

TEOLOGIA POLITICA

IGNACIO ELLACURIA

RECIBIDO - 3 DIC 2007

SECCION DEL
SECRETARIADO SOCIAL INTERDIOCESANO

23 NOV 2007 13:00

S U M A R I O

P R O L O G O

Página

I- HISTORIA DE LA SALVACION Y SALVACION EN LA HISTORIA.

- La secularización como determinante del quehacer cristiano actual.	2
- El prejuicio de la ahistoricidad de la salvación.	5
- Hay una historia de la salvación.	6
- La historia de la salvación es una salvación en la historia.	8

II- CARACTER POLITICO DE LA MISION DE JESUS.

00- Carácter problemático de las distintas cristologías.	11
0- Dimensión socio-pública del profetismo de Jesús.	13
1- Dimensión política del mesianismo de Jesús.	23
a- Encuadramiento político de la acción de Jesús.	23
b- La condena política de Jesús.	25
c- Autocomprensión de la conciencia mesiánico-política de Jesús en su vida y en su misión.	28
c.1- La tentación del falso mesianismo como tentación clave de la vida de Jesús.	29
c.2- Contraposición de la misión política de Jesús con la acción política de los Zelotes.	32
c.3- La explicitación de la misión política de Jesús frente al problema del estado.	37
c.3.1- El tributo al César.	37
c.3.2- Mi reino no es de este mundo.	39

III- EL ANUNCIO DEL EVANGELIO Y LA MISION DE LA IGLESIA.

0. - Historicidad de la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio.	44
0.1 - La historicidad de la revelación y de la salvación exigen la historicidad de la misión y del anuncio.	44
0.2 - Libertad, justicia y amor, tres anhelos fundamentales de nuestro tiempo y de la misión de la Iglesia en el anuncio y la realización de la salvación cristiana.	46
1. - La Iglesia como signo de credibilidad.	47

Página.

1.1-	La Iglesia como signo sacramental de su propia credibilidad.	47
1.2-	Las posibles direcciones de la Iglesia como signo de credibilidad.	48
2.	- La liberación histórico-social del pecado como signo de la credibilidad de la misión de la Iglesia.	51
2.1-	La liberación es esencial al mensaje evangélico.	52
2.2-	Hacia una determinación de lo que debe ser la liberación cristiana.	56
3.	- La exigencia absoluta de justicia signo de la credibilidad de la Iglesia.	59
3.1-	Necesidad cristiana de la lucha contra la injusticia.	60
3.2-	La lucha contra el pecado de injusticia signo de credibilidad.	61
4.	- El amor cristiano en la liberación de la injusticia signo de credibilidad.	64
4.1-	La Iglesia, como Jesucristo, debe ser el signo del amor de Dios a los hombres.	64
4.2-	La lucha por la liberación implica una determinada objetivación del amor.	65
5.	- A modo de conclusión.	68

IV- LIBERACION: MISION Y CARISMA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

1.	- Historia de la salvación y salvación histórica.	72
2.	- La historicidad de la salvación exige que la Iglesia latinoamericana sea latinoamericana.	78
3.	- En busca del carisma fundamental de la Iglesia latinoamericana.	79
4.	- Misión y tarea de la Iglesia latinoamericana.	82

V- VIOLENCIA Y CRUZ.

-	La agresividad desde un punto de vista biológico	95
-	La agresividad desde un punto de vista psicoanalítico.	99
-	Conceptuación teológica de la agresividad.	102
-	La violencia como síntoma.	104
-	El carácter específico de la mala violencia.	106
-	El misterio de iniquidad y la violencia de la injusticia.	109
-	La redención cristiana de la violencia.	113
-	Categorías bíblicas para una concepción de la redención de la violencia.	115
-	Vías cristianas para una redención de la violencia.	119
-	A modo de conclusión.	125

P R O L O G O

Conmemorando el 10º Aniversario de la publicación de la Encíclica --- "PACEM IN TERRIS" del Papa Juan XXIII, el Comité "Ad Hoc" del Secretariado Social Interdiocesano, acordó publicar los escritos del P. Ignacio -- Ellacuría en una serie de CUADERNOS. La actualidad de los temas tratados nos llevó a la conclusión de reunir los cinco "Cuadernos" en un libro -- que ahora ofrecemos.

