba de oponer las dos preposiciones «encima» y «abajo» y la preposición «hipo» puede tener también el sentido local de «bajo»; por tanto, conviene conservar este matiz: las autoridades no solamente están «establecidas por Dios»; afirmar su origen es afirmar al mismo tiempo su dependencia. Dios las ha puesto «bajo

él», porque sólo él posee en plenitud la autoridad, el poder, del que todos los demás dependen.

Pablo saca entonces una consecuencia: «de forma que el que se opone (se ordena-*contra*) a la autoridad, se rebela contra el orden de Dios...». Parece aplicar aquí un principio de derecho que utiliza en otras ocasiones: con ciertas transgresiones, son los derechos de Dios en la historia humana los que quedan lesionados, y en ese caso el culpable no puede librarse de un juicio de condenación, ya que Dios es también juez: su «poder» no tiene precisamente sentido más que si ejerce una autoridad de juez. ¿Se trata aquí del juicio escatológico o de las sanciones decretadas por los jueces de la ciudad terrena, de la que va a tratarse en los versículos siguientes? Es algo que puede dudarse; pero, sea lo que fuere, si Pablo piensa ya aquí en una sentencia dada por los magistrados, deja entender que su decisión es una especie de anticipación del juicio de Dios. Lo demuestra en los versículos 3-4.

vv. 3-4. Son introducidos por un «en efecto», que los une a la expresión «recibir una conde-

nación»: por tanto, quieren explicar lo que Pablo entiende por eso.

Pablo se dirige a cristianos; ellos saben donde se encuentra el bien y el mal, ya que, en Jesucristo, han muerto al pecado y son guiados por el Espíritu Santo. Pero su formulación supone una cierta identidad entre el bien y el mal considerados desde el punto de vista cristiano, y las mismas realidades consideradas desde el punto de vista de ciudadanos del imperio romano. Ya había tocado este principio al comienzo de su carta: «los gentiles muestran tener la realidad de esa ley (la de Dios) escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden» (Rom 2, 14-15; cf 2, 9-10). Sancionando de esta forma el mal, la autoridad cumple un verdadero «ministerio», un «servicio de Dios».

vv. 5-7: estos versículos recogen el tema de los dos primeros y sacan la conclusión práctica, que parece ser precisamente la finalidad de todo el pasaje: la existencia de la autoridad política, su origen, su dependencia respecto a Dios y su vocación de promover el bien y castigar a los malhechores, todo eso justifica la afirmación: «Es preciso someterse (estar ordenado-bajo)». Y esto, no solamente por temor a una condenación, sino positivamente, «por causa de la conciencia». Porque el cristiano no se enfrenta solamente con una ley exterior. Lo mismo que el pagano evocado anteriormente, es juzgado por una ley interior. El hombre se enfrenta entonces con la ley de su conciencia, iluminada, en caso necesario, por la fe en Jesucristo y las exigencias del reino. Este convencimiento tiene que conducir a los lectores de Pablo a no rechazar el pago del impuesto, puesto que quienes lo perciben, como los funcionarios de los que trataba el párrafo anterior, son «ministros de Dios». Por eso los funcionarios de la ciudad tienen que ser mirados como personas para con las que los cristianos tienen ciertos «deberes»: tienen que

pagar el impuesto al recaudador, temer a los jueces y no despreciar a ninguno.

Cuestiones que plantea la interpretación del texto

Vamos a considerar dos, que nos parecen de una importancia capital.

1. Los «mandamientos» que Pablo pareciera dar a los cristianos de Roma ¿tienen valor de ley absoluta?

2. ¿Qué es lo que Pablo entiende exactamente por «autoridades» y qué es lo que hoy podemos conservar de estas concepciones?

1. El contexto de la exhortación paulina

El sentido de Rom 13, 1-7 no puede deducirse más que en función del lugar que ocupa este texto en la carta a los romanos, y más particularmente en la parte de «exhortación» (12, 1-15, 14).

He aquí el plan sumario de esta parte:

12, 1-2: introducción a las diversas exhortaciones.

12, 3-13: las relaciones en la comunidad cristiana bajo el signo de la humildad y de la caridad.

12, 14-21: esta caridad tiene que extenderse a todos los hombres, incluso a los enemigos.

13, 1-7: los cristianos y el poder: hay que pagar el impuesto, por motivos de conciencia.

13, 8-11: la caridad resume toda la ley.

13, 11-14: vivir como cristiano es vivir bajo el signo de un tiempo que corre.

14, 1-15, 6: la cuestión de los «fuertes» y de los «débiles» en el seno de la comunidad cristiana.

15, 6-13: llamada a la unión de los cristianos en el seno de su comunidad.

Este conjunto se articula en torno a un problema concreto: ¿cómo vivir las exigencias de la caridad? Por eso se extraña uno de la presencia

aquí de nuestros siete versículos que, aparentemente, no tienen nada que ver con la caridad y que se presentan de forma abrupta, sin ningún vínculo literario con lo que precede. ¿Serán acaso una especie de cuerpo extraño?

Digamos con claridad que este texto, aun cuando está construido a partir de una catequesis de la que se pueden citar algunos paralelismos en otros lugares (cf Tit 3, 1 y 1 Pe 2, 13-17), forma ciertamente parte de la carta a los romanos. Está introducido con toda naturalidad por la idea de extender la caridad cristiana a todos los hombres y contiene cierto número de palabras y de raíces de las que ha hecho ya uso ampliamente el capítulo anterior.¹

Así, pues, la situación del texto nos permite afirmar que pertenece al género literario de la *exhortación*, cuyos elementos constitutivos señala Pablo en 12, 1-2; por tanto, es a la luz de estos versículos como hay que leer la exhortación a los cristianos-ciudadanos: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual. Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto».

Nos planteábamos la cuestión: ¿cuál es el valor de los imperativos que utiliza Pablo en Rom 13?: ¿son mandamientos nuevos que regu-

lan de una vez para siempre ciertos problemas complejos? El saber que este pasaje pertenece al género de «exhortación» nos permite comprenderlos.

