CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA CURSO DE EJERCICIOS (III. 3) 1
SAN SALVADOR, 1974

2.5. Interpretación teológica del pecado en los EE de San Ignacio

~~III. 3. LA CONCERCION INTEGRAL DEL PECADO COMO PUNTO DE ARRANQUE PARA UNA INTERPRETACION CRISTIANA DE LA LIBERACION~~

2.5.1. La superación de la teología creacionista (desarrollista) en la teología de la historia de la salvación:

- San Ignacio acepta el marco de la creación pero como comienzo de una historia de la salvación que tiene como punto esencial el pecado:
  - + el hecho es evidente por la existencia misma de la primera semana y por el peso que en ella tiene la realidad del pecado,
  - + cualquier interpretación de la realidad y del Cristianismo que no tenga como punto esencial el pecado es una interpretación superficial y no ignaciana tanto de la realidad como del Cristianismo:
    - = la realidad del pecado pone en claro lo que es la realidad de la creación y hace presente desde un principio un elemento de negatividad que es esencial a la realidad:
      - § lo negativo hecho real sólo es superable por una negación real, que implica un momento de lucha,
      - § se plantea así la historia en términos dialécticos, que son también esenciales al mensaje salvífico.
    - = el Cristianismo, centrado en la significación del Jesús histórico, es ininteligible históricamente sin la presencia del pecado:
      - § lo que fue históricamente la vida de Jesús es ininteligible sin una referencia inmediata al pecado tanto de las personas como al pecado objetivado y socializado (historizado) de las estructuras,
      - § la interpretación teológica de la muerte de Jesús carece de sentido sin referencia al pecado, al pecado de los hombres y al pecado del mundo.
- Las teologías que en la práctica son creacionistas anulan a la par el momento dialéctico y el momento cristiano de la historia:
  - + si el mundo no tiene en sí un principio de mal, lo único que necesita es ir desarrollándose positivamente, con lo cual desaparece el esquema esencial de la interpretación cristiana: encarnación-muerte-resurrección:
    - =recurrir de inmediato a una teología del Verbo y saltar desde el Verbo al Cristo resucitado es un escamoteo de la historia y una negación docetista de Cristo,
    - =en el fondo se trataría de una ideologización teológica que mantiene el orden establecido y que no pone ruptura ninguna de la evolución naturalista:
      - § no se acepta el escándalo y la ruptura de la salvación en lo que es la historia del hombre,
      - § una de las formas específicas de la aparición de la 'gracia' es como superación del pecado.

CENTRO IGNACIO ELLACURIA S. J.

+ las teologías montadas sobre la historia de la salvación (como la de San Ignacio) sitúan el momento creacionista en dependencia del momento histórico que pasa por la acción del hombre:

= esta acción del hombre es en donde más aparece tanto la negación como la afirmación de Dios,

= aparece así el pecado como algo que afecta intrínsecamente al hombre y a su historia, y que da razón del mal que afecta al mundo y que hay que hacerlo desaparecer:

§ se pone así en relación intrínseca a Dios con el hombre en la mediación de la historia,

§ se prepara así el encuentro de Dios en la acción histórica de los hombres.

2.5.2. El esquema teológico del pecado en las meditaciones de San Ignacio:

- El pecado tiene una triple dimensión -pretérita, presente y escatológica- que lo constituye en esencialmente histórico:

+ el pecado afecta históricamente a toda la creación e implica un determinado ejercicio de la libertad:

= el pecado de los ángeles indica hasta qué punto el pecado lo es de la creación misma, aunque implica un momento histórico de opción y de ejercicio de la libertad,

= ya en nuestra propia historia es una acción humana la que se objetiva y afecta a la humanidad (cuánta corrupción vino al género humano):

§ bíblicamente la teología del pecado es una respuesta a la presencia del mal en el mundo, y este sigue siendo un principio hermenéutico de lo que hoy haya de malo en el mundo,

§ también aquí hay un momento de libertad personal, pero esta libertad origina una situación histórica que es en alguna manera pecado y hace pecadores (activa y pasivamente) a los hombres.

+ el pecado afecta históricamente al presente de los hombres, de suerte que hay un modo presencial del pecado:

= el pecado personal es personal (particular lo llama San Ignacio), pero no por eso está al margen de lo histórico-colectivo:

§ precisamente porque es personal va a implicar una dimensión personal en la historia de la salvación, y esta dimensión personal es esencial a la historia,

§ sin embargo, es un pecado que condiciona la historia, pero que antes es condicionado por ella:

puede hablarse hasta cierto punto de un pecado natural, aunque la Escritura le da un sentido histórico,

pero ese pecado actúa y se visibiliza y realiza más o menos según las acciones personales de los particulares y su reflejo objetivo en lo histórico.

= el pecado personal, por serlo, necesita de una estricta conversión personal que no resulta pasivamente de un puro cambio de estructuras:

§ la insistencia de San Ignacio en los exámenes prueba lo interesado que estaba por esta dimensión personal, así como su técnica de suscitar afectos personales muestra hasta qué punto no cree en una libertad pura,

§ aun en esta dimensión personal la mayor gravedad está en la realización del pecado en cuanto que causa "mayor daño"(E,37) a otra persona.

+ el pecado afecta históricamente al futuro en cuanto tiene una dimensión escatológica:

= el pecado cobra su total sentido en función del futuro que configura:

§ va cobrando más poder, se apodera más del mundo,y así se objetiva más y más,

§ dificulta así el futuro de Dios entre los hombres, el pleno advenimiento del Reino de Dios.

= al pecado sigue la pena como resultado objetivo de lo que es él mismo:

§ no siempre va unido el pecado con la totalidad de la pena que le es propia,

§ por eso implica también una cierta pena impuesta.

- Sólo desde la cruz de Jesús se ve qué es y qué hay que hacer con el pecado:

+ el pecado es, en definitiva, la crucifixión del Hijo, tal como se nos muestra en Jesús de Nazaret:

= es negación del Hijo, que queda abandonado por Dios en la cruz, y la negación del Hijo es resultado de la negación de la fraternidad entre los hombres y de la paternidad del Padre,

= pero no es una negación abstracta sino que es la destrucción de un hombre concreto que en su vida concreta estaba mostrando lo que es Dios como Padre:

§ el pecado no es así algo puramente deducible de lo que se ha planteado en el Principio y Fundamento,

§ es la negación de algo histórico y se realiza en la negación de algo histórico.

+ sólo por la cruz se da la revelación del pecado y su superación:

= la cruz de Jesús es la negación que el mundo hace de Dios y es la negación que Dios hace del mundo; en ambos casos se trata de una negación histórica, aunque con un significado que supera la historia,

= puede hablarse de reconciliación, pero ésta pasa por la negación y la lucha de la cruz tanto a nivel personal como a nivel histórico.

2 5.3. La liberación del pecado:

- Lo que formalmente hace la salvación en la historia es liberarla del pecado mediante la comunicación de una nueva forma de vida, según el esquema muerte-resurrección:
  - + es en el pecado histórico donde coinciden el mal del mundo y la presencia o ausencia de Dios, de suerte que la acción respecto del pecado no separa lo 'religioso' de lo 'secular',
  - + pero a lo que formalmente se dirige la acción salvífica es a lo que hay de pecado en el mal del mundo:
    - = esto no implica abandonar la realidad personal y social sino que al contrario las radicaliza porque las sitúa en una dimensión absoluta,
    - = supone además que todo pecado configura al hombre y en alguna medida a la historia, pues los grandes males de la persona y de la sociedad se deben a lo que hay en el hombre de pecado y de negación de la vida que nos muestra Jesús:
      - § autodestrucción humana por falta del debido ser personal con culpa de uno o culpa de los demás,
      - § el mal hecho a los demás surge casi siempre de una actitud de pecado,
      - § específicamente el mal colectivo de la injusticia social es en sí mismo pecado (negación del Reino), es causado por el pecado y no es salvado por la resistencia que hace el pecado.

- Es en lo histórico donde se descubren los pecados de los que el hombre debe ser liberado para alcanzar su condición de hijos de Dios:
  - + no hay primariamente un catálogo de pecados, recogidos en la ley, sino una serie de valores fundamentales, expresados en la historia de la salvación, sobre todo en los profetas y en Jesús:
    - = estos valores deben realizarse personal y socialmente y su negación no exige sólo un perdón extrínseco sino un deshacer real y un hacer nuevo,
    - = estos valores de la historia de la salvación no son arbitrarios sino que tienen que ver con los valores fundamentales del hombre y con las actitudes fundamentales de éste.
  - + la tarea cristiana es la de liberar el pecado del mundo y la de construir el nuevo hombre y elnnuevo mundo:
    - = una vez determinados los pecados delmmundo, la actitud cristiana es la de lucha contra él y contra quienes se aferran opresivamente a él; el inconformismo y la rebeldía son así actitudes exigidas por el ser cristiano,
    - = es también la de construir un hombre nuevo en la construcción de un mundo nuevo, que en la cruz de Cristo ve el camino de la resurrección y de la presencia del Reino de Dios:
      - § el comenzar desde el pecado no quita al cristiano su esperanza; tan sólo le da realismo,
      - § la dialéctica de anuncio-denuncia, destrucción-construcción, liberación-libertad es esencial al Cristianismo.

CENTRO IGNACIO ELLACURIA S. J.

2.6. Hacia una determinación teológica del pecado desde un planteamiento de teología 'histórica':

2.6.1. La re-lectura de los Ejercicios de San Ignacio sitúa ya el problema del pecado en una perspectiva histórica y ofrece el marco tanto metodológico como estructural para una consideración del pecado que sea tanto personal como estructural, tanto subjetivo como objetivado, tanto histórico como teologal (cfr. 2.5.).

2.6.2. Lo que es el pecado así como el principio de determinación de lo que en cada caso es pecado es el Reino de Dios: aquello que impide la realización del Reino de Dios en la historia (activa u omisivamente) y porque impide la realización del Reino de Dios es lo que desde un punto de vista cristiano debe considerarse como pecado:

2.6.2.1. El comienzo formal de la vida pública de Jesús está presentado por Marcos y Mateo en términos bien precisos; después de hacer los dos referencia a que Juan el Bautista fue entregado(Mc.1, 14 y Mt. 4,12), Marcos propone su primer sumario: "Jesús vino a Galilea proclamando el evangelio de Dios y diciendo: 'el tiempo se ha cumplido (peplerotai kairos) y el reino de Dios se acerca; arrepiéntanse y crean al evangelio(metanoeite kai pisteuete en euaggelio). En Mateo el reino se presenta como reino de los cielos. El punto central está en el Reino de Dios, que se presenta históricamente (el tiempo se ha cumplido y se está acercando, esto es, el Reino de Dios ya va a entrar de lleno en eltiempo y, en segundo lugar, va a entrar acercándose, es decir, en un proceso). Respecto de este Reino se propone el arrepentimiento, esto es, el problema del pecado y la adhesión al evangelio, que es el evangelio del Reino. La presencia del Reino exige, por tanto, y posibilita la desaparición del pecado, a la par que sólo con la progresiva y procesual desaparición del pecado irá surgiendo el Reino de Dios.

2.6.2.2. El concepto y la realidad 'Reino de Dios' tienen en el contexto del pecado una importancia singular y es además categoría adecuada para teologizar históricamente la realidad del pecado. La importancia es obvia, desde si se considera su peso en el comportamiento de Jesús. Su carácter adecuado estriba en que por a) se hace referencia explícita a Dios sin cuya referencia puede hablarse de mal, de injusticia, etc,, pero no de pecado; b) no se hace referencia a Dios sin más sino al Reino de Dios, esto es, a la presencia y a la realización de Dios en la historia, dando así el verdadero significado a lo que suele entenderse por ofensa de Dios; c) no se deduce sin más lo que es pecado de una consideración abstracta de lo que es la naturaleza humana sino de lo que es históricamente el Reino de Dios; d)se da una importancia relevante al anuncio por hechos y palabras que Jesús hace de este Reino de Dios, de modo que tampoco se puede sacar lo que es el pecado ni qué cosas son pecados desde un puro análisis histórico-racional, que deje de lado la presencia de Jesús en su tiempo y en el nuestro; e) se hace referencia esencial a la realización del Reino en la historia, de modo que el Reino pecado tiene que ver con Dios en la historia, pues el Reino en esta etapa implica la historización de Dios; se da así una verificación del Reino y una verificación del pecado.

S. J.

2.6.2.3. Con el Reino de Dios como principio inspirador y con su contrapolo histórico está dada la unidad estructural, no estática ni legalista, para determinar por qué algo es pecado en relación con el Reino de Dios y cuáles son los pecados en relación con la realización histórica del Reino de Dios:

2.6.2.3.1. La determinación de los pecados debe hacerse desde la forma concreta en que se presenta el mal en la historia frente a lo que es el Reino de Dios tal como es anunciado por Jesús y tal como es escuchado en la propia situación y en la propia experiencia del mal. Con todo esta experiencia del mal debería ser procesada racionalmente en todo lo que fuera posible, así como es procesado el anuncio de Jesús. Pero las cuestiones fundamentales seguirían siendo por qué algo se opone al Reino, en qué se opone y cómo se opone. Se trata, por tanto, de una experiencia de la realidad, a través de una praxis consciente, pero desde el Reino.

2.6.2.3.2. La determinación de cuáles son los pecados concretos no es cuestión de la Teología Moral Fundamental, por cuanto requiere tener encuenta todo el anuncio del Reino y todo el seguimiento, así como análisis de la realidad tanto en el orden histórico, como en el personaly en el natural.

2.6.3.El mensaje bíblico, la tradición del Magisterio y la reflexión teológica permiten dar una imagen estructural del pecado, de modo que pueda plantearse su carácter de necesidad y su ámbito de libertad:

2.6.3.1. En su última determinación el pecado se presenta como histórico: hay, pues, un pecado histórico. Se entiende por pecado histórico aquel que entra en la realidad por una opción personal humana, que se objetiva en estructuras sociales y en la estructuración misma de la sociedad, que se presenta como posibilidad real sólo desde la cual le es dado al hombre hacer su vida y a la humanidad hacer su historia, y que da su concreción última y su totalidad de realidad y de sentido a cualquier acción personal o grupal. Este pecado es pecado en cuanto niega u obstaculiza el Reino de Dios por decisiones humanas, sean de individuos o de grupos, y es histórico por cumplir con las condiciones que se acaban de enumerar. En cuanto el hombre es una realidad histórica y su ser debe ser realizado históricamente, queda configurado por él. Se es responsable frente a él encuanto se lo posibilita positivamente o en cuanto no se le contradice debidamente. Se puede decir de este pecado que opera sobre los individuos y sobre los grupos a modo de imitación o contagio o a modo de presión:

2.6.3.1.1. Este pecado histórico se da sin duda y como unidad total puede ir cobrando distintas formas a lo largo de la historia de la humanidad. En cuanto se diera esa unidad total, que no excluye subunidades parciales, se debería ver como la negación positiva del Reino.

2.6.3.1.2. La fuerza de este pecado histórico puede ser distinta en diversos momentos y en diferentes lugares. Por otro lado, no se excluye que en la historia se objetiven también factores del Reino, que de ninguna manera permiten identificar la historia con la historia del mal o con la historia del pecado.