Ellacuría nos brinda en estas páginas, un contenido teológico denso -- que permite comprender qué significa en lo concreto eso que los teólogos llaman "lugar teológico". América Latina es un lugar teológico para la -- teología política.

Las estructuras histórico-socio-políticas del continente iluminadas a la luz de la Palabra, aparecen para el teólogo con la mancha del pecado colectivo. Pecado de todos aquellos que mantienen esta situación de in-- justicia del continente. Pecado de quienes sostienen el sistema actual -- basado en el lucro y en la propiedad privada. Pecado de los hombres de -- fe que, hemos predicado para la salvación individual y metahistórica, y no para la salvación en la historia.

Ellacuría inicia su reflexión teológica en estas páginas explicando -- cómo la historia de la salvación es una salvación en la historia. Es decir, que la salvación según el lenguaje bíblico: "será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse en la realidad -- histórica del hombre, es decir, en su total y concreta realidad".

En el mundo de hoy, los pueblos latinoamericanos reúnen el contingente más grande de cristianos en el mundo. Al mismo tiempo, este continente parece tomar conciencia de su miseria como parte del Tercer Mundo, pero las acciones que se toman para salir de esta miseria, han producido -- en la Década del Desarrollo, más miseria. En términos generales, el 10% de la población total se va haciendo más rica, mientras el 40% se va haciendo más pobre.

La imagen que se tiene del cristiano entre nosotros, parece ser: a--- quel que sufre las injusticias de sus prójimos. Las grandes masas populares que sufren las consecuencias de la "injusticia institucionalizada", tienen ante los males que les aquejan una actitud de resignación, como -- si fuese voluntad de Dios. Por otra parte, los pocos privilegiados se esfuerzan por mantener el "gran silencio" de estos pueblos. Si la Iglesia denuncia la injusticia, inmediatamente es señalada de "comunista". El -- área política en el sentido de búsqueda y empeño por el logro del bien -- común de los hombres, no se quiere entender como ámbito y acción del --

cristiano.

El aporte teológico que Ellacuría ofrece en este campo, recoge con los teólogos contemporáneos toda la riqueza evangélica de la dimensión política del mesianismo de Jesús. La Iglesia continuadora de esa misión en el mundo, no puede renunciar a su dimensión política. Y ahora en América Latina ella debe comprometerse en la liberación de los oprimidos.

Es una acción que implica la fidelidad al Evangelio para no comprometerse con el pecado institucionalizado que se manifiesta en las estructuras injustas. Su pastoral por tanto, no puede ser de apoyo para el mantenimiento del actual estado de cosas, ya tantas veces denunciado como pecado. Su papel en el mundo de hoy es: anuncio de un hombre nuevo para una tierra nueva, y denuncia del pecado actuante en el mundo.

A ella no le toca decir formalmente como tiene que ser esa nueva tierra, la nueva sociedad para el hombre nuevo. Ella no es la masa, es la levadura en la masa, es decir, ella hace crecer la sociedad perfeccionándola, pero inserta en ella y confundida con ella.

Ahora bien, la fuerza del pecado en el mundo lucha y destruye toda otra fuerza. Es la "violencia institucionalizada" que se manifiesta en el continente de distintas maneras: en leyes que tratan de mantener la situación injusta, a través de los medios de comunicación que ocultan la verdad y manejan al hombre para que consuma, a través de la tortura policial y de la calumnia, a través de un sistema educativo que permite formar el hombre que el orden establecido desea, ...

Contra esta violencia reacciona la llamada "violencia revolucionaria".

Ellacuría analiza y define la violencia como: "la injusticia que priva por la fuerza al hombre de sus derechos personales y le impide la configuración de la propia vida conforme a su propio juicio personal" (p 109). concluye en la necesidad de una redención de la violencia.

Labor ingrata porque según la Biblia se corre el riesgo de endurecimiento del opresor que reacciona con mayores privaciones para el pueblo oprimido (Ex. 5, 6-21; 7-22; 8, 10; 8, 15; ...)