«Os exhorto»: este verbo que introduce los imperativos no pertenece al vocabulario de la ley o del mandamiento. Por otra parte, es difícil traducir en nuestras lenguas modernas todos sus matices. Significa «exhortar», «reanimar las fuerzas», «entusiasmar»; a veces equivale a «pedir», «suplicar», y menos frecuentemente a «consolar». Está compuesto de una raíz que significa «llamar», y contiene por tanto un matiz importante de interpelación, con una carga afectiva bastante fuerte. La «paraclesis» es una forma muy urgente de proclamación del evangelio bajo el aspecto concreto de las consecuencias prácticas de sus exigencias. Aquí se hace en nombre de «la misericordia de Dios», esto es, del cariño amoroso de Dios para con aquéllos a los que quiere salvar en Jesucristo. Esta llamada supone en los cristianos una relación filial con Dios, así como una relación viva que la transmite de parte de Dios. No se trata de un mandamiento impersonal, sino de una llamada basada en lo que son los cristianos gracias a una relación nueva con Dios, y en lo que es el apóstol, testigo de la resurrección de Jesús y proclamador de esta buena nueva. De ahí toda la diferencia de tonalidad entre la ley y la exhortación: «Aunque tengo en Cristo bastante libertad para *mandarte* lo que conviene, prefiero más bien *rogarte en nombre de la caridad*» (Flm 8-9). Así, pues, la exhortación es una actitud apostólica basada en la fraternidad en Jesucristo, actitud que deja hablar a Dios, o al Señor Jesús, o al Espíritu Santo, en virtud de un ministerio recibido, y que quiere suscitar una decisión libre que esté en conformidad con el ser nuevo del cristiano. Este ser nuevo supone en él una exigencia radical: dar la vida en sacrificio a Dios y dejar que se transforme la propia inteligencia, de forma que se asegure un

¹ Así, por ejemplo, en 12, 2 el conjunto de la exhortación se coloca bajo el signo de la búsqueda del BIEN. La pareja BIEN-MAL aparece ya en 12, 19 y 21, así como también en el versículo 9, con un sinónimo para hablar del MAL. La idea de SERVICIO-MINISTERIO se evoca en 12, 7, la de HONOR en 12, 10, la de JUSTICIA-CASTIGO en 12, 19, unida —como aquí— con la de COLERA. Y cabe añadir que la exhortación siguiente empieza, en 13, 8, por «con nadie tengáis otra DEUDA», que se encadena con la conclusión de nuestro pasaje: «dad a cada cual lo que se le DEBE» (13, 7).

servicio a los demás que sea conforme con la voluntad de Dios; se trata de una renuncia a sí mismo, en la línea recta de la predicación evangélica y del ejemplo de Cristo. Esta es la razón de que Pablo prevenga a los romanos contra la tentación de acomodarse a (de dejarse-imponerlos-esquemas de) este mundo, ya que este mundo —Pablo estaba convencido de ello— ignora los nuevos gérmenes de vida traídos por Cristo. También por esta misma razón, Pablo les invita a dejarse transformar y renovar hasta lo más profundo de ellos mismos. En semejante contexto, no se trata ya de la ley, sino de ir lo más lejos posible en la ofrenda de sí, de su libertad.

Estas breves reflexiones nos demuestran en qué sentido hay que leer Rom 13, 1-17. Hemos de evitar ver aquí una declaración absoluta, un mandato que pretende decidir tajantemente, de una vez para siempre, estas cuestiones, dispensando para siempre a los cristianos de preguntarse cuáles son los objetivos de los poderes políticos y reflexionar en sus propias responsabilidades en estas materias. Pablo no se dirige a los ciudadanos del imperio romano, y mucho menos a Nerón. Se dirige a unos cristianos para decirles poco más o menos lo siguiente: «Habéis acogado la gracia salvadora de Jesucristo y sois conscientes de haber encontrado en Jesucristo

EL ANALISIS POLITICO DE PABLO

Las ideas que aquí expresa Pablo no atañen solamente a la teología; formulan también un juicio de carácter político: Si habla de una «obligación de conciencia», es porque a sus ojos la administración romana desempeña realmente un papel de «servicio». Este juicio positivo tiene por qué extrañarnos, pero es sobre la base de un análisis político como él lo puede formular. Puede plantearse la cuestión de los instrumentos de análisis de que disponía y los historiadores podrán discutir las razones de su opción. Pero la verdad es que la hizo. Y podemos también suponer que tenía buenos motivos para dar semejante juicio global de aprobación.

En efecto, escribía a los romanos en el año 57 ó 58, es decir, en los primeros años del reinado de Nerón (54-66). Claudio, su predecesor, había dado en el 49 un decreto de expulsión de los judíos de Roma; aquel edicto afectaba también a los cristianos romanos salidos del judaísmo (cf. Hech 18, 2). Aunque no pueda decirse cuándo tuvo lugar su anulación, es muy probable que este edicto fuera revocado por Nerón al comienzo de su reinado o al menos que decidió no girar su aplicación. Esto

explica por qué los judeo-cristianos fueron encontrado de nuevo, discretamente, un lugar en Roma.

Somos víctimas de muchos clichés simplistas heredados de nuestros manuales de historia, que nos presentan a veces a los emperadores romanos como hombres sedientos de sangre. Pues bien, sobre las ruinas de una república desgarrada por las guerras civiles y los complots, Augusto llevó a cabo una obra política duradera. El emperador no era el tirano que más tarde llegó a ser en ocasiones. El senado seguía existiendo y el papel del emperador dependía menos de su «poder» que de su «autoridad moral». La «paz romana» creó en la cuenca mediterránea una cierta especie de libertad, de la que pudieron gozar los pueblos unidos al imperio para su desarrollo económico, gracias a un comercio floreciente. Si dejamos aparte a Calígula, puede decirse que los primeros emperadores, Augusto, Tiberio y Claudio, dejaron un recuerdo grato y hasta afectuoso. Nerón, al comienzo de su reinado, era querido por el pueblo. En este contexto global es donde hay que comprender la exhortación de Pablo a los cristianos de Roma.

al único Señor de nuestras vidas; saquemos entonces las consecuencias de esta novedad de vida en el plano concreto por lo que concierne a vuestra situación, que no es la de uno cualquiera, sino la situación de una comunidad cristiana establecida en Roma, la capital de este imperio».

2. Las «autoridades» en el pensamiento de Pablo

Pablo utiliza la palabra «autoridades» en plural y en singular: ¿alude a la autoridad principal (el poder imperial), que se ejerce por medio de los diversos magistrados?, ¿o tienen esas «autoridades» para él otro sentido, un sentido religioso?