S. J.

En cuanto la historia está abierta al futuro y el futuro se le presenta como una exigencia de personalización solidaria y de liberación, no hay por qué tener desde la esperanza de la resurrección y desde la presencia del resucitado una visión negativa de la historia.

2.6.3.2. Hay un pecado personal por cuanto la realidad histórica no anula la autonomía de la persona; en la historia, tanto por lo que tiene de salvadora como de opresora, hay lugar para la autonomía de la persona, una autonomía histórica, pero verdadera autonomía:

2.6.3.2.1. Toda la llamada del AT y del NT a la conversión personal, al reconocimiento de la condición de pecador y al seguimiento son prueba fehaciente del carácter personal del pecado. Personal no significa segregado ni de los demás ni del curso histórico. Pero así como la sociedad no es la mera suma de individuos ni la historia la pura adición de sucesos concretos, tampoco las personas y las acciones personales son divisiones cuantitativas de la sociedad y de la historia.

2.6.3.2.2. La responsabilidad de este pecado está en buena medida dentro de cada sujeto, en cuanto este sujeto posea un cierto ámbito de libertad y de conciencia. Aun en una historia fundamentalmente buena en lo que tiene de estructural, cabrían decisiones personales malas; y en una historia fundamentalmente mala caben decisiones personales buenas. La sociedad humana y la persona social no son dos dimensiones excluyentes, pero la realización de una no implica necesariamente la realización de la otra.

2.6.3.3. Hay un pecado natural (original) que afecta tanto a la historia como a las personas, del que procede la relativa necesidad del pecado y que en algún sentido -como Pablo y Trento dicen de la concupiscencia- puede llamarse pecado porque lleva al pecado y/o viene del pecado. No pretendemos aquí identificar el pecado natural con el pecado original, pero sí pensar aquél desde éste:

2.6.3.3.1. En cada individuo humano -prescindimos aquí de todo otro tipo de criatura racional- hay un elemento biológico-psicológico con su propia estructura concupiscente, esto es, adversativa de la recta decisión, aunque también posibilitante de cualquier decisión; ese elemento puede depender en cuanto a sus contenidos de condicionamientos socio-económicos, pero no procede de ellos ni se agota en ellos. Este elemento está dado naturalmente o se ha fijado y objetivado en ella a partir de acontecimientos históricos. Sobre él, el hombre sólo tiene un dominio indirecto y es universal en toda la humanidad, aunque pueda tomar formas culturales e históricas distintas.

2.6.3.3.2. En la misma sociedad hay elementos objetivados necesarios y necesitantes por la mera existencia del hecho social, por lo que éste pende de la diferencia de individuos, fundada en razones biológicas y hereditarias, y por la división del trabajo. Esos elementos, si no se racionalizan, se convier-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

ten en principio de mal y en presión hacia el pecado. Pero son, al mismo tiempo, condiciones necesarias para la liberación de la humanidad, pues mantienen la ambiguedad de toda 'incorporación', de la necesidad que tiene lo humano de 'tomar cuerpo'.

2.6.3.3.3. En cuanto el elemento personal no se da propiamente en este pecado, sólo puede llamársele tal de manera impropia, pues está radicado en la propia naturaleza del hombre y de la sociedad. Su estructura será más o menos fija, pero que el hombre proceda personal e históricamente desde una naturaleza, esto es, desde algo dado, que le posibilita a la par que le dificulta su realización personal, es algo históricamente indudable. Hunde sus raíces en el carácter animal tanto del individuo como del grupo humano. De este elemento tanto en su aspecto individual como en su aspecto social puede decirse que se propaga por generación (orden natural) y no por imitación (orden histórico). De todos modos encuanto por razones históricas o por razones personales se violenta al hombre a convertirse en pura naturaleza, el hombre quedaría convertido en puro pecado objetivo, ya que en este nivel de naturaleza ni tiene posibilidades de realización personal ni de apertura a lo histórico.

2.6.3.4. La presencia de los tres niveles es universal, pero con una universalidad histórica. La universalidad está fundada en la realidad necesaria de los tres ámbitos y en la realidad actual de <u>una</u> historia universal. La historicidad de esa universalidad está fundada en la necesaria diferenciación opcional y en la 'posición' que cada persona o cada grupo ocupe en la totalidad estructural de lo social y de lo histórico. Precisamente la totalidad estructural es la que posibilita y exige una historia diferenciada del pecado y una historia diferenciada en la lucha contra el pecado. Siempre que la totalidad sea histórica y estructural, la aceptación de la universalidad no es una abstracción, antes al contrario la condición ineludible para hablar de una totalidad estructural e histórica y no de una pura adición de partes y de sucesos.

2.6.4. El carácter subjetivo-objetivo del pecado implica una respuesta subjetivo-objetiva en el triple estrato de lo histórico, de lo personal y de lo natural:

2.6.4.1. Es subjetivo en la medida en que parte de un sujeto libre, y es objetivo en la medida enque esa libertad se objetiva en el orden de la naturaleza, individual o social, o en la medida en que objetivaciones producen objetivaciones.

2.6.4.2. La respuesta subjetivo-objetiva tiende a ser distinta, según el grado de responsabilidad y el carácter del estrato. En general lo subjetivo mira más al polo de <u>Dios</u> y a las actitudes mientras que lo objetivo al polo del <u>Reino</u> y a las realizaciones históricas. Es en este contexto donde cobra su sentido real el binomio fe-obras y su significado respecto de la justificación y de la historia de la salvación.

S. J.

2.6.4.3. Un planteamiento de lo personal y de lo natural al margen de lo histórico sería un planteamiento abstracto y probablemente mistificado aun respecto de lo personal y natural.

3. El seguimiento del Jesús histórico como norma de la moralidad cristiana

3.1. Nos preguntamos aquí por el criterio fundamental del hacer cristiano en un sentido similar -pero profundamente distinto- al que la Etica se pregunta cuando se interroga por la norma de moralidad y respondemos a esa pregunta no meramente con el Jesús histórico sino con 'el seguimiento del Jesús histórico':

3.1.1. La cuestión de la norma de moralidad no es una cuestión unívoca, pero para nuestro propósito es la pregunta por aquella norma objetiva, respecto de la cual se puede considerar como buena no tanto una acción o una actitud sino una determinada existencia histórica:

3.1.1.1. La captación de la norma objetiva no es ajena a la misma norma objetiva, pero metodológicamente cabe una cierta distinción entre la norma y su captación. Aunque, por ejemplo, seguimiento y fe son inseparables, el acento en el Jesús histórico da una pauta que tiene su propia consistencia y autonomía.

3.1.1.2. El subrayar la existencia histórica y el darle preemiencia ética sobre actos y actitudes, indica por lo pronto un principio de totalización respecto de la misma norma -lo que importa es la historia de Jesús y no la mera acumulación igualativa de sus hechos o de sus palabras; pero también un principio de totalización respecto del seguidor, aunque en ambos casos la existencia histórica no sea independiente de actos y de actitudes.

3.1.1.3. No se quiere decir que la captación de la norma objetiva sea suficiente para determinar lo que ha de hacerse en concreto. Es sí un momento esencial para esa determinación, pero necesita ser completado con un estudio de lo que es el discernimiento y de lo que han de ser en cada caso las mediaciones teóricas y prácticas para encontrar lo que se ha de hacer y para hacerlo.

3.1.2. La referencia al 'seguimiento del Jesús histórico', aun antes del análisis de su significado, sitúa adecuadamente la pregunta por la norma de la moralidad cristiana:

3.1.2.1. La pregunta por la norma de la moralidad cristiana no es la pregunta por la norma de la moralidad en general, ni da por supuesta ninguna norma general de moralidad, respecto de la cual la norma cristiana sería un añadido, un perfeccionamiento o un espíritu nuevo. Que de hecho la incluya o no, es irrelevante, pues si la incluye aparecerá en el análisis objetivo de esta moralidad cristiana. Presuponer que ya hay un derecho natural o una ley natural y que sobre ella se ha de edificar la acción cristiana, es una racionalización, que en principio no tiene por qué se presupuesta.

3.1.2.2. Que el criterio fundamental de la moral cristiana haya de ser Jesucristo parece que no admite discrepancia, por más que no haya sido siempre el criterio explícito y consecuente de las

S. J.

teologías morales usuales y por más que no haya sido suficientemente explicitado qué Jesucristo puede ser el criterio fundamental de la ~~xxxix~~ moral cristiana:

3.1.2.2.1. Las más de las veces Jesucristo y su seguimiento se han dejado como campo de la 'perfección' y del ejercicio espiritual y no como principio teológico estrictamente tal y como la esencia misma de la moral cristiana. Además, si no en la teoría, al menos en la práctica se discute, si Jesucristo es suficiente norma para elaborar una teología moral y aun para determinar lo que es la moral cristiana.

3.1.2.2.2. Aun admitido que sea Jesucristo el criterio fundamental, todavía queda por discutir cómo se entiende Jesucristo en cuanto criterio de moralidad. Si es Jesucristo-Dios, si es ~~Jesus~~ el Cristo resucitado, si es el Jesús histórico si es Jesu-Cristo, etc. Aunque una Cristología debe unificar todos estos aspectos, no es indiferente cómo se establece esa unidad y cuál es el proceso adecuado para encontrar esa unidad.

3.1.2.3. El planteamiento del criterio en términos de 'seguimiento' enfoca muy definidamente el modo de entender a Jesucristo como criterio fundamental:

3.1.2.3.1. Aunque habrá que determinar la estructura misma del seguimiento, el planteamiento en términos de seguimiento implica por lo pronto una determinada cristología, según la cual la totalidad de Jesucristo es ininteligible y es irrealizable sino es desde el Jesús histórico o desde 'la historia de Jesús', entendida ésta no como relato sino como proceso real de su existencia.

3.1.2.3.2. El seguimiento, ya desde su mismo planteamiento, se distingue tanto del cumplimiento como de la imitación. Si por cumplimiento se entiende cumplimiento de una nueva ley, cuyos preceptos estarían dados en el NT, el seguimiento no es cumplimiento; si por imitación se entiende la repetición más o menos acomodada de lo que hizo Jesús, el seguimiento no es tampoco imitación.

3.1.2.3.3. El seguimiento implica, al menos, los siguientes pasos: a) referencia necesaria y permanente, comprobable, a un Jesús con características comprobables; b) aceptación e incorporación de ese mismo Jesús como principio de la propia actuación; c) seguimiento en el sentido de un proseguimiento histórico, esto es, una acción humana que pro-siga en la historia lo que fue en la historia la existencia de Jesús y el dinamismo que la impulsaba .

3.1.2.3.4. Se presenta, por tanto, aquí al Jesús histórico más como principio de moralidad que como norma de moralidad. Se pretende así superar una moralidad estática y definida en busca de una moralidad que sea permanente desubrimiento histórico de lo que hay que hacer desde un principio, real y no lógico, de descubrimiento y de realización.

S. J.

3.3. El seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental:

(cfr. Jon Sobrino: "La fe de Jesús. Relevancia para la Cristología y la Teología Moral)

3.3.1. El carácter mismo de exigencia, propio de toda moral, cobra características especiales, visto desde la perspectiva del Jesús histórico y de la fe en él:

3.3.1.1. Que la moral tenga un carácter de exigencia es un hecho, por más que esta exigencia pueda explicarse de muy distintas maneras(moral kantiana, moral tomista, etc.) y se le puedan atribuir mecanismos muy diferentes(Marx, Freud, etc.) La misma estructura de la persona y de la historia presenta la existencia personal y la existencia histórica en términos de ex-sistencia, de un estar saliendo de lo que ya se es en busca de otro modo de ser, que a su vez debe superarse activamente. La exigencia es, pues, una exigencia del dinamismo de la realidad personal y de la realidad histórica, antes de presentarse como dinamismo de la 'conciencia'. Que esta exigencia haya de plantearse en términos de obligatoriedad, de represión, etc., con sus consiguientes sentimientos de coacción, de culpabilidad, etc., es ya un hecho derivado, propenso a toda suerte de ideologizaciones.

3.3.1.2. Aunque la exigencia cristiana,como enseguida veremos, arranca formalmente del encuentro con el Reino de Dios en Jesucristo, este encuentro está posibilitado y/o condicionado por el lugar y la forma del encuentro. Fuera de las raíces estructurales, insinuadas en 3.3.1.1., puede proponerse como uno de los lugares previos para que pueda presentarse la exigencia moral como exigencia formalmente cristiana, la experiencia del mal en el mundo, sobre todo en términos de opresión y de injusticia, junto con la experiencia de una necesidad de salvación respecto de ese mal y de una necesidad esperanzada de lucha por esa salvación:

3.3.1.2.1. El enmarcar la exigencia cristiana en una cierta experiencia previa no implica afirmar aquí lo que negamos en 3.1.2.1. Y no lo implica porque esa experiencia previa no sería el fundamento de la exigencia y en cuanto lo fuera, ya no sería un momento previo sino un momento que históricamente sería ya una forma de pre-experiencia cristiana.

3.3.1.2.2. La situación de pecado, descrita en el capítulo segundo, y la presentación de la llamada al seguimiento en el caso de Jesús dentro de un contexto histórico, son suficientemente indicativas tanto del carácter inicial como del carácter teologal de la experiencia de situación de pecado. En general, la experiencia de una necesidad de salvación no sólo en términos de subjetividad sino en términos de Reino, por muy implícitos que se presenten, puede proponerse como 'lugar' donde puede darse la exigencia formalmente cristiana.

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

3.3.1.2.3. El coloquio ignaciano que en lo que he hecho por Cristo y en lo que hago por Cristo ve una experiencia de pecado

tanto porque se da delante del Crucificado como porque es experiencia desde el horizonte de la primera semana, sería una comprobación más del lugar teológico, que corresponde a la experiencia del pecado en orden a sentir la exigencia del seguimiento. No se trataría de un mero condicionamiento psicológico sino de una real estructura histórica.

3.3.1.3. La exigencia cristiana misma se presentaría como experiencia de que "el amor de Cristo nos urge" o de que amemos porque El primero nos amó:

3.3.1.3.1. Ya en el caso de los Ejercicios de San Ignacio se visualiza este sentido al mostrar lo que El ha hecho y lo que yo he hecho.

3.3.1.3.2. Pero no se trata de una pura experiencia subjetiva de amor que pide correspondencia sino de un amor objetivo, que urge y exige objetivamente. No es que se presente en Jesús la racionalización absoluta de la moral y en ese sentido se vea la exigencia racional de cumplir con esa racionalización absoluta. Jesús mantiene su estricto carácter de persona y de gratuidad histórica, por lo que abre una moral personal y no de cumplimiento de normas objetivas, impuestas desde fuera. Pero la exigencia es objetiva, en cuanto busca re-producir o re-constituir la experiencia histórica de Jesús.

3.3.1.3.3. Obviamente sin el sello de la resurrección no podríamos saber que el camino de Jesús es el verdadero camino para la instauración del Reino. Lo cual no supone una salida del Jesús histórico sino al contrario una vuelta confirmativa de él; desde la experiencia de la Resurrección se recupera como definitiva la vida histórica de Jesús.