Aquí aparece nuevamente grandiosa la labor liberadora de la Iglesia para no provocar la Cólera divina que castiga al pecador, sino su justicia que da a cada cual lo suyo; para no pedir la muerte del pecador, sino que se convierta y viva; para ayudar a los hombres a descubrirse como hermanos, amarse mutuamente y forjar juntos en el amor fraternal esa tierra nueva para el hombre nuevo, la de los hijos de Dios. Este hombre nuevo como decía J. Maritain, es el cristiano en el mundo "libre de todo y de todos, menos de Dios".

Labor maravillosa esta del cristiano en el mundo. Labor que exige de parte de la Iglesia, el ser ella misma liberada de la mundanidad: del poder, del dinero y de la opresión.

América Latina es ese lugar teológico que está llamado en este momento de la historia, a ser sacramento de Dios, signo, testimonio de la presencia de Dios en el mundo. Aquí la pobreza tiene sus dominios. Aquí la luz

del Evangelio ha sido aceptada como derrotero por la gran mayoría del - pueblo latinoamericano. Aquí la injusticia se manifiesta mantenida por las fuerzas del mundo: el poder, el dinero y la opresión, que impiden - que el hombre latinoamericano sea más y defina su propia identidad.

Una nueva evangelización se hace necesaria: aquella que lleve al hombre latinoamericano a su salvación en la historia. Ellacuría lo ve así en estas páginas que dejarán en el lector la inquietante del compromiso en la liberación.

Es la voz de un teólogo contemporáneo que como el Sínodo de los obispos en Roma hace dos años "Proclama el Evangelio del Señor, Redentor y Salvador, y llama a todos los hombres, especialmente a los pobres, a -- los oprimidos y a los afligidos, a cooperar con Dios en la liberación - del mundo de todo pecado y en la edificación del mismo mundo, el cual - sólo cuando se convierta en una obra del hombre para el hombre, llegará a la plenitud de la creación".

Juan Ramón Vega.Pbro.Lic.
Secretario General del,
Secretariado Social Interdiocesano.

San Salvador, 31 de Agosto de 1973.

HISTORIA DE LA SALVACION Y SALVACION EN LA HISTORIA

Uno de los temas fundamentales de la teología actual, sin cuyo tratamiento el resto de los temas teológicos no cobra ni la plenitud de su concreción ni la totalidad de su significado, es el de la historicidad de la salvación. Durante siglos y debido a una mentalidad filosófica griega, ajena a la orientación bíblica, ha sido tema fundamental el de la relación de lo sobrenatural con lo natural; es decir, un problema planteado en términos de naturaleza: qué dice lo sobrenatural, el Dios trinitariamente revelado en gracia, con lo natural, con el hombre tal como parecería ser de por sí y una vez por todas. El juego que este problema ha dado no solo a la teología en sí sino a la predicación, a la ascética, al encuentro con el mundo, etc., ha sido incalculable y a la altura de nuestro tiempo deformador de la praxis cristiana y de la actualidad eficaz de nuestra teología.

Si por razones que iremos dando en estas lecciones debe ser sobrepasado - ese planteamiento en otro más global como es el de la historia que incluye - trascendiéndola a la naturaleza, no tiene por qué ser juzgado menos teológico, como si se refiriese tan solo a una dimensión periférica de la fe cristiana. Al contrario dicho planteamiento en términos de historia es más profundo, es si se quiere más radicalmente metafísico, y es mucho más actual en el sentido pleno del término actualidad, que recoge el sentido griego de acto-plenitud de realidad- y el sentido temporal de realización actual. Este planteamiento es inicialmente sencillo: qué tiene que ver la historia de la salvación con la salvación en la historia. La historia de la salvación expresaría mucho más bíblica y cristianamente lo que los clásicos llamaban sobrenaturaleza, la salvación en la historia expresa mucho más "actualmente" lo que aquellos mismos clásicos recubrían con el término 'naturaleza'.

El paralelismo de los planteamientos no es tal paralelismo por muchas razones, entre otras razones por que la historia implica la naturaleza y la subsume. Se lo propone aquí en parte para hacer ver a teólogos naturalísticamente deformados^{los} del planteamiento histórico es más radical que el naturalístico; y, sobre todo, se lo propone para indicar la profunda transformación que debe hacerse de la teología y de la presentación reflexiva de la fe, si se pretende sobrepasar el esquema teológico montado sobre la dualidad natural-sobrenatu

ral por el esquema teológico montado sobre historia de la salvación-salvación en la historia. En parte tras el Vaticano II va siendo usual hablar de historia de la salvación, pero puede dudarse de la seriedad conceptual con que se toman tanto la historia como la salvación, y sobretodo debe dudarse de que se haya hecho algo serio sobre lo que implica la salvación en la historia respecto de la historia de la salvación, y viceversa.