En los escritos paulinos, la palabra «autoridades» (en plural) no designa jamás al «poder» en sentido abstracto ni a los hombres o las instituciones que lo poseen; en todos los casos en que se encuentra esta fórmula, las «autoridades» o «toda autoridad», se trata de seres invisibles, misteriosos, supraterranos: las «potestades», como se traduce de ordinario (así en Ef 1, 21; 3, 10; 6, 12; Col 1, 6; 2, 10; 3, 15).

Este lenguaje es mitológico, lo cual no quiere decir que sea vacío, que no tenga ningún sentido. Al contrario, este lenguaje, variable según las épocas o las culturas, expresa siempre una realidad profunda, constitutiva del hombre en sus mismas raíces. Aquí es una concepción de la condición humana lo que Pablo tematiza de este modo. ¿De qué se trata?

Pablo experimenta profundamente que los hombres viven bajo el dominio de la ley, la de la conciencia o la que han instituido los hombres. Se impone un hecho fundamental: todo hombre está inmerso en el seno de un «orden» que lo supera y lo condiciona. Por eso nadie puede pretender que le mueva únicamente la ley de su conciencia: en su existencia cotidiana se ve continuamente enfrentado con el «orden de los

hombres», ligado a su vez con un «orden de las cosas». Esta condición humana consiste entonces en estar, de una manera o de otra, bajo el dominio de un «orden instituido» que Pablo expresa en este lenguaje mitológico: el hombre está sometido a los «elementos del mundo» (Gál 4, 3-9; Col 2, 8-20) o a los «principados, potestades, dominaciones»...

Es ésta también para él una manera más de decir que el hombre es pecador: como es pecador, no le es posible vivir en sociedad más que con la ayuda, siempre ambigua, de una ley. Por eso en él estos «elementos del mundo» o estas «potencias» tienen un poder esclavizante, que pertenece al mundo de las tinieblas; es un mundo demoníaco que aparece bajo las legislaciones humanas (Ef 6, 12; Gál 4, 3-11). Pero en la condición del hombre concreto, el «orden instituido» es también protector y guardián de lo humano; es la salvaguardia de las sociedades en las que intenta impedir a todo ese mal, que bulle en el corazón del hombre, que salga del individuo y perjudique a los demás. Sólo ese orden hace que sea posible la vida. Así es como Pablo puede hablar de la creación de esas «potencias» por Dios, al servicio del plan manifestado en Jesucristo (cf. Col 1, 16). Al hablar de esta manera, no deja a la ley o al poder en el terreno de *lo sagrado intocable*; los *desacraliza* radicalmente, afirmando su dependencia respecto a Dios, no sólo en el origen, sino en el desarrollo de la historia, en donde tienen que servir al plan de Dios en Jesucristo.

Volvamos ahora a nuestro texto de Rom 13, 1-7. Nos parece legítimo pensar que, bajo las «autoridades» del versículo 1, son esas «potencias» misteriosas las que se ocultan, esto es, que en el poder del imperio romano Pablo ve una ilustración de ese principio más amplio, según el cual es necesario un «orden instituido». Se trata de un caso particular de esa concepción de la condición humana, no reconciliada todavía

conigo misma en una alianza con Dios, cuyos efectos alcanzarán la perfección.

Reconocer con Pablo en esas potencias una consistencia y una realidad que el hombre no puede dominar, pero en cuyo interior está llamado a vivir su libertad cristiana, no es caer de nuevo en la funesta doctrina del derecho divino del estado, según la cual una forma particular de poder obtendría directamente su autoridad de Dios y sería en la tierra el representante de la autoridad divina, hasta el punto de que su voluntad y la voluntad de Dios coincidirían automáticamente.² Hay que rechazar absolutamente ver en este texto el fundamento de un «dogma» del estado como «elemento instituido por Dios de un mundo que engloba a la vez la tierra y el cielo» y cuya vocación sería la de orientar a los hombres hacia la iglesia terrena, vista como la realidad en la que tiene que cumplirse el destino de la humanidad. Ninguna forma de estado es de derecho divino. Lo que tiene algo que ver con el plan de Dios es que *el hombre no es el señor de su condición y que debe, de una manera o de otra, vivir en el marco de «un orden constituido».*

Conclusión

Podría formularse de este modo lo que sigue siendo fundamentalmente interpelante para el cristiano, según Rom 13, 1-7: en la condición humana, tal como existe concretamente, frente a Dios, esto es, redimida y liberada ya en Cristo, pero no libertada aún totalmente del pecado, de sus instintos de autodestrucción y de muerte, los hombres tienen necesidad de vivir en el marco de unas instituciones, que unas veces existen antes que ellos, otras se las dan ellos mismos y otras van cambiando. Lo que es «orden de Dios» (versículo 2) es esa necesidad de vivir en

ese marco, so pena de ver proliferar los procesos de muerte y de destrucción. La «sumisión por motivos de conciencia» (versículo 5) —y no sólo por temor a la sanción penal —es el reconocimiento del aspecto positivo de esta realidad que puede lógicamente, a cada paso de la historia y debido al peso del pecado, aparecer como inadecuada, alienante, y que es transitoria en sus realizaciones históricas, como todo orden humano instituido, pero que sigue siendo capaz de «servir» al hombre, de ejercer una verdadera «diaconía para el bien». El cristiano, con el pretexto de que no tiene aquí abajo su verdadera patria, de que anda siempre en busca de su patria verdadera, de que los regímenes políticos son caducos y perecederos, el cristiano movido por su esperanza de superar continuamente los horizontes del estado terreno y depositario privilegiado de la contestación escatológica, ese cristiano no puede pretender ser distinto de los demás y escaparse de este «orden de cosas». Renovado por el espíritu de Dios para una vida al servicio del amor, sigue siendo solidario de todos los hombres con los que vive en el seno de este mundo, en grupos que tienen sus propias finalidades. No puede pretender que estas finalidades dejen de ser, de alguna forma, las suyas. Tiene que obrar de manera que el orden instituido de los hombres en el que vive ejerza verdaderamente un «servicio para el bien».

² Es sabido hasta dónde se ha llevado esta interpretación: puesto que Dios está representado en la tierra por su iglesia, de ella es de quien el emperador tiene que recibir su poder, y es el papa el que debe dar la investidura a los emperadores y a los reyes; sólo entonces es cuando los ciudadanos estarán obligados a una obediencia absoluta. Conocidos son los conflictos que ha acarreado esta concepción, que no ha muerto aún del todo en aquellos que esperan de las iglesias un juicio de «placet» o «non placet» sobre los regímenes políticos en cuanto políticos.