3.3.1.3.4. La exigencia cristiana está constituida, por tanto, con diversos elementos unitarios de los cuales los anteriores fundamentan los posteriores: a) la Resurrección sella que la vida de Jesús anuncia el verdadero camino del Reino de Dios y consiguientemente el verdadero camino del hombre; b) la persona histórica de Jesús es no sólo revelación de sentido sino verdadera urgencia de amor, porque representa el modo más operativo del amor y el amor es de por sí urgente y operativo; c) este amor tiene que ver con la muerte: "el amor de Cristo nos urge al pensar que si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquél que murió y resucitó por ellos" (2 Cor 5, 14s), y tiene que ver por cuanto ese es el camino de la superación del pecado y de la aparición de una nueva vida; d) por el pecado entró la muerte en el mundo y por la muerte del pecado entrará la vida en el mundo, con lo que es la presencia del pecado que trae muerte la que urge a la muerte que trae vida, y esto es sin más la vida y el misterio de Jesús; e) es, entonces, su vida como amor, la que subjetiva y objetivamente se constituye en exigencia de vida nueva, en exigencia cristiana; f) quienes creen en esta realidad y son testigos de ella, tendrán que seguir haciendo lo que El dejó sin hacer, con lo que inacabado de su acción se convierte en exigencia para el testigo.

S.J.

3.3.1.4. La razón inmediata de la exigencia y la forma precisa de presentarse sería el llamamiento:

3.3.1.4.1. En la historia de Jesús El mismo entiende su vida como respuesta a un llamamiento y, sobre todo, exige el seguimiento de los suyos envirtud de un llamamiento. El esquema del dejarlo todo y seguirle -ven y sígueme-, así como el anuncio del Reino que llama a una profunda conversión, muestran la estructura fundamental del llamamiento como principio de exigencia.

3.3.1.4.2. Los casos del NT, incluidos los de Pablo que ya no recibe el llamado del Jesús histórico, muestran hasta qué punto es esencial el llamamiento como principio del seguimiento. En la misma medida en que se experimenta la llamada, en esa misma medida se experimenta la exigencia del seguimiento:

3.3.1.4.2.1. Aunque no tratamos ahora de quiénes son los llamados y exigidos, puede decirse que son exigidos los que son son llamados y en la medida en que son llamados. Se trataría, eso sí, como lo muestran los evangelios de los 'llamados y elegidos', pues muchos son los llamados y pocos los elegidos.

3.3.1.4.2.2. En el NT la llamada se presenta en diversos niveles y con diversas exigencias. La clara distinción de círculos entre la multitud, los discípulos y los apóstoles, en razón de una mayor proximidad con Jesús y de una llamada más exigente, prueba esta diferencia de niveles, que, en definitiva, responde al carácter personal del que llama y del llamado.

3.3.1.4.3. Sin este elemento de llamada, de vocación, no se entiende la moral cristiana con su estructura propia de libertad y de urgencia, de gratuidad y de inmanencia, de vocación y de respuesta. La misma dualidad entre los muchos llamados y los pocos elegidos ofrece la explicación de ese elemento dual de la exigencia cristiana.

3.3.1.4.4. El modo de sentir esa llamada puede ser múltiple así como puede ser diversa la forma en que se presenta el que llama:

3.3.1.4.4.1. Ya en el NT están distintas formas básicas: la de los discípulos, la de Pablo, la de las nuevas comunidades, etc., pero siempre con un componente de llamada personal,

3.3.1.4.4.2. También en el NT está el esquema de estar respondiendo al llamado sin distinguir bien quién es el que llama (el tuve hambre y me dieron de comer, etc.).

3.3.1.4.4.3. San Ignacio propone también tres formas fundamentales: la de la vocación inmediata sin dubitación posible, la de las consolaciones y desolaciones, y la del razonamiento. Es claro que en estos dos últimos casos se abre camino a un llamado más anónimo por parte de quien llama.

3.3.1.4.5. En general, esta estructura de llamado y vocación es la estructura fundamental de toda acción entusiasta, libre y obligada, pues en ella uno mismo se siente personalmente llamado.

3.3.1.5. La exigencia moral cristiana se presenta como absoluta y radical, aunque este carácter absoluto y radical no anule la necesidad del proceso ni la misericordia con la debilidad humana:

3.3.1.5..1. La persuasión de que sólo en el nombre de Jesús se da la salvación es un momento esencial del mensaje del NT. En este sentido Jesús es principio absoluto y definitivo de la exigencia moral, pero un Jesús que sigue en la historia y que, por tanto, se presenta como principio abierto e histórico.

3.3.1.5.1.1. Los textos "quien no está conmigo está contra mí y el que no une conmigo (syn-agon) separa (skorpidsei)" tal como los transmiten Mt. 12,30 y Lc. 11,23, muestran claramente este carácter abosluto, sea cual sea el campo donde se presente esta disyuntiva.

3.3.1.5.1.2. La otra expresión: "porque el que no está contra nosotros está en favor de nosotros" (Mc 9,40; Lc 9,50: "no está con ustedes..."), en primer lugar no tiene como punto de referencia a solo Jesús; en segundo lugar, se refiere a quien hace obras buenas, aunque no sea explícitamente en nombre de Jesús (arrojar demonios); en tercer lugar mantiene el carácter absoluto de que hay que estar con él.

3.3.1.5.2. El radicalismo de la exigencia cristiana es asimismo indudable no sólo en cuanto a su talante general expredado en multitud de pasajes y en el tono general de las expresiones del Jesús histórico, sino en cuanto tiene un carácter básico de alternativa (dejarlo todo por el Reino) y de contradicción(no se puede servir a dos señores, el que gana su vida la pierde, el estar a la derecha o a la izquierda, etc.):

3.3.1.5.2.1. La distinción de Moltmann entre el hombre total y el hombre nuevo, que implicaría no el desarrollo de algo que ya estaba en germen sino el paso necesario por la muerte de lo viejo para que surja lo nuevo, muestra el carácter radical del salto cualitativo.

3.3.1.5.2.2. La prueba del radicalismo está en la contradicción y en la persecución que este mundo histórico suscitó contra Jesús y contra todos quines están con él.

3.3.1.5.3. Sobre el carácter histórico-político de este radicalismo se discutirá después al delimitar el carácter mismo del seguimiento. Aquí lo importante es subrayar que la exigencia tiene un carácter radical que afecta a todo el hombre desde lo interior de su corazón hasta la realización de sus obras.

S. J.

3.3.2. La estructura misma del seguimiento exige una vuelta tanto a la historicidad de la vida de Jesús como a la historicidad de quien pretende pro-seguir la vida y la acción de Jesús en circunstancias distintas (cfr. todo el 3.1.2.3.):

3.3.2.1. La propia vida de Jesús, tal como se presenta en los evangelios, propone un proceso histórico-teológico de encuentro

de su propio camino y su vida misma está entendida en términos de camino que se busca:

3.3.2.1.1. Determinar cuál fue concretamente el proceso en sus pasos fundamentales y aun en cada uno de sus pasos de avance, es una tarea difícil y discutible; pero no hay duda, desde el trabajo redaccional de los evangelios, de la historicidad del camino y de cambios sustanciales en el mismo camino fundamental. Cuáles fueron estos cambios habrá que verlo en la teología moral a partir de una exégesis correcta de los evangelios.

3.3.2.1.2. Lo que sí es claro es la forma fundamental de buscar ese camino: desde una recpeción asimilada del mensaje del AT y de la tradición de su pueblo, su propia conciencia personal en lo que tiene de experiencia por la fe de lo que es Dios, busca el camino frente a las distintas respuestas que respecto de su praxis va dando la situación histórica enque vive. Hay así tres elementos fundamentales en contínua interacción: lo recibido, la propia experiencia de su fe y el contraste de la situación histórica; es el segundo de los elementos el que tiene la prioridad, pero es inseparable de los otros dos, de modo que sólo él no podría encontrar el camino histórico.

3.3.2.2. La estructura del seguidor y, consiguientemente, del seguimiento sería, como estructura, la misma, dejado de momento el problema de las mediaciones:

3.3.2.2.1. No se puede definir de una vez por todas cuáles van a ser las etapas del seguimiento, porque el seguimiento por su propia estructura de pro-seguir es algo abierto.

3.3.2.2.2. Los tres elementos: lo recibido, lo experimentado en la fe de Jesús y el contraste histórico, son los que forman el principio del seguimiento. En el caso de Jesús, más resalta que su proceder iba del anuncio a lo que le respondía la situación y no de la situación a lo que se debía anunciar. Dicho en otros términos, en él la prioridad tanto teórica como de realización la tiene su mensaje y no la necesidad social analíticamente considerada. Esta prioridad del carácter 'religioso' sobre el carácter 'sociopolítico' está moderada por la contraposición fe-religión y no excluye en principio otras formas de presentarse el pluriforme espíritu cristiano.

3.3.3. La estructura del seguimiento está configurada desde lo que es el anuncio y la realización de Dios en un mundo de pecado y en una historia configurada por el pecado. El Reino de Dios, como misión histórica, tiene su fuente en el mismo Jesús y en su propia experiencia pero sólo se concretiza históricamente como contradicción de lo que se opone a su experiencia de Dios; por lo cual puede y debe monstrarse en formas históricas distintas, según sea lo que se ha de negar en cada caso histórico para que vaya apareciendo el Reino de Dios:

S.J.

3.3.3.1. Toda la tradición del AT que entiende la salvación como liberación efectiva de Israel, como un hacer nuevas todas las cosas frente al estado calamitoso en que se encuentran, incluido en ese estado el propio corazón humano, se presenta

adecuadamente en términos de 'hacer justicia' dando al término tanto su carácter vindicativo como su carácter re-creativo (Sobrino) de hacer, en oposición a lo que hay, una nueva realidad:

3.3.3.1.1. Por justicia puede entenderse con Lyonnet "la actividad esencialmente salvífica de Dios por la que el pueblo de Israel (en el Nuevo Testamento, todo el género humano) obtiene la restauración de los bienes prometidos por Dios" (Historia La historia de la salvación en la carta a Los romanos, Salamanca, 1967, p.50). La definición es suficiente formal, pero a condición de que se determine en qué está el carácter salvífico, en qué está la participación del hombre respecto de la actividad de Dios y en qué consisten los bienes prometidos por Dios; una lectura puramente espiritualista y personalista de esa definición llevaría a la negación misma de la promesa.

3.3.3.1.2. Es difícil negar el que Jesús se dirija de principio a todos un tanto optimísticamente pidiéndoles conversión; pero también es difícil negar que al dirigirse personalmente a los individuos más necesitados inmediatamente se encuentra con quienes son responsables de su situación; hay, por un lado, una llamada a la conversión del pecado y a la recuperación de una nueva vida, pero hay también una lucha contra quienes hacen de los que sufren el pecado verdaderos oprimidos sociales,

3.3.3.1.2.1. Que Jesús entrara en colisión violenta con los poderes religiosos, académicos(?), socio-económicos, políticos, es un hecho cierto y masivamente constatado en los evangelios (cfr. Teología Política, pp. 13 ss).

3.3.3.1.2.2. Es más difícil de determinar si ese enfrentamiento es en virtud de una conciencia de clase o en virtud de su modo de entender el Reino de Dios. Lo que tampoco puede ponerse en duda es que su modo de entender el Reino de Dios le llevó de hecho y ha de llevar necesariamente al conflicto con los poderes sociales, que responden a una estructura de pecado y que son responsables de esa estructura.

3.3.3.1.2.3. La concretización histórica del Reino la realiza Jesús de hecho desde una determinada posición dentro de la sociedad: los pobres entienden mejor su mensaje, Jesús refuerza su experiencia de necesidad de la justicia en contacto real con los pobres, sirve a la totalidad desde los pobres, experimenta la pobreza, hace una cierta experiencia de 'clase'; su predicación se presenta como conflictiva y toma pronto forma de lucha con los oprimidos contra los opresores; en la marcha histórica toman carácter concreto los valores abstractos de amor, de justicia, fraternidad, etc. (cfr. Jon Sobrino, "La fe de Jesús...", pp. 27-30).

S. J.

3.3.3.1.3. ¿Puede presentarse la acción de Jesús en términos estrictos de lucha de clases?:

3.3.3.1.3.1. Según Fernando Belo: Lecture matérialiste de l'évangile

de Marc, Paris 2 ed., 1975: "On peut conclure que la pratique messianique, en tant que portée par le cercle J+DD, est une pratique relevant des classes dominées et pour scandaleux que ce soit aux oreilles pieuses, une pratique de lutte de classes"(348). La práctica mesiánica es un paroceso de transformación de una materia primera dada (relaciones sociales) en un producto(nuevas relaciones eclesiales en el círculo del Reino) transformación efectuada por un trabajo humano (la práctica del cuerpo de Jesús), utilizando medios de producción mesiánicos(no puramente espirituales); se trata del concepto althuseriano de práctica ampliado más allá de la pura producción económica. El sujeto de esta práctica es un sujeto colectivo, en el que la corporeidad de Jesús es el centro, después cuatro pescadores, después los doce y después los discípulos; todos ellos reclutados entre las clases dominadas dentro de un modo de producción subasiático; como además se trata de un enfrentamiento con el poder de la clase dominante y la secuencia es de subversión del campo político y de los códigos de la formación social imperante, se sigue que hay una estricta lucha de clases.

Belo concibe la acción de Jesús en términos de práctica (pratique) tal como se la ve desde las parábolas, en especial la de la palabra como simiente: es una práctica potente (puissante) en relación con los cuerpos de los enfermos, afectados por la impureza (souillure); práctica de enseñanza, de lectura de esa práctica potente: qué es esa poeencia, qué es Jesús, en qué relación está con el relato escatológico; finalmente práctica de subversión del campo y del orden simbólicos de Israel y estrategia que se despliega en relación con la multitud y con los apóstoles. Es una práctica compleja, que es palabra pero cuya triplicidad se refiere a lugares diferentes del cuerpo: manos que tocan, ojos que leen y oídos que escuchan (177-178).

Desde la escena de Cesarea de Filipo, el esquema de barca y círculo con que se expresa la primera parte de la vida pública de Jesús, se reemplaza por el esquema del camino que ha de seguirse: "Les disciples autour de J vont devenir, de façon dominante, les disciples qui suivent J"(207).

Belo reconoce que la estrategia de Jesús no es la estrategia de los zelotes en lo que respecta al mesianismo, pero es una estrategia totalmente política(208-209). Jesús no rechaza la prsencia corporal suya entre las multitudes, pero rehusa ser un líder de las masas sobre todo en las ciudades; adopta la enseñanza parabólica que tiende a un sentido escatológico y sigue haciendo presente el elemento de oración. Simón aparece, al contrario, como representante de la multitud, propendiendo a una estrategia de tipo zelote, sin olvidar que entre los apóstoles hay ex-zelotes(212).

S. J.

Pero en el esquema de estrategias (lucha de clases) de Palestina, la estrategia de Jesús es más próxima a la de los zelotes que a la de las clases dominantes (217).