Ha sido la teología política la que se ha esforzado en plantear este último problema. Pero sobre la teología política pesan tal cúmulo de prejuicios e ignorancias, que es de temer no sea aprovechada su aportación. Para algunos se ha convertido en un cebo equívoco y para otros en un revulsivo así mismo equívoco. Por eso en estas páginas no tanto hablaremos de teología política cuanto que la haremos. No se pretende con ello servir a la última moda -centroeuropea. Aún prescindiendo de razones teóricas que demuestran la necesidad -y no la moda- de una debida historización de la salvación, de la rebelación y de la fe, y ya no digamos de la teología, lo que mueve estas páginas es una situación y una necesidad reales. Quien no sienta esta necesidad es -que no vive con 'actualidad' su hoy. Veámos brevemente este punto.

La secularización como determinante del quehacer cristiano actual.

No pretendemos aquí entrar en el problema teórico de la secularización. (veáanse los trabajos de Alvarez Bolado sobre el tema). Nos basta con atenernos a la secularización como un hecho. Pretender que es un hecho superficial, respecto del cual la teología no tiene por qué preocuparse sería la mejor -prueba de la superficialidad y ahistoricidad de una teología. Más aún, esta preocupación no puede tomar la forma de un capítulo especial de la teología, que se dedicara al fenómeno de la secularización. Tiene que ser algo más serio y total. Se trataría de revisar toda formulación teológica teniendo en cuenta que el mundo al que debe dirigirse es cada vez más un mundo secular, -más aún secularizado. Esta última diferencia es importante: no es lo mismo el anuncio de la fe a un mundo que ha sido siempre secular, que a un mundo que positivamente se va secularizando, es decir, que va abandonando positivamente una forma religiosa de existencia para revestir una forma a-religiosa. A este mundo positivamente secularizado es al que se dirige hoy la fe, y en el que y desde el que se debe elaborar teórica y sistemáticamente esa fe.

Que la secularización sea un hecho, y un hecho creciente, cada vez puede dudarse menos. El mundo crece como valor y naturalmente también como presión. La presión religiosa interior y exterior, privada y social va siendo cada vez más sustituida por una presión secular más y más interiorizada. Pero no es solo que el mundo se meta más en la subjetividad personal y en la objetividad socializada; no es solo que aumente su poder de atracción y de configuración de la propia vida, es que vale más y se valora más. Esta valoración mayor no solo es debida sino que debe promoverse más como signo histórico de la salvación cristiana. No puede verse aquí el mundo emparejado con la carne como -enemigo del alma. Indudablemente el mundo puede convertirse, sobre todo como mundo social, no ya en el mundo del alma sino en enemigo alienante del hombre social. Este es otro tema, que saldrá de lleno en estas lecciones. Pero -ello no obsta a que el mundo, a medida que va siendo trabajado e historizado por el hombre se va haciendo más valioso, y este mayor valor la va subjetivizando cada vez más una buena parte de la sociedad.