“La verdad os hará libres...”

El evangelio de Juan

Para Juan, la verdad es Jesús. Con esta simple ecuación está dicho todo. Por tanto, la verdad para un cristiano no es una verdad abstracta. Es una persona a la que uno se adhiere con todo su ser. El es la verdad, porque es Dios el que se revela en él. Así, pues, adherirse a la verdad es entrar en este mundo de Dios, en este mundo del ser que es totalmente él mismo, sin alienación y sin mentira. Y entrar en él desposándose con la verdad, con Jesús, hombre libre.

Teólogo de la Trinidad y de la Encarnación, Juan es también el teólogo de la redención, al manifestarnos el plan de Dios que salva a los hombres enviando a su Hijo. Pero este teólogo expresa una doctrina rica y profunda con unos medios muy pobres: una fraseología semítica y un vocabulario muy escaso. Por eso mismo, el vocabulario de la «redención», del «rescate», está ausente de su evangelio y de sus cartas. Pero esto no quiere decir que esta idea no se encuentre en él. Los dos temas de la *salvación* y de la *liberación* ocupan en su obra un lugar muy determinado, aun cuando las palabras respectivas no se utilicen mucho. Pues bien, precisamente los pasajes en que aparecen tienen una importancia capital en la obra del evangelista. Recorrámoslos rápidamente para medir su alcance.

La salvación del mundo

Tanto los paganos como los judíos vivían en-

Repasando con nosotros algunos textos de Juan, Pierre Grelot nos ayuda a captar hasta dónde llega la liberación buscada por el cristiano, hasta esas «raíces espirituales de toda revolución» que Che Guevara expresaba de esta manera: «Permitidme que os diga, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar, ni siquiera por un instante, que un revolucionario pueda ser auténtico sin esta cualidad».

tonces en una espera inquieta de la salvación; pero esa espera tenía formas muy diferentes. Para los paganos, se trataba de librarse de un mundo malo en donde el hombre tiene que soportar los golpes de un destino implacable; los cultos místicos, y especialmente la gnosis, ofrecían ciertos medios de evasión fuera de esta historia carente de sentido. En el ambiente judío se trataba, al contrario, de aguardar con esperanza la intervención de Dios en esta misma historia: ¿no había prometido Dios salvar a su pueblo enviando acá abajo a su mesías y estableciendo aquí su reino? Tanto en una parte como en otra, la idea misma de salvación despertaba en todos los ánimos un interés inmenso. Por eso mismo, Juan ha recogido con gran atención las palabras de Jesús que prometían la salvación. Estas palabras tenían evidentemente como marco a la esperanza judía, a la que ofrecían la respuesta de Dios. Pero superaban inmediatamente los límites nacionales y temporales. «Yo,

la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí, no siga en las tinieblas. Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no le condenaré, porque no he venido para condenar al mundo, sino *para salvar al mundo*» (Jn 12, 46-47). Paso de las tinieblas a la luz, de la perdición a la salvación: tal es el fruto de la fe en Jesucristo. Por sí mismo, el mundo está por completo bajo el dominio del mal. Por tanto, está bajo el golpe de la justicia de Dios, ya que el mal tiene su propia lógica: el pecado pide su condenación, no sólo en este mundo, sino por toda la eternidad. Pues bien, Dios tiene piedad de este mundo pecador: le ha enviado a su Hijo como «luz del mundo (8, 12; 9, 5), para que esa luz brille en las tinieblas (1, 4-5. 9-10). Creer en Jesús es dar acogida a la luz. Es, al propio tiempo, entrar en el camino de la salvación. Rechazar ese camino sería destinarse a sí mismo a la perdición.

Jesús es el buen pastor que da su vida por sus ovejas, a diferencia de los ladrones y bandidos que se aprovechan de ellas (10, 10-15). Es la única puerta por la que pueden pasar las ovejas para ir a pastar: «Yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo» (10, 9). Hay en estas palabras, para todos los hombres, materia para la reflexión: ¡cuántos son los salvadores que se le ofrecen y cuyas promesas acaban siendo fatalmente decepcionantes! Conviene no dejarse llevar por esas apariencias engañosas. Toda promesa de salvación tiene que ser ante todo debidamente atestiguada, y la palabra de Jesús es la única que tiene testimonios de autenticidad. Juan bautista atestiguó en su favor, pero además tiene un testimonio más importante: «Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado» (5, 36). Acreditado por el Padre, Jesús ofrece el único mensaje gracias al cual puede salvarse el hombre: «Digo esto para que os salvéis» (5, 34).

En su largo diálogo con la samaritana (Jn 4), Jesús formula una promesa de *vida* para la humanidad destinada a la muerte: «El que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna» (4, 14). ¡Ilusión de una vida que desembocaría en la nada! Pero para el que cree en Jesús, la vida eterna ha comenzado ya, puesto que ha traído a los hombres la comunión con Dios. Pues bien, esta comunión es la condición de la salvación auténtica. Al término de este episodio, muchos samaritanos creyeron «por las palabras de la mujer que atestiguaba: me ha dicho todo lo que he hecho. Y decían a la mujer: ...Nosotros mismos hemos oído y sabemos verdaderamente que éste es el salvador del mundo» (4, 41-42). Juan hace hablar a estos hombres como cristianos antes de la resurrección. Su acto de fe es un reconocimiento de Jesús como el único salvador.

A esta presentación del drama de la fe que se desarrolla en torno a la persona de Jesús, el evangelista añade sus propias reflexiones: «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él, no es condenado; pero el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios. Y la condenación está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal, aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras. Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios» (3, 16-21).

Todo el drama latente en la historia del mundo queda resumido en estas simples palabras.

La salvación, sí; pero ¿con qué condición? La luz de Dios se ha mostrado a través de las palabras, de los actos, de la existencia misma de Jesús. Está también actuando, misteriosamente, en el corazón de todo hombre. En cada instante se impone una opción. Es imposible permanecer neutral. ¿Qué es lo que se prefiere?: ¿la luz que salva o las tinieblas interiores en las que uno se hunde lo mismo que se hundía Judas en la noche, la víspera de la pasión (13, 30)? Esa es la importancia de esta opción. No hay que albergar ilusiones sobre la realidad humana, individual o social, política o cultural. El juicio de Dios se realiza allí mismo. La perdición es la suerte fatal de todo hombre que, colocado delante de la luz, rechaza ese don de Dios que es el único que podría darle la salvación.