Características de la estrategia de Jesús: frente al deseo de la multitud expresado por Simón, Jesús propone la expansión geográfica de su práctica de proclamación a través de toda la Galilea(Mc 1,35-38, B 149); parte de su estrategia es la oración como momento de separación (Mc 1,35, Bello 150); tiene un momento de puissance en múltiples formas pero orientado a la eficacia física -curación del leproso-,contando con él -si quieres, puedes-, pero con subversión del orden simbólico -en vez de quedar impuro por el contacto del leproso, queda el leproso limpio(Mc 1,40, B 150-151); hay una permanente antítesis con el universo simbólico dominante de los judíos, lo cual se presenta como subversión(B 155): lo nuevo desgarra lo viejo(Mc 2,21-22) y Jesús se coloca con los publicanos y pecadores contras los fariseos 'justos', porque no son los que se sienten bien sino los enfermos los que necesitan de médico(Mc. 2,17), no ha venido para los justos sino para los pecadores; no el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre, con lo que esto supone de subversión (Mc 2, 27, Belo 157-158 Mc. inmediatamente pone a Jesús frentes a sus adversarios confabulados, fariseos y herodianos que sienten como subversivo a J tanto en el orden simbólico como en el social (Mc 3,6, Belo 159-160). Belo concluye de lo presentado por Mc hasta aquí: la práctica de J se presenta sistemáticamente como subversiva del campo simbólico judío y de su orden simbólico; esto lleva consigo una estrategia de escribas, fariseos y herodianos, que se presenta como estrategia de tentación en orden a la eliminación de Jesús (Belo, 160); esto llega hasta Jersualén, centro del poder ñideológico y económico, de donde se le manda ser investigado (Mc. 3,22). En la parábola del Reino como el grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas indica cómo Jesús recluta a los suyos entre los más pobres y va a los más pobres: el registro es aquí la antítesis de la sociedad y de ñsus prácticas de clase con la práctica del reino, que, sin embargo, es la que acabará triunfando: "la práctica de J es la única que acabará en el Reino de Dios; todas las otras prácticas, las de los reinos de este mundo, dominadas por sus códigos serán excluidas y quedarán pequeñas"(Belo,174), lo cual va contra las clases dirigentes de Israel -plano de Jesús- y contra el imperialismo romano -plano de Marcos-. La oposición con los fariseos venidos de Jerusalén (Mc. 7, 1 ss) vuelve a mostrar el ataque por la contraposición confesión de labios/verdad del corazón y mandamientos o tradiciones de los hombres/mandamientos de Dios, siempre en un intento de recomponer la verdad del hombre anulada por un falso religiosismo, que sirve de escapatoria para cumplir con las exigencias del hombre.

Toda esta forma de la primera estrategia, que en Marcos desde un principio se presenta en oposición con los representantes socio-religiosos del orden establecido, centrada en Galilea, va a tomar otra forma, sirviendo como punto de transición la confesión de Pedro.

Análisis de todo lo anterior desde el relato de la confesión de Pedro: Lo que las gentes responden tiene un carácter pre-escatológico, pues Jesús sigue siendo un precursor. Jesús insiste para definir su propia estrategia nueva. Pedro responde con la denominación Mesías, lo cual significa que ha visto en Jesús una práctica mesiánica, es decir, algo ya definitivo y escatológico; el silencio impuesto es para no confundir el mesianismo de Jesús con el de los zelotes, pero no parece que todavía la multitud le viera a Jesús como Mesías sino como alguien previo.(Belo, 206-211).

La estrategia del secreto mesiánico: Jesús muy pronto evita las ciudades por la oposición de sus adversarios, que le quieren eliminar. Hace callar para evitar un mesianismo tipo zelote. Pedro descubre el mesianismo, pero todavía en un contexto zelote, por lo que también pide a los discípulos que se callen. La explicación que a continuación da Jesús con el anuncio de la muerte y de la resurrección del Hijo del hombre es una construcción teológica post-pascal, en la que se ha de descubir el elemento pre-pascal: se abre aquí la gran secuencia de la subida de Jesús y los discípulos a Jerusalén con su enfrentamiento a los ancianos, a los escribas y a los sumos sacerdotes; la discusión con Pedro supone la programación de la gran secuencia que comienza aquí: la estrategia de Pedro es la de los zelotes con estas características: el enfrentamiento no debe ser con los adversarios judíos sino con los romanos y no debe haber un mesianismo escondido sino armado que lleve a conquistar Jerusalén contra los romanos. Esta estrategia es rechazada violentamente por Jesús. En el contexto de la oposición de las dos estrategias el riesgo de la vida debe obedecer a la lógica de la perspectiva escatológica, pues el riesgo debe ser tomado desde los pensamientos de Dios y no desde los pensamientos de los hombres(212-218) Belo discute después la significación del Hijo del hombre como no referente directamente a Jesús (218-219), y concluye: la nueva estrategia consiste en subir a Jerusalén, con perspectivas de enfrentamiento, pero no de tipo zelote, aunque implicando un riesgo de la vida. La ascensión del Hijo del hombre, es decir, de Jesús con sus discípulos (que van detrás de él, que le siguen y arriesgan su vida por él) es el horizonte último de la estrategia de Jesús. En esta estrategia no hay lugar para la muerte de Jesús...con los doce, debe partir a los paganos después de la subida a Jersualén. En esto habría una gran diferencia con la estrategia zelote. Cuando esto no sucedió así por la traición de Judas y por la estrategia de sus enemigos, es cuando se rehizo teológicamente el significado de esta primitiva estrategia de Jesús (219-220). El paso del Mesías al Hijo del hombre permite traspasar la frontera del judaismo y alcanzar el mundo de los paganos.

S. J.

Uno de los aspectos, que Marcos subraya en este camino de subida a Jerusalén, es el de la posición de Jesús ante las riquezas (Mc 10, 17-27); hay una oposición: tener riquezas/entrar en el reino de Dios, que va in crescendo de un difícil a un imposible. Frente a esto aparece la posición de Pedro y los discípulos: nosotros que los hemos dejado todo y te hemos seguido (Mc 10,28), donde el discípulo rompe con la sociedad pero recibe realmente su recompensa eclesial, comunal, pero no sin persecuciones: Ce n'est pas une quelconque 'vie spirituelle, intérieure' qui constitue la promesse du disciple de J, mais bien le rassasiement des pauvres (enrupture avec la SOC) qui suivent J (Belo, 237). Y muchos de los primeros (ricos) serán los últimos y los últimos enla sociedad serán los primeros en el Reino.

En la misma subida a Jerusalén y siempre en camino(10, 32 s) está la disputa por el poder político de los discípulos: piensan que el ir a Jerusalén tiene que ver con la toma del poder político y se despiertan las pugnas por ocupar las primeras plazas. Jesús plantea entonces una subversión en la línea del poder: del poder como dominación al poder como servicio.

La entrada de Jesús en Jerusalén es tomada por la multitud en sentido zelote: el hosanna en las alturas si en vez de leerse 'hsnn bmrm' se lee 'hsnn lmem' significaría'sálvanos de los romanos' (W. Vischer). La recepción por parte de la multitud es mesiánica-davídica según la enseñanza de los escribas, pero también de indpendencia nacional con expulsión de los romanos, según la pretensión de los zelotes: es la semántica zelote de mesianidad la que se establece en torno a Jesús y la que dominará las secuencias por venir (Belo, 244). El poder político judío, religioso y social, pretende capturarlo, pero no lo hace por temor a la multitud(12,12).

Mc propone a continuación la oposición de los fariseos y los herodianos con el problema de los impuestos, la oposición de los saduceos con el problema de la resurrección y del matrinomio, la oposición de los escribas con la pregunta por el primer mandamiento. En los tres casos se separa del planteamiento falso y responde desde la perspectiva del Reino: elude el problema de los impuestos, supera el materialismo de los saduceos, y unifica los dos mandamientos frente al intento de dar sólo el primer mandamiento más religioso.(12, 13-34).

Belo resume así todo el proceso desde el comienzo de la subida a Jerusalén: se preve un enfrentamiento con los sacerdotes, los ancianos y los escribas; tendrá lugar en el templo con la expulsión de los comerciantes y con la polémica ideológica que opera el desplazamiento del campo simbólico judío hacia el campo eclesial de los paganos, anunciado enla parábola de la viña. Hay una oposición entre la estrategia zelote y la estrategia de J: es claro que el destino del templo era lo que estaba en juego: la estrategia de Jesús le ha llevado a dejar el

S. J.

templo como estéril, en beneficio de un éxodo hacia los paganos, mkentras que la estretegia zelote se centra sobre la liberación de Israel y del tempo delos ocupantes romanos. La lectura que Marcos hace de la destrucción del tempio y de la derrota de los zelotes comprueba la justeza de la estrategia de Jesús. Junto a esto se da una enseñanza nueva, que se articula con el esquema del camino que ha deseguirse tras Jesús, y que se presenta en términos escatológicos (Belo 273-274).

Les oppositions enfant-jeune/adulte, serviteur/dominateur, premier/dernier, riche/pauvre, définissent cette pratique messianique-ecclésiale como étant l'inversion des codes dominants dans le SOC: la puissance est l'inverse du pouvoir...Bref, il s'agit de 'perdre sa vie' selon les codes du SOC, pour la 'gagner' selon ceux du BAS...Cela ne viendra qu' avec les persécutions inévitables de la part desd classes tenant le pouvoir...La pratique messianique de J et ecclésiale desd disciples aboutira, dans l'ascensión eschatologique du Fils de l'homme, a la bénédiction définitive (Belo, 275).

La tentación del huerto la ve Belo como una lucha entre la estregegia del verdadero y falso mesianismos: la de defenderse o no luchando con las marmas. Acaba dejándose entregar no sin cierta referencia a una esperanza escatológica, por la que él apuesta (Belo, 290).

En su enfrentamiento con los poderes públicos, ya como preso, se da la represión de la vida por los que detentan el poder de la muerte. Son dos estrategias opuestas: la de Jesús cuya finalidad es el éxodo hacia los paganos y que se localiza en una especie de clandestinidad, que es la propia del Reino, y la de sus adversarios que intentan apresar a J para matarle y que se localiza en la espacio de la Sociedad. El vínculo de los dos espacios es Judas, que presenta como aleatorio lo que en realidad era necesario. El conflicto se cuenta como triunfo de la estrategia de los adversarios, aunque Mc. trata de justificar teológicamente este triunfo de los adversarios y fracaso de Jesús con referencia a una esperanza escatológica, lo cual implica una lectura post-pascual(Belo 297-299).

En el pasaje de Barrabás, todos los poderes, el romano, el judío dominante, el judío zelote y el judío popular se oponen a Jesús: "las tres estrategias: la del poder judío, la del poder romano y la de la multitud coinciden, finalmente, y esto no según un récit aleatorio entre 'individuos', sino según la lógica estricta de la lucha de clases, que ha dominado también la estrategia de Jesús" (Belo, 303). Según Belo, el rechazo de la multitud en favor de Barrabás, estribaría en que los zelotes defendían la supervivencia del templo, y el templo con lo que suponía económicamente y por las peregrinaciones que despertaba, era el apoyo sobre elque se sustentaba en Jersualén. De todos modos, la muerte en la cruz se inserta en el cuadro de la lucha de clases de la Palestina, ocupada por los romanos, con que en este asunto tienen toda la colaboración de la clase dominante judía.

La contraposición fundamental y su mecanismo la presenta Marcos muy al comienzo, cuando muestra a Jesús enseñando en pará

bolas(4, 1-34). Jesús está en la barca separado de la multitud y rodeado de los discípulos. Enlas parábolas lo que hace Jesús es analizar su propio modo de ver el Reino y de ponerlo en marcha. Las tres parábolas se refieren a la producción agrícola: la primera insiste sobre los terrenos sembrados, la segunda sobre el hombre que siembra y la tercera sobre la semilla misma. Hay como tres tiempos: el primero es el del sembrador que indica la práctica de enseñanza de Jesús; el segundo tercero es el de la cosecha como relato último escatológico; el tiempo intermediario del crecimiento o de la esterilidad es el tiempo de conexión entre los otros dos. Los terrenos de la siembra son fundamentalmente dos: los que creen en la buena nueva y rompen con el sistema y siguen a Jesús en una práctica asimismo fecunda, y los que no sacan ningún fruto porque no rompen con el sistema social reinante. La semilla-palabra no consiste solamente en la enseñanza de Jesús sino en todo el conjunto de su práctica: la parole, c'est le récit de la pratique de J, le récit ACT lui-meme(172) y la lectura de esa palabra se hace según el lugar en que se esté: on lit l'évangile selon l'espace que l'on occupe dans le SOC ou dans le BAS (ib.). En la segunda parábola, el elemento decisivo es la relación del sembrador al trabajo que se realiza sin él, sin que él sepa cómo; este no saber no sólo se referiría a los que después trabajarán por el Reino sino al mismo Jesús, que no sabe de antemano los efectos de su práctica: lalogique de successivité qui est celle du récit est donc respectée, y compris dans le jeu de L'actant J.(173). En la tercera parábola el centro está en el trabajo escondido de la semilla que es el Reino: la práctica de Jesús en oposición a todas las prácticas humanas prefiere lo pequeño y desechado de este mundo y, sin embargo, será la única práctica que llevará al reino de Dios; se excluyen aquí tanto la práctica de las clases dirigentes como las de los imperialistas romanos;en el árbol que crece hay un movimiento ascensional: el movimiento del Hijo del hombre antitético del descenso del Espíritu: il y a la un indice de la fonction de l'Esprit, dans le travail souterrain, mystérieux, de la semence-parole (174). Las parábolas representan una nueva estrategia: hay una línea trazada entre Jesús con sus discípulos y la multitud y sólo en el espacio de Jesús, en el espacio del Reino su palabra puede ser entendida de modo pleno, pero aun en este círculo la comprensión no se da sin la explicación de Jesús. Sin embargo, la alusión a la lámpara viene a decir que lo que ahora se presenta medio escondido y se reserva estratégicamente, después ha de anunciarse a todo el mundo; pero son aquellos que han recibido más los que más han de dar. (Belo, 168-176).

Si se mira más de cerca el trabajo de la semilla en el tiempo intermedio, el del trabajo subterráneo de la palabra en los corazones terrenos, nos encontramos con que los corazones de los agentes están siempre trabajados par le texte indéfini des récits circulant dans la F.S.(345). El efecto del trabajo de estos relatos es la reproducción de las prácticas acordadas y dirigidas a la reproducción de la Formación Social, según su situación de clase; si hay misterio, es el crecimiento de la semilla nueva en lucha con los códigos reinantes. Frente a este trabajo, está el del Espíritu, el mismo

S. J.

que impulsó a Jesús en los momentos decisivos de la vida, contra el que no se puede pecar, porque ese pecado no será perdonado (3, 28-30), y el que quedará con sus seguidores. Su efecto estratégido es operar la apertura del campo del Reino como eclesialidad, diferenciándose del espacio social. Esta apertura de un espacio diferente del social, es el lugar de la ecclesia como práctica-semilla-palabra que anuncia la escatología, opera una ruptura del contexto social..., inaugura un campo de nuevas posibilidades, el campo de la fuerza (puissance) de la práctica de la partición del pan como un otro de la formación social subvertida (349).

En definitiva, si comparamos la práctica de Jesús frente a la de los poderosos de su tiempo y frente al modo de solución proppugnado por los zelotes, tendríamos, según Belo, lo siguiente: la estrategia de los zelotes, como la de los macabeos, es la restauración de un modo de producción subasiático y esto por una doble lucha: contra las clases dirigentes colaboradoras con los ocupantes romanos en vista a reemplazar los poseedores corrompidos del poder por otros que no lo sean, y contra los romanos para expulsarlos del país; esta doble lucha no puede ser caracterizada más que como revuelta, porque no interta una transformación del modo de producción dominante, como se ve por su respeto por el significado económico del templo. Bref, le Temple est l'indice de la cloture subasiatique rendant impossible n'importe quelle révolution, et a fortiori communiste(351). Los zelotes ni eran ni podían ser revolucionarios y su rebelión fracasó por el hecho de que el modo de producción esclavista englobaba el medio de producción subasiático.