La única liberación verdadera

Esta meditación de Juan resulta trágica, ya que Jesús tuvo clara conciencia del punto en que hunde sus más profundas raíces este dominio del mal sobre el hombre; es en su mismo corazón donde se desarrolla el drama, y la forma con que se manifiesta en todos los terrenos de la vida temporal no son más que sus repercusiones inevitables. Moralmente, espiritualmente, el hombre es un prisionero, un esclavo. Esclavo del pecado que le tiene atado. Esclavo de la muerte que ya le tiene atrapado en sus redes. A ese esclavo Jesús le proclama la verdad liberadora, esa verdad que viene de Dios, esa verdad que es Dios mismo.

Y si el drama vivido por Jesús se desarrolló en el seno del pueblo de Israel, del pueblo de la promesa, es señal de que, a pesar de todas las gracias recibidas en abundancia, los mismos judíos estaban prisioneros del mal bajo sus formas más esenciales: el pecado y la mentira. Dentro del marco de la fiesta de las tiendas, que reavivaba año tras año las grandes esperanzas nacionales, Juan nos refiere el diálogo

lleno de tensión que enfrenta a Jesús y a los judíos, representantes simbólicos de ese mismo mundo al que pertenecemos nosotros mismos: «Decía Jesús a los judíos que habían creído en él: 'Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres'. Ellos le respondieron: 'Nosotros somos raza de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: Os hará libres?' Jesús les respondió: 'En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo... Si el hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (8, 31-36).

En el corazón de todo hombre, sea cual fuere, existe un misterio del mal. ¿Para qué engañarse, como se engañaban aquellos oyentes de Jesús a los que vemos así hundirse en su mala fe? Abrahán fue en otro tiempo el hombre de la fe, de la fidelidad a la palabra liberadora que Dios le dirigía. Su verdadera descendencia está constituida por los creyentes. El que se niega a creer, tiene por padre al diablo, homicida desde el principio, mentiroso y padre de la mentira

NUESTRO SER DEFINITIVO

Si hay una enseñanza que sacar de la «situación política» en que se puso Jesús, no es ni la de querer escapar de lo político, ni la de buscar ante todo hacerse con lo político, sino la de hacer vivir en nuestra existencia necesariamente política una manera de ser cristiano que sea el testimonio de una verdad superior a las políticas de este mundo, hacer prevalecer una forma de obrar políticamente que sea la afirmación de un más allá de las sociedades actuales, que no puede ser accesible por sólo los poderes políticos de los hombres. En esta perspectiva, el «dad a Dios lo que es de Dios» adquiere una real resonancia subversiva. Pues de Dios es nuestro ser definitivo y el ser último de la humanidad. Todo lo demás es relativo, transitorio y pasajero.

Alain Birou, Combate político y fe en Jesucristo. Madrid 1976.

(8, 44-45). Ese rechaza el testimonio de Cristo, ya que Cristo atestigua a los ojos del mundo la verdad de Dios. Al rechazar la verdad, se excluye a sí mismo de la vida verdadera. Ese error trágico no fue solamente obra de los primeros oyentes de Jesús, cuando lo rechazaron y lo entregaron a la muerte. Sigue siendo, por todos los siglos, un hecho actual. Está subyacente en una actualidad llena de mentiras y de crímenes. Ante una humanidad que va buscando a tientas su camino, Jesús es «el camino, la verdad y la vida» (14, 6).

¡Qué tentador resulta esperar de Cristo un programa de liberación política! Pero su programa es de otro orden. Los judíos esperaban un libertador. Contentándose con atestiguar la verdad venida de Dios, Jesús les decepciona, ya que esa verdad les cuestiona y les juzga. Entonces lo denuncian a las autoridades civiles como un pretendiente al poder político. Con esta acusación es como comparece Jesús ante Pilato. Pilato le dice: «¿Eres tú el rey de los judíos...? Jesús responde: «Mi reino no es de este mundo... Yo soy rey. Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (18, 33-37).

Un reino ciertamente muy extraño. Decepcionante para todos los que no sueñan más que en poderes terrenales. Pero el reino de Dios no se establece por medio de esos poderes. El testimonio dado de la verdad que viene de él y que es él mismo posee en sí su propia fuerza. Atestiguado frente al mundo, revela sus fondos más sórdidos: el escepticismo de Pilato que se cruza de brazos ante el solo pensamiento de una verdad que no recibe el apoyo de las armas, el odio asesino de todos los que ven expuesto su corazón al desnudo, la cobardía final del gobernador que no quiere reconocer más que la realidad del César (19, 12-16). Jesús será siempre una paradoja para los hombres, demasiado ape-

gados a sus razonamientos chatos para percibir la verdadera grandeza bajo esas apariencias desconcertantes. Pero ¿y si ese soñador tuviese razón? ¿Y si la verdad de Dios pasase efectivamente a través de esa voz frágil y obstinada? El día en que los hombres se den cuenta de que sus planes mejor urdidos están abocados al fracaso, ya que solamente la verdad es capaz de liberarles de ellos mismos, ¿no les quedará entonces esta única esperanza: una liberación que pasa por la cruz? En la cruz de Jesús es donde la verdad de Dios explota a los ojos del mundo. ¡Dichosos los que saben reconocer allí a la verdad liberadora! Pero ¿no tendrán que experimentar ellos la misma cruz? El testimonio de Jesús se prolonga, en la actualidad de cada siglo, gracias al testimonio de esos hombres verdaderamente libres. Porque «todo el que comete pecado es un esclavo» (8, 34). Pero Jesús y sus discípulos detrás de él manifiestan su libertad plena y entera mediante la muerte, supremo don de sí que vincula al hombre con Dios.

JESUS, TESTIGO DE LA VERDAD

La «verdad» es la realidad de Dios revelada, tal como aparece al ser don de la gracia que procede de Dios en el propio Jesús. Jesús es rey en el sentido de que revela por el don de sí mismo la realidad celestial de la gracia que se dirige a todos y en el sentido de que compromete al mundo a que se decida en palabras, en obras y personalmente en favor o en contra de la realeza de la verdad. (Los súbditos de ese rey) son los que reconocen y admiten su nuevo origen: Jesús, la verdad.

Pilato oyó esta interpelación. Se sabía aludido y obligado a tomar posición. Se sentía obligado a revelar su verdad a la luz de la verdad.