En contraposición, la estrategia de Jesús: de un lado, la subversión radical de los códigos de la sociedad y del campo simbólico judío centrado sobre el templo, de las segregaciones políticas por el hecho de la ley: pone en cuestión las relaciones de producción (subasiatismo y la gran propiedad), el poder político y las relaciones ideológicas (exclusión de ricos, señores, escribas y sacerdotes). Elle se présente ainsi comme une stratégie radicalemente communiste (351). Pero esta estrategia no podía lograr la transformación del modo de producción subasiático por su inclusión en el modo de producción esclavista: il s'agit donc d'une stratégie non révolutionnaire, porque no era una estrategia apta para la toma del poder. Para la extensión de este comunismo no revolucionario, que no quiere ser marginal, sólo quedaba un camino: el del internacionalismo, que Marcos atribuye a Jesús como segundo objetivo de su estrategia, el éxodo hacia los paganos. Es en este crecimiento de comunismo y de internacionalismo, donde se situa el privilegio de la conversión de la transformación de las prácticas de ruptura. Según Jesús el Mesías no es el rey ni el líder sino el productor del espacio del Hijo del hombre colectivo, título que es el que corresponde a la eclesialidad comunista, a la reunión en el círculo del reino de pobres sin ricos, de servidores sin señores, de discípulos sin escribas, de jóvenes sin adultos, de hermanos sin padres, en suma, de hijos del hombre fuera de las relaciones de dominación y de parentesco. (Belo, 351-352).

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

3.3.3.1.3.2. Para enfrentar el problema de la lucha de clases en el NT, hay que distinguir una serie de planos según una gradación desde aspectos que son más seguros a otros que lo son menos:

3.3.3.1.3.2.1. Parece fundamental subrayar la dimensión política de la acción de Jesús, frente a una consideración de su vida en términos puramente espirituales o individuales. El volumen de esta dimensión política es tal en la vida y en la muerte de Jesús, que constituye un elemento esencial del seguimiento, sin el que el Cristianismo y, en menor medida, la vida de cada cristiano quedaría falseada.

3.3.3.1.3.2.2. Lo esencial de esta dimensión política no consiste sólo en su carácter público -algo que todos conocían y que era uno de los elementos de la vida pública-, ni consiste sólo en que ponga en conmoción la vida pública y social, sino en el carácter estrictamente subvertidor de su acción, de su praxis.

3.3.3.1.3.2.3. El carácter subversivo de la acción de Jesús es evidente y lo es no sólo en su nuevo planteamiento de lo religioso sino en el nuevo planteamiento de las relaciones sociales y en la forma en que pretende imponer estas nuevas relaciones sociales. La oposición riqueza/pobreza, últimos/primeros, viejo/nuevo, justos/pecadores, sanos/enfermos, tener riquezas/entrar en el Reino de Dios, ser servido/servir, dominar/ayudar, César/Dios, muerte/vida, cueva de ladrones/casa de oración, ganar su vida/perderla, terreno estéril/terreno fértil Satanás/Espíritu...muestra claramente como Jesús contradice formalmente los valores de este mundo y tiende a sustituirlos por sus contrarios.

3.3.3.1.3.2.4. El modo subversivo de la acción de Jesús es también manifiesto y es sentido como tal por todas las fuerzas sociales dominantes. Aunque la estrategia de Jesús es cambiante según la situación en que le colocan sus enemigos, es en conjunto beligerante y desafiante, y lo es así hasta su misma muerte.

3.3.3.1.3.2.5. De hecho, al menos, su acción resulta contra los grupos dominantes en tanto que grupos dominantes: son los ricos (poder socio-económico) son los grandes sacerdotes (poder religioso), son los fariseos y los escribas (poder ideológico) son los herodianos y romanos (poder político y militar), los que fundamentalmente se sienten sacudidos y no tal o cual individuo de esos grupos, que actuase mal. Más bien, es lo contrario: algunos de esos grupos que están en trance de conversión son ayudados y el modo de ayuda es tratar de que no respondan a los intereses y a las exigencias de su grupo. Este ataque y esta lucha contra los grupos, y no directamente contra las personas, se hará cada vez más definido a lo largo de su vida.

S. J.

3.3.3.1.3.2.6. Esta lucha no aparece desde un principio como lucha. Lo que Jesús hace inicialmente es predicar el Reino

entendido como algo que va a traer la plenitud prometida de Dios a los hombres, si es que estos se convierten, esto es, aceptan la llamada del Reino. En esa predicación inmediamente se encuentra con la resistencia de los poderes dominantes y con la opresión de los dominados, lo cual no es difícil que ya lo hubiera previsto en alguna forma, aunque sólo en la experiencia histórica ve su verdadera realidad. Desde este momento, sin abandonar, la predicación del Reino y sin disminuir las exigencias 'religiosas' del Reino, hace de esa predicación una forma de lucha contra quines obstaculizan la llegada total del Reino.

3.3.3.1.3.2.7. En esta lucha Jesús no va a la conquista del poder ni organiza a sus discípulos en vista a la conquista del poder, ni tampoco propone análisis de por qué la sociedad está estructurada opresoramente, ni propone soluciones para una nueva estructuración de la sociedad. Lo que buscaba primordialmente es que Dios reinase (salvase) a los hombres, que la historia se conformase según el Reino de Dios; su especialidad, por así decirlo, consistía en hacer presente a Dios entre los hombres y no en organizar la presencia de Dios entre ellos. Sin esta presencia de Dios los hombres no pueden ser salvados, pero el hacer presente a Dios obliga a una permamente lucha contra el pecado. Dicho en otros términos subvierte el orden social porque se opone al Reino y para que no se oponga al Reino, pero su preocupación es el Reino en su doble dimensión primaria de Dios que salva y de hombre salvado. Da también la orientación fundamental según la cual los organizadores de la sociedad debieran proceder en la organización misma y no en sus principios o intenciones. Respecto del poder, una vez que como tal está establecido, se distancia por cuanto ve en él un principio de endiosamiento y de opresión.

3.3.3.1.3.2.8. Tampoco puede verse en Jesús ni a un teórico de la sociedad ni a un científico de la transformación social. De ahí, tal vez, que no establezca la división entre los hombres en función con su relación con los medios de producción ni la solución de los males estructurales con la desaparición de la propiedad de los medios de producción a través de una lucha de clases. Nada de esto va en contra de la validez de esas mediaciones; pero sí puede decirse, que a falta tal vez de esa explicación radical, Jesús ve como más complejo el problema y tal vez más disperso, viendo en el afán de poder y en la dureza del corazón elementos muy originarios de la oposición al Reino. Si esto suponía o no una conciencia de clase ilusoria, por no ver en la alienación del trabajo la raiz de la opresión y en la contraposición capital/trabajo la contradicción fundamental, es un problema de ortodoxia marxista, que incluso como planteamiento puede ser discutido en el caso de Jesús. No es lo mismo conciencia de la opresión y de la lucha contra la opresión que conciencia de cla-

S. J.

se y lucha de clase, no sólo por lo que estas últimas expresiones tienen de connotación moderna y marxista, sino porque aquella es más amplia -y menos precisa- en su planteamiento y en sus medios. Si se toma por lucha de clases en toda su amplitud según el famoso texto: Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrückter und Unterdrückte, standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen (Manifest der Kommunistischen Partei). Y a continuación escriben Marx y Engels: In den früheren Epochen der Geschichte finden wir fast überall eine volständige Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Stände, eine manigfaltige Abstufung der gesellsachaftlichen Stellungen (ib.).

En el caso de Palestina a nivel de las <u>fuerzas productivas</u> la agricultura es empírica; en lo que toca a las <u>relaciones de producción</u>, en las comunidades de los villorrios, los campesinos son pequeños propietarios y deben pagar tributo al Estado; la propiedad es de suyo colectiva, pero de hecho se la trabaja individualmente y se hereda; lo que está fuera de los villorrios es tierra comunal. Pero también hay un gran sector de producción en forma de grandes propiedades con asalariados y esclavos. Los campesinos crían algunos animales y los grandes propietarios tienen inmensos rebaños. En la pesca se da producción de cooperación simple con reparto igualitario de beneficios. El artesanado se desarrolla sobre todo en las ciudades, sobre todo en Jerusalén; por regla general, trabajan por su cuenta. El Estado emplea multitudes de trabajadores en obras públicas. El <u>modo de circulación</u> en los villorrios se reduce a productos artesanales especializados (Jesús es carpintero en un villorrio) y se hace por trueque; la plusvalía de esta producción va al Templo o al bajo clero. En las ciudades el comercio es bastante intenso; la fuente productora de este comercio, por lo que toca a la agricultura y al ganado, son las grandes propiedades, cuyos interese económicos residen en las ciudades y sobre todo en Jerusalén (cfr. insistencia de Marcos en cómo Jesús no quería entrar en las ciudades). Grandes mercaderes aseguran esta circulación; las peregrinaciones y el templo son punto central entodo este comercio. El comercio se hace a través de monedas; tanto los jornaleros (Mt. 20, 1 s) como los funcionarios y obreros del templo parece que estaban bastante bien remunerados. La importancia financiera y económica del templo es enorme; su tesoro es administrado por los grandes sacerdotes; son finanzas públicas, tesoro del Estado, pero las familias de los sumos sacerdotes son muy ricas y probablemente con grandes posesiones. Gran parte del dinero se iba para Roma: el impuesto percibido por los romanos es en Judea de

S. J.

600 talentos por año, lo que equivale a 6 millones de denarios, siendo un denario el salario de una jornada para los campesinos. En definitiva la Formación Social de Palestina estaría compuesta 1)el sector de los villorrios como la base de las comunidades populares características del Modo de producción subasiático, donde el Estado-Templo sería la superestructura que se apropiaba de la plusvalía; 2) el sector comercial con su retaguardia de grandes propiedades, muestra formas peculiares del Modo de producción esclavista, pero con poca esclavitud; con todo, también este sector estaría subordinado al Modo de producción subasiático por la importancia del Templo. En resumen, hay una forma compuesta donde elsubasiatismo parece ser el dominante en Judea y el sector comerciante en Galilea más ligado al comercio internacional; sin embargo,todo queda sobredeterminado por el Modo de producción esclavista por el hecho de su integración en el marco del imperio romano (cfr. Belo,94-98, que toma los datos de J.Jeremias, Jérusalem au temps de Jésus y S.W. Baron, Histoire d'Israel, vie sociale et religieuse).

En los villorrios, las relaciones de parentesco tienen gran influjo en los roles económicos, políticos e ideológicos propios de las Formaciones Sociales sin clases (Belo, 99). En las ciudades el gobierno se lleva a cabo por un consejo de ancianos con escribas, cuyo apoyo último es el Sanhedrin, con poder ideológico sobre toda Palestina y con poder político sobre Judea; está compuesto de sumos sacerdotes, de ancianos elegidos entre las familias patricias de Jerusalén y los escribas en su mayoría fariseos, que son más representativos del pueblo. Pero todo este aparato subasiático estrictamente judío está controlado por el aparato del estado romano, que aparenta dejar cierta autonomía, pero que tiene múltiples formas de influjo, apoyados en su fuerza militar (unos tres mil hombres en Cesarea con el procurador romano y una cohorte en Jerusalén) y en el servilismo de los grandes señores, que sólo con el apoyo romano podían disfrutar de unas tierras que en principio no eran privadas sino que pertenecían al Estado y últimamente a Dios, Señor de Israel, (cfr. Belo, 98-102).

La lucha de clases; las privaciones de las clases trabajadoras, rurales y urbanas, se multiplicaban por su unión con el aparato fiscal romano; las masas vivían en horrible pobreza; l'existence d'un 'lumpenprolétariat' la possibilité de se trouver esclaves, rendent la lutte purement économique du salarié absolument désespérée. D'ou la rareté des greves dans tout le monde greco romain et leur presque totale absence en Palestine. Souvent les salariés et les esclaves eux...sont constraints ...de se joindre aux bandes de brigands...(Belo, 121). Mais, dans la situation que prévaut alors, une lutte de classes ne peut avoir de signification que si elle a pour objectif final la conquete du pouvoir (Belo, ib.), y es ahí donde se apoyan los zelotes.

S J

En el plano ideológico la lucha de clases se presenta en perspectivas escatológicas, desarrolldas por los textos apocalípticos. El horizonte utópico de este escatologismo se puede ver en las bienaventuranzas. Sa figure dominante est celle du royaume de Dieu qui s'établira sur terre et ou les pauvres, c'est-a-dire, les classes dominées, auront le place priviligée(Belo,122). Incluye el que los pobres serán saciados, la posesión de la tierra y la visión de Dios. En este contexto los esenios participan poco, aunque también ellos se separan del templo, los fariseos se centran en el otro mundo al que se preparan por el legalismo; los zelotes, con ideología religiosa de los fariseos, buscan el Reino por las armas; sus bases de reclutamiento son los campesinos superexplotados, pero lo que buscan es un reordenamiento de lo existente,en que tras la expulsión de los romanos se restaure el 'antiguo' Israel no son revolucionarios sino reformistas. (Belo,120-126

3.3.3.1.3.2.9. Después de esta digresión sobre la composición de clases en la Palestina de Jesús, es difícil hablar de una estricta lucha de clases en sentido moderno. Dicho en otros términos, una estrategia marxista actual ante lo que Jesús hacía, si es que lo hiciera hoy, vería algo que de algún modo pudiera tener algunos rasgos de lucha de clases, pero no la forma por excelencia ni de la conciencia de clase ni de la lucha de clases; hasta es posible, que su tipo de acción se estimara contraproducente -aunque coyunturalmente aprovechable- por desviar energías hacia planteamientos no exclusivamente políticos y de toma de poder, fuera de otras razones más 'materialistas'. Sin embargo, las clases dominantes sí ven -ayer y hoy- en la práctica de Jesús una práctica subversiva en favor de los oprimidos y en contra de los opresores, precisamente por la subversión fundamental de valores, que su predicación y su acción proponen. Tampoco puede ignorarse que la extracción social de Jesús y su contacto habitual con los más necesitados, así como el rechazo por parte de los poderosos, han sido determinantes para la historización de su mensaje.

3.3.3.1.3.2.10. Otro problema distinto es si,desde el seguimiento de Jesús, es posible hoy una lucha de clases y si es necesaria. La respuesta parece que debe darse gradualmente, según distintas hipótesis: a) quien no busca directa y primariamente el seguimiento ni tiene el seguimiento como norma primaria de su conducta, el problema de la lucha de clases se debe juzgar desde una ética racional, que tenga en cuenta las características reales de la historia; desde el lado cristiano, la decisión en favor y el compromiso por ella, debería tener aun en sus formas más extremas, pero justas, algo de lo que fue la posición de Jesús frente a los zelotes; b) quien se profesa cristiano, pero no quiere renunciar a una intervención positiva en la historia por medios distintos a los empleados por Jesús

S. J.

-cosa perfectamente justa y aun necesaria para la encarnación del cristianismo en la historia- debería juzgar el problema de la lucha de clases con los mismos criterios de ética racional histórica, aunque guiado por la inspiración cristiana tanto por lo que toca al espíritu de esa lucha, al fin pretendido y a los medios empleados; c) ¿se puede decir que, en las actuales circunstancias, si la lucha de clases fuera la mediación técnica adecuada, para dar carne en la historia a los valores que Jesús proponía en el anuncio del Reino, los cristianos que quisieran serlo en la realidad, estarían obligados a esa lucha de clases? Desde el seguimiento de Jesús podría decirse: todos los cristianos estarían obligados a luchar en favor de los oprimidos y en contra de los opresores en formas tan sustanciales como las de Jesús y que realmente supusieran su pro-seguimiento; segundo, lo que la lucha de clases tiene de solución técnica y de distinta realización, según una orientación u otra, no le es obligatoria al cristiano en tanto que seguidor de Jesús; tercero, la lucha de clases de los seguidores de Jesús, en tanto que seguidores, más debiera tener las características de lo que fue en la vida de Jesús que lo que puede tener en otras estrategias; cuarto, la lucha de clases no agota el significado de la acción por el Reino; quinto, la acción de Jesús no es principialmente política, aunque forzosamente lo sea, precisamente por el principio que la mueve; sexto, es indudable que el seguimiento de Jesús en forma de proseguimiento histórico tiene unas claras características de lucha y oposición, cuya consecuencia inevitable en un mundo de pecado es la contradicción y la persecución, por lo que el seguimiento es, sin duda, también y de forma sustancial un proseguimiento político.

3.3.3.2. Para enfocar adecuadamente el problema del seguimiento, sobre todo en lo que tiene de seguimiento político, han de tenerse en cuenta las limitaciones históricas, con que Jesús se encontró para definir su propia misión, precisamente por lo que su existencia tuvo de histórica; es obvio que tales limitaciones no deben ser incluidas en la obligación del seguimiento:

3.3.3.2.1. En la misma noción de camino y de seguimiento está el que no quepa repetición; la fundamental limitación de la historia para servir de modelo en distintas épocas es su propio carácter de historia. Tuvo que haber en la vida de Jesús cosas que le llevaron a actuar de un modo, que hoy no se dan y son sustituidas por otras que nos llevan a actuar de otro modo, precisamente porque el principio de inspiración y la luz son las mismas.

3.3.3.2.2. En la realización histórica del seguimiento son necesarias mediaciones teóricas y prácticas, que forzosamente limitan y condicionan. Estas mediaciones se sacan del propio contexto cultural y del propio modo de experimentar la realidad; lo que hay en la vida de Jesús de estas mediaciones no entra a formar parte del seguimiento. Determinar qué hay de

S. J.

mediación y qué hay de principio permanente, es algo para lo que se requieren múltiples factores, cuyo estudio pertenece al problema de las mediaciones y al problema del discernimiento.

3.3.3.2.3. Un tipo de limitación evidente para el problema tratado anteriormente de la incidencia en la realidad social y política, es el de la limitación de teoría socio-política y de praxis socio-política. La limitación no es tan grave, si se piensa que el intento del Reino de Dios se buscaba fundamentalmente desde la perspectiva que podríamos llamar religiosa, si el término no fuera mal entendido, y desde la perspectiva de las personas y de las relaciones más grupales que estructurales. Desde este punto de vista, no hay posibilidad ni necesidad alguna de que el evangelio ofrezca modelos concretos de ningún tipo objetivo de estructuración.

3.3.3.2.4. Es también importante la limitación 'teológica' consistente en las expectativas escatológicas de Jesús. "Teniendo en cuenta este dato histórico se comprende...que para cierto grupo de personas, los desclasados, la exigencia fundamental de Jesús fuese la fe-confianza en Dios y se silencie la exigencia de hacer el reino activamente" (Sobrino, "La fe en Jesús..."). De ahí que "hacer que el reino venga" puede tener un sentido muy diverso, si está por aparecer la parusía, o no; en ambos casos, hay un 'venga' preparado por la oración esperanzada y por la conversión vigilante, pero en nuestro caso el 'hacer' cobra asimismo una urgencia particular; las condiciones de este 'hacer' no pueden encontrarse en el contexto de quien esperaba una pronta parusía.

3.3.4. El recuento de las limitaciones no puede hacer olvidar el carácter absoluto y definitivo de Jesús como principio del seguimiento. Este principio debe entenderse desde la doble perspectiva del 'estaré siempre con Ustedes' y del 'envío de su Espíritu', pero también de lo que concretamente nos cuentan del Jesús histórico los evangelios. La anulación de uno de estos elementos supondría desviación fundamental del seguimiento:

3.3.4.1. No se trata ni de convertir a Jesús en ley fija en la que estuviera escrito todo lo que se ha de hacer, ni de hacer desaparecer el significado de su historia.

3.3.4.2. El seguimiento no es así ni un puro relativismo, que cada uno entiende a su manera, ni es tampoco la sustitución de una ley por otra; es, a la vez, principio histórico y principio de historia: por lo primero, exige una permanente vuelta a él (con la limitación no aludida antes de la dificultad de discernir el hecho mismo de Jesús entre la reflexión teológica de la comunidad primitiva), y por lo segundo remite a la novedad permanente de la situación histórica que hay que ir haciendo.

S. J.

3.4. La experiencia moral de Pablo no rompe la estructura del seguimiento como norma de la moralidad cristiana, a pesar de que él ya tiene experiencia del Resucitado y no tiene experiencia del Jesús histórico, y a pesar de que su momento eclesial es distinto del momento pre-eclesial, analizado hasta aquí en 3.3.:

3.4.1. Aunque aparentemente la situación de Pablo tiene una gran novedad y es existencialmente posterior a la de los evangelistas, no puede olvidarse que éstos cuentan también con el hecho de la resurrección y como escritores son posteriores cronológicamente a Pablo y -excepto Juan- no testigos inmediatos del Jesús histórico.

3.4.2.1. No hace falta insistir en el carácter de corrección o de complemento a posteriori que pueden tener los evangelios frente a las formulaciones de la 'escuela' paulina; basta ver en ellos una relectura de la vida histórica de Jesús desde la experiencia eclesial de la resurrección.

3.4.1.2. A su vez la teología de los evangelistas no anula la teología de San Pablo, sino que ésta apunta a una situación cualitativamente nueva de quien sigue a Jesús no a partir de una experiencia según la carne sino según el espíritu; de una experiencia que toma la vida de Jesús más como totalidad conclusa más que como un proceso abierto.

3.4.2. La experiencia moral de Pablo es radicalmente cristológica y, como tal, ve en Jesu-Cristo, el principio absoluto de la nueva moralidad:

(cfr. Jon Sobrino: "Teología moral fundamental según Pablo", pp. 1-9)

3.4.2.1. La ruptura en la existencia de Pablo y en su planteamiento moral y teológico se basa en la experiencia de un Jesús vivo y todavía perseguido (Yo soy Jesús -todavía no el Cristo-, el Jesús perseguido, y perseguido en perfecta continuidad con la persecución del Jesús histórico; cfr. Hechos, 9 4-5). Paralelamente desde su conversión y en relación con su misión se presenta como elemento fundamental 'lo que va a tener que padecer por mi nombre'(Hechos,9.16). Hay, pues, una conversión profunda, debida a una llamada, hecha por Jesús vivo y perseguido.

3.4.2.2. Esta experiencia fundamental no se hace al margen de los hombres: surge en una experiencia humana de perseguidor y va a una experiencia humana de perseguido y en favor de los perseguidos. La persecución que la vida de Pablo va a mostrar, es la mejor prueba de como su experiencia no le va a retirar de este mundo ni de una actitud de lucha frente a este mundo (los apóstoles ocupan el último lugar, están como condenados a muerte, irrisión para todos, necios, débiles, despreciados, con hambre, sed ydesnudez, abofeteados y errantes, fatigados trabajando conlas propias manos, cfr. 1Cor 4, 9-12).

S. J.

3.4.2.3. El inicio de la transmisión de esa experiencia es su fe en Jesu-cristo, como el inicio de la transmisión en Jesús fué su predicación del Reino; el choque de su predicación y las exigencias de su situación son las que le van a ir iluminan-

do sus concreciones teológicas y morales. Es en el camino donde encuentra a Jesús y este Jesús encontrado en el camino y que le remite a una comunidad, el que a través de ésta se le presenta como el Señor (el que me envía, le dice Ananías, es el Señor, el Jesús que se te apareció en el camino; cfr. Hechos, 9,17); por la recepción del ~~Espíritu Santo~~ Espíritu Santo se pone a predicar a Jesús como Hijo de Dios(9,20), demostrando que Jesús es el Cristo (9, 22). ~~Inmediatamente~~ Los judíos se concertaron para hacerle morir, después de unos tres años como se dice en Ga 1, 17-18), pero que Hechos resume teológicamente diciendo'al cabo de un cierto tiempo'(9, 23-25), para mostrar un mismo esquema que en el caso de Jesús: predicación y persecución.

3.4.2.4. El lugar crucial de la experiencia de Cristo -y como raiz de la experiencia, de la realidad de Cristo- aparece en la taxativa diferencia que hace Pablo entre el 'antes' y el 'después' tanto de la realidad de Cristo como de la experiencia real de Cristo por la fe:

3.4.2.4.1. Pablo en Rom 1, 16 - 3, 31 teologiza sobre la historia moral de la humanidad para afirmar que sin Cristo no es posible una vida moral. Sin El ni hay un conocimiento adecuado de Dios, ni el conocimiento de Dios tiene la relación que le corresponde con una determinada praxis, pues ni siquiera negativamente se alcanza a cumplir lo que se estimaría como más obvio. Sólo la fe en Jesucristo y el seguimiento del camino emprendido por él, posibilitaría realmente el cumplimiento de lo que podría llamarse una moral 'natural', lo cual es también válido para la moral 'judaica'. Esta referencia a la humanidad plantea el problema de la acción de Cristo en términos globables, como lo hará después en 5, 12 ss.; es, pues, algo que tiene que ver con la historia y no sólo con cada uno de los individuos.

3.4.2.4.2. En Rom 7-8 tendríamos, más que el problema de la humanidad y de la historia, el problema de cada hombre y de su personal biografía. Pablo habla en nombre propio, pero habla de 'cada' hombre. Su problema fundamental está en no poder hacer lo que ve que se ha de hacer y lo que quiere hacer. Hay, pues, un problema personal del hombre, condicionado por el pecado natural y el pecado histórico (cfr. 2.6.3.), pero que tiene cierta autonomía. Este problema personal tiene que ver de algún modo con el conocimiento de un nuevo camino (la fe) y con el seguimiento de ese camino por la incorporación de Cristo en la propia persona, que ve así como posible lo que antes era imposible.

3.4.2.4.3. Pablo propone el tema moral en términos de existencia, esto es, de la totalidad de la persona humana, bajo la cual se subordina el problema de los actos. Ecige una decisión total por Cristo, como principio fundamental de moral, pero este Cristo no es sin más el de una fe existencial sino de alguien que es Jesús y que no deja de serlo, por lo cual la fe en Cristo le va a llevar a Pablo a un tipo de vida, que bien puede considerarse como seguimiento de Jesús y del Jesús histórico, hasta acabar en su misma muerte

S. J.

3.4.3. Pablo no rechaza la idea del seguimiento, como criterio fundamental de la moral cristiana, aunque la teologiza y la historiza de un modo propio:

(cfr. Jon Sobrino,"Teología moral fundamental según Pablo, pp. 1-10 del apartado D)

3.4.3.1. La experiencia paulina del Resucitado hace que el seguimiento se presente de otra forma: "seguimiento como en el tiempo de la vida histórica de Jesús no era ya posible" (Wendland, p. 31), lo cual es evidente si 'como en el tiempo' significa estar con una persona y seguirla, cuando ya no existe. "Nosotros no sólo caminamos tras Cristo, sino que estamos unidos de la manera más íntima con él" (Schnackenburg, Existencia cristiana..., p. 114); el esquema, por tanto, no se rompe, aunque debe mostrarse que es ese 'caminar tras Cristo' y ese'estar unidos de manera más íntima'.

3.4.3.2. Pablo no utiliza la perspectiva sinóptica de contar la vida de Jesús que lleva a la muerte, sino que se queda con el significado, más teológico que histórico, de la muerte y da mucho mayor relieve a la resurrección -también predominantemente en su significado teológico- y a la vida del cristiano, que participa de la vida del Resucitado. El estar con Cristo tiene que ser forzosamente distinto al estar con Jesús, con lo cual el seguimiento cobra también otra perspectiva. Por otro lado, desde la perspectiva de la Resurrección el caminar histórico y la urgencia del Reino, quedan expuestos al peligro de un 'ya está' y de un disfrute personal o de una esperanza en la otra vida; peligro contra el que Pablo tendrá que luchar en su misión apostólica.

3.4.3.3. Pablo utiliza con fuerza la categoría de imitación; la imitación tiene que ver más con la persona que con el camino; hace mas hincapié en loque hay que ser que en lo que hayque hacer. Con todo, este ser nuevo se presenta con características de acción, de misión difícil, que se hace con el mismo espíritu de Jesús y se encuentra con las mismas dificultades y persecuciones que él; tal vez, la interpretación de las persecuciones no es tan francamente política como en el caso de Jesús, pero el talante principial es el mismo: lo que el siente con Cristo resucitado no lo quita el sentir al Jesús crucificado; la experiencia cotidiana de dificultades, de resistencia, de vida histórica, le hace configurarse con parecidas actitudes empíricas de Jesús, del Jesús histórico, aunque en esa misma experiencia cotidiana esté, más presente que en la vida empírica de Jesús, la gran fe y seguridad del resucitado. Lo que es obvio es que la resurrección ya acaecida no anula el tiempo de pasión:

3.4.3.3.1. La formulación "peripateite en agape kathos kai o Christos egapesen ymas" (Ef 5, 2), puesta como un caminar en el amor conforme al mismo camino de amor de Jesús, es, sin querer exagerar la nota del seguimiento, una espléndida fórmula teológica tanto de interpretación de lo que fue la vida de Jesús como de lo que ha de ser la vida del cristiano desde la exigencia del amor. Este amor es un amor de muerte y de vida: "llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que

S. J.

también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Cor 4, 10 s). Otro de los textos fundamentales para el seguimiento en términos de pro-seguimiento: "ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia"(Col 1, 24); donde la fuerza no está en una interpretación teológica del valor redentivo de la Cruz sino en las dificultades que lleva consigo la misión continuada de Jesús, para que su Cuerpo, que es la Iglesia, vaya caminando a la misma vida que su Cuerpo propio alcanzó a través de su marcha histórica. Y aunque la terminología utilice otras categorías en Rom 8, 29: "pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera El el primogénito entre muchos hermanos", lo que se está pidiendo es un activo 're-producir' lo que se veía del Hijo en busca de que haya muchos hijos que sean efectivamente hermanos.