Jesús se calló, porque entonces, y precisamente entonces, no podía dar ninguna respuesta. Si no, liberaría a Pilato de la opción de la fe. Mudo, Jesús asumió el riesgo del testigo que no daba testimonio de sí mismo, sino de la verdad.

M. Schlier, Le temps de l'Église. Casterman, Paris 1961, 68-84.

La libertad espiritual no se mendiga. Se toma.

El Apocalipsis

A lo largo de estas páginas hemos intentado ver cuál es la relación existente entre la salvación en Jesucristo y las luchas humanas por la liberación.

Releyendo el Apocalipsis, Pierre Grelot nos lleva a otro

El Apocalipsis de Juan es un libro paradójico. Dirigiendo la mirada de sus lectores hacia el Cristo glorioso, el cordero inmolado convertido en señor de la historia (Apoc 5), y hacia el inmenso ejército de elegidos que participan de su triunfo (Apoc 7), el vidente parece evadirse fuera del tiempo para contemplar «los cielos nuevos y la tierra nueva (Apoc 21-22). Pero no se trata más que de apariencias, porque detrás de los combates sobrehumanos que describe, los de Miguel y la serpiente (Apoc 12), ve cómo se perfila el enfrentamiento terreno entre los que «mantienen el testimonio de Jesús» (19, 10) y el imperio pagano totalitario, representado con los rasgos de Babilonia, la gran prostituta que seduce a todos los habitantes de la tierra (Apoc 17).

Un libro contestatario

Es sabido hasta qué punto Pablo, ciudadano romano que confiaba en la justicia del estado, se mostraba respetuoso con las autoridades constituidas, que tenían un poder ordenado al

terreno que nosotros, como cristianos, no tenemos derecho a olvidar: el de la lucha que debe mantener el creyente para tener el derecho de vivir su fe con toda libertad.

bien común (Rom 13, 1-7); no les pedía más que la libertad de anunciar el evangelio. Pero, ya a finales de siglo, bajo el reinado de Domiciano, la situación había cambiado. Los cristianos no se ven ya protegidos por la legislación que dispensaba a los judíos del culto cívico debido al emperador divinizado. No tenían más remedio que escoger entre la sumisión a la idolatría o la muerte. El judaísmo había conocido una situación parecida en tiempos de la persecución desencadenada por el rey de Siria, Antíoco Epífanes (167-164 a.C.). A esta crisis había respondido el mensaje de esperanza proclamado por el libro de Daniel. El Apocalipsis de Juan se inscribe en esta misma tradición. Ante un poder político que reclama para sí mismo lo que pertenece solamente a Dios, se presenta como un acusador. Dando la vuelta a las imágenes mitológicas que le atribuían al soberano los rasgos del dios del orden, triunfador de los monstruos del caos (por ejemplo, en Babilonia, los de Marduk, vencedor de Tiamat), Juan, lo mismo que había hecho Daniel (cf. Dan 7), reviste el estado ro-

mano de los rasgos monstruosos que manifiestan su verdadera naturaleza: Roma es la bestia que sube del mar y recibe su poder de la serpiente (13, 1-10), la bestia que ejerce su autoridad por medio de otro monstruo en el que cabe reconocer a los cultos paganos (13, 11-17). Su cifra, 666, en donde el simbolismo de los números muestra la cifra del mal, «6», repetida por tres veces, es la transcripción secreta del nombre de «César Nerón» (13, 18): áspera sátira de una política religiosa a la que ningún creyente puede someterse. Mirad a esa mujer impura sentada sobre su bestia escarlata (17, 3-18): es su caída la que el vidente anuncia de antemano (Apoc 18), mientras que explota la alegría en el cielo por el anuncio de su juicio (19, 1-5). ¿Contestación política de unos opositores injustamente oprimidos? *El único problema real, aquí, es el de la libertad de la fe.* El pecado fundamental de la gran prostituta es que corrompe a la tierra con su idolatría y derrama la sangre de los servidores de Dios (18, 24; 19, 2). Primera experiencia de la confrontación con un mundo hostil, para la iglesia que vive en el corazón del mundo sin pertenecer a este mundo. Pero esta experiencia proseguirá a través de los siglos, y en todas las circunstancias en que se renueve el Apocalipsis volverá a encontrar la misma actualidad. La conserva también hoy: la bestia, personificada en los poderes políticos, ha tomado aparentemente otras caretas; pero conserva sus rasgos monstruosos, y ante sus exigencias indebidas el creyente sigue diciendo: ¡No! La libertad espiritual no se mendiga; se toma. Por algo ha liberado Cristo a todos los hombres de toda esclavitud a los ídolos, aunque sean de forma política. Si se ha roto ese yugo, hay que sacar de este hecho todas las consecuencias prácticas. Seguramente, semejante afirmación de la libertad personal parecerá escandalosa a todos los adoradores de la bestia. Puede costarles la vida a los que asumen esta responsabilidad, pero aquí es precisa-

mente donde cambia la situación en la perspectiva abierta por el Apocalipsis: la sangre de los mártires degollados exige el juicio de Dios sobre la bestia y sus adoradores, sobre Babilonia y sus aliados; llega el día en que se manifestará la cólera del cordero (6, 12-17).

La esperanza de los mártires

La descripción de este juicio ¿no será más que la traducción vengadora de una oposición impotente? Podría plantearse esta cuestión. En efecto, si el Apocalipsis no fuera más que un panfleto político, estaría entre esa literatura de propaganda que difunde bajo cuerda la resistencia a todos los regímenes opresores. Los oponentes, protestando hoy contra la tiranía en nombre de la libertad pisoteada, sueñan naturalmente con convertirse en los dueños del mañana, con el riesgo de ejercer ellos a su vez un poder tiránico. Y así se cierra el círculo; la sociedad se ve prisionera de sus propias taras secretas, si no logra salir de ese círculo de violencias. Pero el Apocalipsis no se coloca en ese terreno. Los creyentes, que tienen a su autor como portavoz inspirado, no oponen a la violencia de un poder totalitario más que la fuerza desarmada del testimonio dado en favor de Dios y de su Cristo. Por esta no-violencia absoluta es como se manifiesta en ellos el espíritu de profeta (11, 1-4). Pero «cuando hayan terminado de dar testimonio, la bestia que surja del abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará» (11, 7). La pasión de Cristo continúa a través de la historia en la de sus testigos, en la de sus mártires. Por eso la muerte de los mártires está llena de esperanza. No porque hayan de verse humanamente vengados, gracias al cambio de las situaciones políticas. Ni porque su muerte sacrificial haga de ellos el terreno en el que fructifiquen vegetaciones más pujantes, generaciones de hombres más felices. Todas estas consideraciones serían una traición de la realidad de la fe cristiana y serían