3.4.3.4. La estructura sacramental propuesta por Pablo no invalida el sentido del seguimiento, como si en el sacramento se tratara de una transformación óntica, que poco tuviera que ver con la vida:

3.4.3.4.1. En el caso del bautismo la estructura fundamental es un con-morir y un con-resucitar; evidentemente hay el peligro de entender esto de forma 'misteriosa' y 'supranatural' en cuanto al modo, pero en el fondo lo que queda subrayado es una vida que con-muere y que con-resucita. Supone un encuentro con el Señor Jesús a través de una comunidad, lo cual lleva a la conversión y al perdón de los pecados (el bautismo es primariamente de adultos que han oído la palabra y que han creido): "el en Cristo, lejos de ser una fórmula mística de unión mística, es en primer lugar una fórmula eclesiológica y describe el ser introducido en el cuerpo de Cristo"(Bultmann). Precisamente todo el pasaje bautismal de Rom 6, 3-11 está enmarcado en el interés paulino de que la concepción sacramental no lleve al olvido del comportamiento moral, al libertinaje del pecado y a la falta de acción; hay que emprender una vida nueva. El sacramento, entonces, constituiría en algún modo el momento explícito del encuentro con el Señor y la llamada experiencial, que ya no se puede hacer a través del Jesús histórico; de ahí su carácter de gratuidad y de prioridad; pero a esa llamada debe responder el mismo seguimiento que suscitaba la llamada del Jesús histórico.

3.4.3.4.2. Algo parecido debe decirse de la eucaristía: la participación en el Cuerpo del Señor es un anuncio de la muerte del Señor hasta que El venga (1 Cor 11, 26); remite a una efectiva participación en su vida corporal, la que le llevó a su muerte, y es una forma de expresar un seguimiento que es juicio permanente de uno mismo en contraposición con el mundo(ib. 31-32). La unidad vendrá de que todos participen del mismo Cuerpo, esto es, de que todos sigan la misma vida del Jesús histórico; la celebración sacra-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA

mental viene de la vida y va a la vida. Como en el caso del bautismo reproduciría el momento explícito del encuentro y de la llamada.

3.4.3.5. Las contraposiciónes entre fórmulas indicativas e imperativas muestran, en primer lugar, la dualidad que hay entre una concepción sacramental y una concepción histórica del seguimiento: en el sacramento se celebra presentemente (indicativo) lo que ha de ser realizado en la historia (imperativo); en segundo lugar, reproduce la historicidad del que ya ha sido llamado - y elegido- y que, sin embargo, tiene que ir encontrando su camino de realización; en tercer lugar, reproduce la estructura escatológica del 'ya-todavía no'; en cuarto lugar, muestran la estructura dialéctica de la existencia cristiana y aun de toda exisseencia entre lo que se es y lo que se debe ser, sobre todo, si el 'es' se concibe en términos de la plenitud a la que se está llamado y que ya es realmente posible.

3.4.4. La distinta concepción del Reino de Dios en Pablo no supone una quiebra en la línea del seguimiento ni tampoco invalida lo que se estimó como la pregunta radical de la TMF (cfr. 1. 6.3.):

(cfr. Jon Sobirno: "Teología moral fundamental según Pablo, pp. 9-16)

3.4.4.1. La situación fundamental de la Iglesia post-pascual es distinta que la situación de Jesús: no es Jesús el que predica el Reino sino la Iglesia y lo que se predica no es ya sin más el Reino sino Jesús muerto y resucitado: "el contenido de la predicación de Jesús es el Reino; el contenido del kerygma de Pablo es Cristo muerto y resucitado"(ib., 10). La experiencia del Reino, antes y después de la resurrección, es cualitativamente distinta, y, por eso, el pensamiento y la predicación de Pablo son estrictamente cristocéntricos.

3.4.4.2. "Lo más extraño es que el pensamiento del Reino pleno y futuro de Dios no muere dentro del pensamiento paulino"(Schnackenburg, R.: Reino y Reinado de Dios p.264) . Los textos implican un 'heredar el reino', donde se subraya una cierta garantía escatológica ganada por la mediación de Cristo; pero el reino es también una exigencia: se resalta la futuridad del Reino y lo que tiene de exigencia para esta vida, la necesidad de colaborar con él. En 1 Cor 4, 20 se insiste en que el Reino no está en palabrerías sino en poder, que ha de manifestarse en la realidad y que tiene que ver con el poder del crucificado completamente contrario al poder de este mundo. Se presenta la tensión entre Reino futuro y Reino presente, aunque la tensión misma y los modos de tensión tienen otro carácter que en el caso del Jesús histórico: el resumen del Reino como justicia, paz y gozo (Rom 14, 17), tal vez indique la devaluación que el concepto tiene en manos de Pablo . Por eso, si el pensamiento del Reino no muere en Pablo, sí pierde vigencia y concreción histórico-política.

ARCHIVO HISTÓRICO S. J.

3.4.4.3. Sin embargo, cuando su prisión en Roma (61-63) por sus problemas con los judíos -no hay que confundir esta prisión con la que le llevó a la muerte hacia el 67-, les dice a los judíos de Roma que está preso "por causa de la esperanza de Israel" (Hechos 28, 20) y estos saben cómo la nueva airesis despierta por todas partes contradicción. Pablo les testifica acerca del Reino de Dios y trata de persuadirlos acerca de Jesús(ib. 22-23); a los que no estaban de acuerdo les recriminaba con Isaías porque escuchando no comprendían, etc. (el mismo texto que Marcos pone en boca de Jesús con ocasión de las parábolas). Los Hechos concluyen que durante los dos años de su prisión siguió "proclamando el Reino de Dios y enseñando todo lo que concierne al Señor Jesu-Cristo"(ib.,31). Es decir, al menos formalmente está trazado el mismo esquema del Reino y de Jesús, que después es anunciado como el Cristo; todo ello en el mismo contexto histórico de contradicción y de referencia de su predicación a un conflicto que le pone en relación con el César.

3.4.4.4. Junto al concepto Reino de Dios aparece cuatro veces Reino de Cristo: "después vendrá el fin,cuando el entregue el Reino al Padre, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad. Porque es preciso que él reine..." (1 Cor 15, 24-25), texto que plantea la acción de Cristo en contraposición con la de Adán y en una lucha contra los poderes malignos de este mundo, incluida también la muerte. En Col 1, 13: "El nos libró de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor", plantea el problema en los mismos términos de lucha, aunque con la concreción y la esperanza del triunfo mucho más explícita que en los sinópticos. Con todo, la comparación de este Reino más habría que verla con el anuncio del Hijo del hombre, esto es, con la segunda parte de la vida de Jesús (cfr. el sentido de 'Hijo del hombre' en Belo, donde se le entiende como la nueva humanidad que ha de ir haciéndose y ascendiendo de la tierra al cielo a través de una marcha histórica.

3.4.4.5. Aquí habría que analizar el coneepto paulino de Iglesia; hasta qué puntos sustituye o complementa el de Reino de Dios de los sinópticos, pero es algo que desborda nuestro planteamiento de TMF. Lo que sí es preciso indicar es que en este caso el concepto de Iglesia debiera ser considerado en toda su riqueza paulina y no como una escapatoria para hacer de la moral un asunto eclesiástico y cultural.

3.4.5. La referencia a la justicia como valor fundamental de la moral de Pablo con la conexión entre ser justificado y hacer justicia muestra la profunda continuidad entre lo que hemos entendido por seguimiento y lo que Pablo propone (cfr. Jon Sobrino, "Teología moral fundamental según Pablo, pp. 16-27). Pero, sin duda, en Pablo hay un mucho mayor hincapié en el Espíritu de Cristo que nos mira dirigiendo hacia el futuro que en el Jesús histórico con su concreta biografía iluminadora. No son dos puntos de vista excluyentes y el segundo sólo es válido si es, efectivamente, el Espíritu de aquel que murió por los pecados de los hombres y que resucitó para que los hombres empezaran a construir y a poseer una nueva vida.

S. J.

4. El discernimiento como principio de determinación del seguimiento

4.1. Dada la naturaleza del seguimiento del Jesús histórico como norma de la moralidad cristiana, se precisa un principio de determinación propio, sin el cual el seguimiento quedaría sin eficacia para encontrar lo que se debe hacer por el Reino:

4.1.1. Si Jesús y el Reino no son ley escrita que ha de cumplirse sino tarea que ha de proseguirse, se requiere un principio para poder juzgar creativamente qué es lo que debe hacerse para seguir a Jesús y siguiendo a Jesús instaurar el Reino de Dios en la historia. Dicho en otros términos, si la moral cristina no es en su raiz un código moral que ha de cumplirse sino una tarea en parte desconocida, se requiere un principio director de esa tarea, que sea un principio estrictamente cristiano. Si la norma de moralidad, vista en el capítulo anterior, es estrictamente cristiana, el principio de su realización debe ser también estrictamente cristiano.

4.1.2. Al entender la norma como el Jesús histórico, al que se ha de seguir continuando su vida y su obra en el mundo, la necesidad de un principio de determinación activa es todavía más grande. No se trata de una pura imitación lo más literal posible sino de un proseguimiento de su obra por quienes ya no son Jesús y en circunstancias históricas distintas. Si en lo que no se debe hacer puede haber mayor claridad, en lo que se debe hacer cristianamente la cuestión es más difícil:

4.1.2.1. Evidentemente en el propio Jesús histórico hay una serie de estimaciones objetivas que son elemento esencial para determinar lo que es la acción cristiana. Hay un ámbito bien determinado, dentro del cual se ha de estar, si se quiere ser cristiano (en ese sentido, determinaciones como las de San Ignacio en las Dos Banderas - cfr. 3.5.- son ya bien precisas y obligantes); pero aun dentro de ese ámbito todavía queda mucho por determinar tanto en lo que toca a la acción personal como a la acción histórica.

4.1.2.2. La búsqueda de un principio de determinación histórica no anula la objetividad del Jesús histórico sino que buscaría únicamente la historización de esa objetividad.

4.1.3. La misma concepción de Pablo, aun en lo que tiene de distinta respecto del seguimiento, necesita de ese principio de determinación histórica:

4.1.3.1. Pablo no pretende sustituir una Ley por otra Ley, en lo que la ley tiene de acumulación de preceptos fijos. Cristo ha abierto el ámbito de la libertad y de la filiación, y esto exige un principio de autonomía y de madurez para ir encontrando lo que se debe hacer.

4.1.3.2. La misma concepción del hombre nuevo, dirigido por el Espíritu de Cristo, implica una instancia creativa que es principio de acción en la historia, que necesita ser concretado en un mundo que tiene su propio dinamismo contrario al de Jesús muerto y resucitado.

4.2. La pregunta por el principio de determinación del seguimiento no es la pregunta por el principio moral según el cual los hombres determinan lo que deben hacer sino que es la pregunta por aquel modo cristiano de encontrar lo que se debe hacer:

4.2.1. No se pretende aquí dilucidar el problema ético de con qué el hombre juzga lo que es bueno o malo: si es la razón, si es la conciencia, el sentimiento, el corazón, la intuición, etc. Dicho en otros términos, no se trata de dilucidar la estructura de la conciencia moral.

4.2.2. Sea cual sea la estructura de la conciencia moral, lo que aquí importa determinar es el modo o el método, según el cual el seguimiento del Jesús histórico -criterio objetivo- se puede convertir en acción personal e histórica.

4.3. Esta pregunta fundamental se presenta en términos de discernimiento, aunque quede por precisar qué ha de entenderse por discernimiento y cuáles son los elementos necesarios del discernimiento cristiano:

4.3.1. El apelar al discernimiento supone tan sólo que el hacer cristiano no está determinado fijamente de una vez por todas y que no es fácil así sin más poder encontrar lo que cristianamente se debe hacer en cada momento. Esto es propio de toda conducta moral que no sea puramente legalista, pero como se dijo anteriormente (cfr. 4.1.), cobra mayor fuerza en el caso de la acción cristiana.

4.3.2. Toda la vida de Jesús está apoyada en un permanente discernimiento, con lo que el mismo seguimiento está exigiendo desde sí mismo el discernimiento:

4.3.2.1. Aun sin entrar aquí enlas características del discernimiento del Jesús histórico -lo cual pertenece a una Cristología histórica- es claro que Jesús fué encontrando su camino por un proceso de discernimiento no sólo respecto de sus estrategias sino aun respecto de su propia comprensión del Reino, de su ser y de su misión.

4.3.2.2. Por otro lado, él mismo es discernimiento de los que le rodean y de lo que ocurre a su alrededor. Con él ha entrado en la historia el juicio del mundo y respecto de lo que él significa se juzgará a los hombres y se juzgará la historia. Lo cual no siginifica tan sólo que el seguimiento de su persona es la norma suprema sino que toda acción cristiana es discernimiento y sitúa lo hecho en términos disyuntivos de estar con él o estar contra él.

4.3.2.3. La concepción paulina del seguimiento ofrece dificultades respecto del seguimiento mismo, por cuanto su posición es la de quien ya conoce el fin y, por tanto, el camino, y la de quien admite y exige la transformación de la propia realidad personal por la incorporación del Espíritu del Resucitado. Sin embargo, el carácter discernidor de Jesucristo y la necesidad de discernimiento son en Pablo dos realidades conexas y de gran significación.

S. J.

4.3.2.4. No es de extrañar, por tanto, que Cullmann vea en el discernimiento "la clave de toda la moral neo-testamentaria", lo mismo que Spicq y otros exegetas.

4.4. El discernimiento, tal como lo presenta Pablo, orienta las características del discernimiento cristiano, aunque estas características deban ser leidas críticamente y completadas con otras, que se presentan en el NT:

(Como base de la exposición del discernimiento en Pablo, cfr. Therrien, G.: Le discernement dans les écrits pauliniens, Paris, 1973)

4.4.1. Fundamento y principios del discernimiento moral:

4.4.1.1. Metamorfosis, renovación del nous, ruptura con este mundo -pasaje de las tinieblas a la luz, vida de luz, apertura al Espíritu en la comunidad, agape, epignosis, intuición, sentido eclesial, sentido moral, estos son los principales rasgos del dokimadsein. Su fundamento último está la fe en Jesucristo, el bautismo en el Cristo Jesús y la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús (Th. 265)

4.4.1.1.1. La existencia nueva del cristiano por la fe, el bautismo y el Espíritu: a) la fe y el bautismo producen el mismo efecto: unen al hombre a Cristo crucificado y resucitado, pero la fe tiene prioridad y su objeto es Dios vivo y verdadero que nos salva en Jesu-Cristo, resucitado de los muertos; la confesión de Dios que nos salva en su Hijo, engendra criaturas nuevas, una filiación nueva, una esperanza nueva y una unidad nueva de todos los hombres en Cristo Jesús; supone una opción global del plan de salvación en Jesu-Cristo, del que han de reconocerse las exigencias concretas en cada momento; b) por el bautismo se funda un imperativo de vida moral y el dokimadsein se enraiza en la existencia nueva bautismal y asegura su crecimiento; hecho luz, el cristiano debe caminar como hijo de la luz y para ello discernir la voluntad de Dios; c) el don del Espíritu es el don primero y fundamental de la vida nueva dando paso a la existencia pneumática, libre y filial de los bautizados; es a la vez (Rm 8, 1-17) Espíritu personal y don divino comunicado, elemento constitutivo de nuestro ser-cristiano, principio dinámico y norma de nuestro actuar; es el que nos hace cristianos, esto es, nos hace ser en Jesu-Cristo: renovado por el Espíritu, el nous se hace capaz de conocer a Dios y de situarse como instintivamente en relación con los valores morales, que corresponden a la vida filial del cristiano; el don del Espíritu produce la liberación de las antiguas esclavitudes (pecado, muerte, ley, mundo) y una 'espiritualización' de nuestro ser que nos hace connaturales con el mundo de Dios; el don del espíritu, poseido por cada uno de forma personal, es al mismo tiempo una realidad esencialmente eclesial, pues el pneuma divino nos constituye hijos en Iglesia; de ahí que sea una contradicción reclamar la libertad y la autonomía del Espíritu, separándose de la Iglesia. (Th. 265-271).

S. J.

4.4.1.1.2. La existencia nueva del cristiano en la caridad y en el conocimiento: a) la caridad, el agape, es el primer fruto de esta vida nueva en y por el Espíritu; el agape divino, difundido en nuestros corazones por el Espíritu, engendra un dinamismo horizontal de caridad fraterna; la caridad, en su fuente y en su exigencia es pascual y cristiana; el aga-

5. El problema de las mediaciones en la moral cristiana:

5.1. El problema de las 'mediaciones' es un problema fundamental de la moral cristiana, máxime si ésta es referida a una acción en la historia del Reino de Dios:

5.1.1. Por 'mediación' se entiende aquí la necesidad que hay de algo objetivo para que dos extremos puedan unirse. Por su propia función medial y mediadora debe tener algo de los dos extremos, no necesariamente en el orden de la imitación o de la semejanza formal sino en el orden de la conducción y de la presencialización dinámicas:

5.1.1.1. El término es de antigua tradición filosófico-teológica. En el orden filosófico-lógico hace referencia a la necesidad de un término medio lógico que pnga en relación a dos extremos lógicos; en el orden filosófico-teológico hace referencia a la necesidad de un término real mediador entre lo absoluto y lo concreto finito; en el orden filosófico-histórico hace referencia a la necesidad de un proceso tanto en el orden de la realidad como en el orden del conocer para pasar de un estadio a otro entre los que ni se da un puro vacío que exigiría un salto ni se da tampoco una absoluta continuidad de modo que no pueda hablarse propiamente de extremos.

5.1.1.2. Esa mediación no tiene por qué verse como algo estático, que por su semejanza con los dos extremos permita el paso más o menos analógico de uno al otro. La identidad lógica del término medio en la lógica aristotélica no puede llevar a concebir todos los procesos de mediación, conforme a ese modelo. Frente al concepto como representación está el concepto como vía, que es más real tanto en el orden del conocer como en el orden del actuar.

5.1.2. El pensamiento cristiano da importancia capital al problema de las mediaciones, aunque entienda éstas de modo diverso según los casos y según las concepciones teológicas:

5.1.2.1. La figura de Cristo como mediador entre Dios y los hombres es uno de los pensamientos claves de la teología. De esa estructura mediadora de Cristo se subrayan, sobre todo, dos aspectos: el aspecto encarnatorio por el que en la visibilidad de su figura histórica se hace Dios presente a los hombres, y el aspecto redentor por el que se convierte en la víctima mediadora que reconcilia al hombre pecador con el Dios ofendido. Junto a estos dos aspectos -dándoles concreta realidad histórica- está el aspecto mediador del seguimiento, por el cual la vida de Jesús se convierte en la verdad de Dios para el hombre y del hombre para Dios y así en el único camino, por el que es posible el acceso del hombre a Dios y de Dios al hombre.

S. J.

5.1.2.2. Más en general, la historia se presenta como la mediación donde es posible el encuentro del hombre y de Dios, un encuentro salvífico. Por las obras de Dios en la historia es, sobre todo, como se conoce lo que es Dios y lo que Dios quiere del hombre; por las obras del hombre en la historia es como el hombre puede acceder personalmente a Dios. La histo-

ria de la salvación es también salvación en (de) la historia: lo 'divinizante' (salvación) tiene que ver con la situación histórica del hombre (pecado) y lo 'humanizante' (historia) tiene que ver con Dios hecho presente en la historia y haciéndose presente en la historia (cfr. Teología Política, pp. 1-10).

5.1.2.3. No sólo la reflexión teológica sino la misma revelación, la tradición y el magisterio han sido 'mediadas' por muy distintos contextos históricos, lo cual exige, por una parte, su correcta interpretación hermenéutica y, por otra, exige la utilización crítica de mediaciones nuevas, que se acomoden a nuestro contexto histórico:

5.1.2.3.1. Tanto por lo que toca a la revelación, al magisterio y a la teología es evidente que se expresan según los esquemas culturales en los que surgieron, lo cual posibilitó su misma existencia, pero también limitó históricamente su modo de manifestarse. Los esquemas mentales de Israel, las necesidades e intereses históricos de la Iglesia y la presencia de determinados pensamientos filosóficos han condicionado -a favor y en contra- la expresión y la presencia del núcleo mismo de la fe.

5.1.2.3.2. No tiene sentido histórico utilizar mediaciones extrañas o no correspondientes al momento histórico como si fueran el núcleo mismo de la fe. Tampoco es posible ni teórica ni práxicamente quedarse con el núcleo de la fe sin mediación alguna. La pregunta ineludible es, entonces, cuáles son las mediaciones que deben continuar, a ser posibles purificadas, de las que antes sirvieron de vehiculación de la fe.

5.1.3. Este problema general de las mediaciones cobra un carácter singular en la teología moral y, más aún, en una teología moral cuya pregunta fundamental es el hacerse histórico del Reino y cuyo criterio radical es el seguimiento:

5.1.3.1. La praxis moral por su propia estructura implica la conjunción de una idea (o ideal) con unas determinadas condiciones reales; el paso de aquella intencionalidad ideal, muchas veces abstracta y genérica, a una realización implica la opción de determinados medios y, más en general, de determinadas objetivaciones, sin los que aquella intencionalidad carecería de efectividad moral. La praxis moral no es cuestión puramente de intenciones sino que es fundamentlamente cuestión de realización, aunque a la realización corresponda y forme parte de ella, sobre todo a nivel personal, la intención. Este es un problema clásico de toda ética, que se resuelve apelando al juicio práctico, una vez que la recta conciencia ha determinado lo que se debería hacer.

S. J.

5.1.3.2. Pero en el caso de la teología moral vista desde el seguimiento, el discernimiento y el Reino, el problema de las mediaciones toma características y urgnencia singulares:

5.1.3.2.1. En cuanto se trata de un seguimiento implica ya un análisis mediador del Jesús histórico para poder medir lo que en sus mediaciones había de transitorio, e implica asimismo el po-

der encontrar desde el principio hermenéutico del Jesús histórico cuáles serían las formas concretas de realizar un proseguimiento. No se trata sin más de una pura sutitución de mediaciones, porque el análisis crítico podría mostrar cuáles fueron los límites de aquellas mediaciones y cuáles pueden ser los límites de las nuestras. Supone, además de la prioridad absoluta de la fe y de la preocupación por el Reino, un previo discernimiento cristiano de la propia actitud de búsqueda.

5.1.3.2.2. Pero donde el tema de las 'mediaciones' cobra su mayor importancia y razón de ser es precisamente por la comprensión del seguimiento como realización histórica y su necesaria implicación en la estructuración socio-política. Es claro que si la salvación y el Reino tienen que ver con la historia han de ser emprendidas acciones históricas donde el Reino se anuncie y se vaya aproximando.

5.2. Las 'mediaciones', precisamente por serlo, deben buscar hacer presente el Reino de Dios en la historia real:

5.2.1. Desde la fe cristiana y, consecuentemente, desde la teología moral cristiana, la mediación no puede ser una manipulación que subordine el Reino a cualquier otra dimensión o que vaya a mediar otra cosa que no sea el Reino:

5.2.1.1. Hay muchas acciones humanas y muchas pretensiones que se justifican por sí mismas; como tales el cristianismo les puede dar un sentido más transcendente e incluso una inspiración y un dinamismo que las potencie. Tales son todas aquellas que lleven a una progresiva humanización del hombre y de la historia. Quien se sienta llamado a este tipo de acciones no tiene por qué privarlas de su propia autonomía; pueden ser objetivamente medio de cristianización y el cristianismo puede servirles de correctivo o de animación, pero en cuanto totalidades no tienen ni derecho ni necesidad de poner al cristianismo como uno de sus medios. Esto se ha llevado muchas veces a cabo en formas capitalistas de la sociedad y puede suceder con formas socialistas de la sociedad. Pero entonces el cristianismo queda reducido a un puro factor social más.

5.2.1.2. Es bien posible por condiciones psico-biológicas, por ámbitos culturales o por intereses de clase, etc., que incluso sin pretenderlo lo que se esté transmitiendo con 'palabras' del Reino sea algo que poco tenga que ver con él. Este planteamiento que desde una perspectiva determinada es el que San Ignacio quiere fustigar en las Dos Banderas y que responde a las tentaciones mesiánicas de Jesús, puede plantearse también desde otras perspectivas.

S. J.

5.2.2. Por otro lado, la estructura encarnatoria del cristianismo hace que las 'mediaciones' no puedan considerarse como idealidades puras sin riesgo para la autenticidad plena de lo cristiano:

5.2.2.1. Lo que aquí se quiere decir es que, como en el caso de Jesús, la encarnación y la historización del Reino de Dios suponen una limitación necesaria, precisamente porque pretenden mostrar una esperanza absoluta en unas condiciones históricas relativas y en un proceso que ha de enfrentar resistencias

que pueden ser juzgadas como provenientes de la dominación del pecado tanto histórico como personal y natural.

5.2.2.2. La mediación no puede ser sin más el puro extremo que se quiere mediar y hacer presente; por eso, no se le puede juzgar como si fuera el elemento mismo que se quiere hacer presente. Le bastará con acercar en él a los dos extremos que se pretende poner en comunicación. En el caso de las mediaciones típicamente humanas tendrían su propia autonomía y en ella, además, una aproximación de los hombres a Dios; en el caso de las mediaciones más típicamente teologales su propio carácter haría más una aproximación de Dios a los hombres y, como tal, debería ser regida más por loque es revelación de Dios a los hombres. La distinción es más conceptual que histórica, pero pretende subrayar dos dinamismos, que deben confluir pero que no son sin más idénticos.

5.3. La Iglesia, como el mismo Jesús, ha buscado muy distintas mediaciones para hacer presente el Reino; la historia de esas mediaciones tiene mucho que enseñarnos para la búsqueda crítica de las mediaciones actuales:

5.3.1. En el orden de las mediaciones teóricas su 'falso' saber le ha llevado al rechazo de poderosos instrumentos científicos y consiguientemente a posiciones reaccionarias: Galileo, Darwin, Marx, Freud, etc., que han repercutido no sólo sobre aquellos a quienes la Iglesia dominaba sino sobre su propia autocomprensión (medítese, por ejemplo, en las consecuencias de lo sostenido en exégesis bíblica). En el otro extremo la aceptación de un determinado saber profano como el más adecuado para expresar intelectualmente el contenido de la fe (especialmente en el caso del aristotelismo, pero no sólo en él), ha hecho que en algunos aspectos se enriquezca la autocomprensión de la Iglesia, pero en otros la ha limitado positivamente. De ahí que ni el rechazo ni la aceptación a-crítica sean los modos mejores de encontrar la adecuada mediación histórica en el orden teórico.

5.3.2. En el orden de las mediaciones organizativas intraeclesiales, incluida su propia estructuración jerárquica, también las mediaciones han supuesto una realidad ambigua. La pronta conformación de la estructura eclesial y aun de la fe misma conforme a modelos religiosos reinantes y, sobre todo, conforme al modelo del imperio romano, muestra hasta qué punto la ambigüedad de las mediaciones necesarias, que se han pretendido identificar con el núcleo mismo de la fe o con el núcleo mismo de la Iglesia. La acumulación histórica de estas mediaciones no sólo resulta una pesada carga para la marcha de la Iglesia sino que impide el cambio de mediaciones, conforme a las exigencias nuevas del proceso histórico.

S. J.

5.3.3. En el orden de las mediaciones con que ha pretendido hacerse presente en la marcha profana de la historia no siempre se ha dejado llevar más del seguimiento del Jesús histórico que de la contaminación de los intereses y de los valores reinantes:

5.3.3.1. Sería una hipocresía histórica rasgarse las vestiduras por lo que la Iglesia ha tenido de contaminación de este mundo o desconocer lo mucho que la Iglesia a lo largo de los siglos ha tenido de hacer presente al Jesús salvador y perdona-

dor de los hombres; ello supondría o ignorancia de los hechos históricos reales y de sus condicionamientos o ignorancia de la realidad de las organizaciones frente a las cuales se quiere comparar a la Iglesia. Lo que debe ser encarnado de una forma u otra queda mantillado.

5.3.3.2. Por otro lado, la Iglesia ha buscado permanentemente incidir en la marcha histórica en todos los niveles profanos: en el nivel de la educación, en el nivel de la organización de los pueblos, en el nivel de las dolencias humanas, en el nivel de los poderes públicos, etc. Ha pretendido, sobre todo, ir indicando en todo momento el camino del recto comportamiento moral, incidiendo sin las debidas mediaciones en campos llamados del derecho natural (derecho a la edudación por parte de los padres, control familiar, propiedad de los medios de producción, etc.).

5.3.3.3. La razón última del mal uso de las mediaciones está últimamente en haber sido infiel al seguimiento tanto por no centrarse en él como en su valor fundamental cuanto no por ser suficientemente crítica, evangélica y científicamente crítica, frente a las solicitaciones de una sociedad, configurada más por las clases dominantes que por las clases dominadas.

5.3.4. El análisis histórico científico de qué es lo que le ha ocurrido a la Iglesia con determinadas mediaciones y por qué le ha ocurrido así es una de las bases, desde las que poder plantear adecuadamente el problema de las mediaciones actuales:

5.3.4.1. En las mediaciones teóricas se han podido dar una aceptación o un rechazo no del todo críticos. Explicar este rechazo o esta aceptación siempre de un modo mecánico, de modo que su superación anularía la posibilidad de desviación, sería simplificar los problemas. La Iglesia tendría que moverse entre la necesaria aceptación de mediaciones teóricas -el abandono de todas ellas en aras de la locura de la cruz deja a la fe en manos de entusiastas acríticos-, pero sin identificarse con ellas, por muy positivas que parezcan y necesarias en un momento determinado. Creer más en la mediación que en el espíritu es uno de los principios fundamentales de la desviación.

5.3.4.2. En las mediaciones organizativas intraeclesiales también puede apreciarse muy en general la mayor confianza en la estructura disciplinaria y en el ejercicio del poder administrativo que en los movimientos del espíritu en la Iglesia. Todos los profundos movimientos de reforma de la Iglesia han buscado una vuelta a la simplicidad del seguimiento y a la riqueza del espíritu, lo cual supone que la su falta se ha debido la desfiguración parcial de la Iglesia.

5.3.4.3. En las mediaciones de su hacer histórico puede verse lo ya apuntado en 5.3.3.3. Lo que le ha ocurrido a la Iglesia en este aspecto, tal vez indica que la posición del Jesús histórico de usar su propia fuerza profética y milagrosa pero no utilizar el poder (político) sería lo más conveniente a la Iglesia como Iglesia, aunque los cristianos como tales o grupos de ellos podrían actuar de otro modo como se apuntaba en 5.2.1.1.

S. J.