pábulo de las más peligrosas ilusiones. Pero, por su muerte, los mártires participan del destino del cordero inmolado, del Cristo crucificado a quien su glorificación ha hecho señor de la historia humana (7, 13-17); son los invitados que habrán de tomar parte de su banquete nupcial (19, 6-8). *Por su muerte*, él triunfó de las potencias del mal: habiendo rescatado a los hombres con su sangre (5, 9-10), se ha convertido en el vencedor, en el león de la tribu de Judá (5, 5), a quien cooresponde «alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza» (7, 12). Igualmente, sus testigos degollados son en realidad los vencedores del combate desigual en el que la bestia pareció triunfar sobre ellos (cf. 2, 7.11.17.26; 3, 5.12.21; 12, 11; 21, 7). El cordero obtuvo su victoria muriendo: paradoja incomprensible para quien vea las cosas a ras de tierra. Pero el creyente lo sabe, y esa certeza fundamenta su esperanza cuando se dispone a enfrentarse con una suerte semejante.

Testigos con las manos desnudas

El Apocalipsis es la proclamación de una victoria y el mensaje de una esperanza que se le escapa al mundo, encerrado en sus ideas superficiales. Ese mensaje ¿va dirigido a todas las víctimas de todos los regímenes totalitarios? Si las víctimas en cuestión no ven más allá del poder que las oprime, si le siguen en su mismo terreno para oponerse a él en lo político, este libro no está escrito para ellas. El clamor de los oprimidos encuentra en otros lugares de la biblia su expresión inspirada. Pero aquí los oprimidos no son los que luchan por un «mundo más justo» y por su advenimiento a costa de sus vidas. *Estas luchas van marcadas por una ambigüedad radical: la de las condiciones de existencia de un mundo con las taras morales del pecado humano. En el corazón de este mundo el descubrimiento de Cristo hace surgir una nueva raza de luchadores: unos testigos que no tienen más que la fuer-*

za de su fe para testimoniar frente a una sociedad poco atenta y a unos poderes desconfiados u hostiles. La alegría de la salvación recibida del Señor y la certeza de su victoria dan a su voz tan quebradiza un acento que no pueden apagar los clamores de la bestia y de sus adoradores. El pueblo de los santos será perseguido hasta el fin del mundo, pero «la sangre de los mártires es semilla de cristianos» (Tertuliano). Esta persecución puede tener muchas formas, porque el anuncio del evangelio auténtico perturba la tranquilidad de las autoridades, seguras de sí mismas. No se trata de hechos históricos pasados; nos encontramos con ellos en los periódicos de cada día. ¡Ay del creyente que no se sintiera solidario de sus hermanos perseguidos por la fe! Que vuelva a leer el Apocalipsis: está escrito para ellos, está escrito para él. Mensaje de consuelo para ellos. Mensaje de apelación a la responsabilidad para él.

«Hay que admirar la fuerza de alma de los padres, esa oscura resistencia espiritual heredada del fondo de las edades, que les hace aceptar el registro del bautismo de sus hijos —verdadera denuncia— y exponerse consiguientemente al despido y a los sarcasmos públicos de los imbéciles».

«¡Eminentísimo Señor! No permita que tengamos motivos para suponer que para los jefes jerárquicos de la iglesia rusa el poder terreno domina al poder celestial, que la responsabilidad ante los hombres es más tremenda que la responsabilidad ante Dios.

Ni ante el mundo, ni mucho menos en la oración, admitiremos jamás que nuestros destinos visibles prevalezcan sobre la fuerza del espíritu.

No eran las cosas fáciles al comienzo del cristianismo; sin embargo, a pesar de todos los obstáculos, éste se mantuvo y se fue desarrollando. El evangelio nos enseña el camino a seguir: el sacrificio. El hombre que se despoja de los recursos terrenos triunfa siempre ofreciéndose en holocausto. ¡Cuántos sacerdotes y fieles, de los que guardamos el más vivo recuerdo, escogieron este martirio, digno de los primeros siglos! Entonces se entregaban a las víctimas a los leones. Todo lo que hoy se arriesga es la pérdida de los bienes materiales...» (A. Solzhenitsyn).

ABERTURA...

¿Cómo concluir? ¿Con un nuevo artículo para la reflexión? Hemos preferido enseñarle estas páginas a un cristiano, a uno de tantos, que ha reflexionado ya un poco sobre esta cuestión, y le hemos preguntado si estas pá-

Una teología de la liberación es un contradictorio; no puede haber más que teologías de actos de liberación, escribe el padre Duquoc. He recibido este artículo como un «puñetazo en el estómago» que me lanzaban mis hermanos de América¹ y bajo esa luz es como he leído estas páginas.

Ante todo me sentí obligado a plantearme la cuestión: ¿estoy yo realmente comprometido en el servicio a la justicia? He participado en algunos mítines para Chile, pero ¿sé realmente mirar a mi alrededor?; ¿tengo de veras el coraje de utilizar los medios humanos de análisis para descubrir mejor cuáles son las opresiones concretas que, en nuestro mundo occidental, nos están «alienando»? Tenía la impresión de que, si no podía responder que «sí» a estas cuestiones, no valía la pena proseguir la lectura.

Pero continué. Aunque tengo la impresión de que estoy insuficientemente comprometido, estoy seguro de que debo, paralelamente, profundizar en mi fe y que esto no es indiferente para mis compromisos.

Así, pues, volví a leer el primer cuaderno. Lo que más me impresionó en aquella larga aventura fue ver cómo la salvación ofrecida por Dios a los hombres es una salvación «situada». El pueblo realizó la experiencia de que su Dios no le hablaba «en las nubes», sino que se «encarnaba» en su historia, caminaba con él, se ensuciaba las manos en unas luchas que no siempre eran muy limpias. Con el Exodo, sentí mejor cómo resultaba inútil el empeño de separar la «li-

beración le interpelaban y cómo lo hacían. Se trata de un testimonio limitado. Desea ser solamente, para cada uno de nosotros, una invitación a plantearnos las mismas cuestiones. Una abertura...

beración» y la «salvación» —es EN su liberación donde el pueblo descubre la salvación, o mejor dicho, al Dios que le salva—, pero también cuán ambigua resulta esta ecuación; ¿no anuncia la salvación un más allá, un porvenir, un «más lejos» de la liberación, que ésta siente siempre la tentación de reducir a ella misma? A través de todas sus páginas, sentí cómo yo mismo tendía a quedarme satisfecho, a tranquilizarme con los logros puramente humanos; los profetas, sobre todo Isaías, los «pobres», despertaron en mí el sentimiento confuso de que lo mejor del hombre desborda al hombre, de que el creyente sigue siendo un ser perpetuamente insatisfecho porque ha vislumbrado, desde lejos, una libertad más profunda: la misma libertad de Dios a la que éste le invita. He descubierto todo esto, bien expresado por Alain Birou:

«Nosotros no esperamos un paraíso futuro como un consuelo o una compensación de nuestros fracasos en este mundo o de las injusticias inherentes al mismo. Todo el evangelio nos enseña a centrarnos en el reino que está en medio de nosotros y germinativamente en nosotros; todo el Padrenuestro no es más que la oración para que venga HOY ese reino en nosotros y entre nosotros y para que nosotros no le pongamos ningún obstáculo. Así, pues, es a través, en y por el esfuerzo de desalienación, de lucha por la liberación, como se realiza actualmente la total liberación de Jesucristo. Pero ésta no se identifica sin embargo con esas obras amosadas y generosas de los hombres, aun cuando no pueda ser actualizada sin ellas. Los esfuerzos de liberación temporal de los hombres no son exactamente lo mismo que la liberación por Jesucristo. Las pérdidas, los naufragios, los salvamen-

tos históricos no son la perdición ni la salvación eterna».²

Tras la primera lectura, los artículos sobre Pablo me parecieron un poco «descomprometidos»: ¿no volvíamos a caer en aquella teología, que Duquoc nos decía ya superada, que ve la salvación únicamente en la «condición humana», en la que Cristo nos libera del pecado, del sufrimiento y de la muerte? Pero gracias al Antiguo Testamento, gracias a la vida histórica de Jesús, vida de lucha, sin compromisos, empecé a percibir que Pablo, sin descuidar el aspecto de la liberación humana, se centra sobre todo en lo específico de la fe, en aquel más allá, en aquel porvenir que el cristiano tiene que buscar y promover en toda búsqueda de liberación humana. Cuando uno ha presentado que el pecado es la raíz del mal, ya no puede resignarse ante ningún mal, sino que descubre al mismo tiempo que ese mal es tan profundo que no puede librarse de él uno solo; esa liberación que procuramos hacer con todo nuestro esfuerzo humano, la recibimos de otro. Y eso es la salvación.

Si no tuviera que conservar más que un punto para expresar lo que el cristiano ofrece de original en esta lucha humana de liberación, me parece que diría: el perdón. El perdón, ese acto lúcido, de un hombre que lucha con todas sus fuerzas contra el mal, pero con el deseo de romper el círculo infernal de la violencia; ese perdón que, si no es ni olvido ni indiferencia, abre un porvenir siempre nuevo tanto para el oprimido como para el opresor. Y me venía a la memoria el recuerdo de aquel camarada, responsable de su sección sindical, en mayo de 1968, que animaba la lucha obrera en la ciudad en la que yo trabajaba entonces; el patrono de su fábrica, también cristiano, habitaba en la misma parro-

quia. Aquel camarada me dijo un día: «Con X no estoy de acuerdo, Pero esto no me impide comulgar a su lado, porque sé que es un hombre recto. Lo que pasa es que creo que está aprisionado en su sistema; cuando lucho contra él, no tengo ganas de aplastarlo, sino que espero que también él descubra cuánta necesidad tiene de verse liberado».

Pero ¿no son un sueño todas estas cosas? Lamento que no se haya desarrollado más en estas páginas todo lo concerniente a la resurrección de Cristo. En efecto, en las pocas alusiones que he leído, he sentido mejor que allí es donde está nuestra solidaridad última. Si realmente fue condenado Jesús, si murió por haber luchado contra la injusticia bajo todas sus formas, entonces Dios se comprometió de verdad al resucitarle. Su resurrección, ese «sí» de Dios a su vida de lucha, como escribe Duquoc, es realmente nuestra última certeza; es la imagen, y algo más que la imagen, es la promesa y el comienzo de un porvenir que se ha abierto para todas nuestras luchas humanas, un porvenir que vamos haciendo a fuerza de brazos y que, sin embargo, recibimos del amor de Dios en la maravilla de cada día.

Emmanuel C.

¹ Dado que, al mismo tiempo, leía el librito tan sencillo, pero tan terriblemente impresionante de J. Bouchaud, *El fuego*. Salamanca 1975; ese fuego que nos viene de América latina, en donde se descubre a un pueblo, a unos militantes, que —sin frases— viven esta lucha con toda su fe cristiana.

² A. Birou, *Combat politique et foi en Jésus Christ*. Ouvrières, Paris 1972, 141.

CONTENIDO

— X Leon Dufour, <i>Del buen uso de la biblia para el estudio de una cuestión actual</i>	6
— Christian Duquoc, <i>¿Teologías de la liberación o teologías de los actos de liberación?</i>	12
— Christian Duquoc, <i>La salvación cristiana como liberación</i> El Jesús de los evangelios	15
— Annie Jaubert, <i>Gestos liberadores de Jesús</i> De los sinópticos a san Juan	19
— Edgard Haulotte, <i>Los primeros cristianos, ¿unos utópicos?</i> Los Hechos de los apóstoles	25
«Para ser libres, nos liberto Cristo» [Gal 5 1]	32
● Michel Dutheil <i>Ni judío ni griego ni esclavo, ni hombre libre</i>	33
● Pierre Grelot <i>Cristo nos libera del pecado</i>	39
● Paul de Surgy, <i>Los hombres en la libertad del espíritu</i>	45
● Michel Trimaille, <i>Vivir como cristianos y como ciudadanos responsables</i> (Rom 13, 1-7)	52
— Pierre Grelot, « <i>La verdad os hará libres</i> » El evangelio de Juan	58
— Pierre Grelot, <i>La libertad espiritual no se mendiga</i> <i>Se toma</i> El apocalipsis	62
Abertura	65