Correlativamente lo "religioso" clásico, como opuesto al mundo en valor creciente, vale menos y se valoriza menos. No nos referimos aquí ni a la fe cristiana ni a la Iglesia como comunidad de la fe cristiana auténtica. - Nos referimos al religiosismo tanto individual como colectivo. Cualquiera que sea el sentido que deba darse al significado último, desde un punto de vista sociológico, a la distinción entre fe y religión (cfr. la nota de -- Caffarena en *Metafísica transcendental*, Madrid, 1970, p. 13), puede afirmarse que desde un punto de vista teológico-cristiano es necesaria la distinción (la distinción debiera mantenerse incluso entre religión y fe cristiana, pero mucho más entre religión y fe como diríamos al hablar de la misión política de Jesús), y sobre todo lo es desde un punto de vista sociológico, al menos entre religiosismo en su doble vertiente sicologista y culturalista y fe cristiana. A la carta del religiosismo habría que cargar ciertas necesidades vitalistas y emocionalistas y ciertas expresiones público-sacrales cuya conexión con la fe cristiana puede ser más que discutible (piénsese tanto en algunos efluvios piadosos de grupos hippies, y, salvadas las distancias, en el aparato sacral suntuario de muchas manifestaciones de los jerarcas de la Iglesia). Para nuestro propósito baste con indicar que es un hecho el que la eficacia socio-cultural (en el sentido amplio de cultura) de lo religioso va disminuyendo en valor y en valorización, y que va disminuyendo también la fuerza de las motivaciones "religiosas" para aceptar y vivir la fe. Eso sin contar las veces en que lo religioso se ha convertido en religiosismo. (No podemos entrar aquí en la discusión con Danielou sobre la necesidad de una religión pública para que la fe cristiana no se reduzca a un grupo de elites -cultivadas; el punto que plantea es interesante, pero su solución no parece aceptable).

Si el crecimiento del saeculum (mundo temporalizado) y el de-crecimiento de lo religioso-sacral son un hecho, es claro que solo una fe y una teología secularizadas tienen pleno sentido, pueden tenerlo al menos, para un mundo -crecientemente secularizado. No puede negarse que la teología clásica se ha hecho desde un mundo socialmente religioso y para un mundo socialmente religioso; de todos modos para un mundo que no es el nuestro. No ver las consecuencias de este hecho sociológico, pensar, por ejemplo, que a la teología clásica, a pesar del medio sociológico en que nació, pudo alcanzar un valor permanente; o pensar que aquella situación era la ideal para hacer teología y que, por tanto, debemos seguir haciendo -repitiendo- aquella teología para que posibilite de nuevo aquel mundo religioso, es una tarea imposible -sólo es posible en un gheto que ignore la realidad histórica-, y es, además, una tarea indeseable.

Sólo una fe y una teología que tomen con radical seriedad el mundo de hoy, sobre todo la situación del pueblo, cuyo significado teológico habría de trabarse en serio, podrá a su vez ser tomada en serio, simplemente interesar. - Atengámonos al hecho de que con frecuencia la teología actual no interesa ni siquiera a los que se dedican a ella como preparación al sacerdocio. El fenómeno no es simple de explicar ni cabe echar toda la culpa a las exposiciones actuales de la teología. Pero es significativo. Y podría aventurarse la sospecha de que el fracaso no está siempre en lo que esa teología dice sino más bien en lo que deja de decir en aquello que dice; es decir, en que no alcanza a mostrar la dimensión secular de todas y cada una de las afirmaciones teológicas. (No se trata aquí de la antigua discusión entre teología dogmática y teología kerigmática, cuyos últimos tiros todavía alcancé a escuchar en -- Innsbruck; pero aquel planteamiento muestra cómo el problema, aunque en términos muy distintos, es un problema intrínseco a la relación fe-teología).

Este planteamiento no puede evadirse diciendo que hay una teología científica, que debe cultivarse en y por sí como ciencia y una teología que pudiera servir para el activismo pastoral. Que la teología pueda ser una ciencia es una afirmación "secular", pero corresponde a un mundo cultural muy pasado. - Nuestro mundo secularizado no puede menos de sonreírse ante la afirmación de que la teología sea una ciencia. La secularización de la ciencia lleva forzosamente a la descientificación de la teología. Que haya elementos en el saber teológico que puedan metódicamente ser científicables es cosa bien posible, aunque siempre en un grado científico menor y como un reducto del pasado en el modelo científico actual. Pero, como por otro lado, que la teología no sea una ciencia no implica que sea un catecismo ilustrado o que cobre vigor de reflexiones y acciones puramente sociologistas. Habría que situarla en niveles de reflexión intelectual parecidos a los niveles en que funciona el saber filosófico. Esta es una afirmación, al parecer muy tradicional y poco iluminativa. Depende claro está del concepto que se tenga del oficio filosófico, un oficio que es en definitiva tratamiento intelectual de problemas reales, o si se prefiere, de la verdadera realidad de los problemas reales, de los que la realidad misma plantea tomada en su totalidad y ultimidad. El quehacer filosófico implica, por tanto, un vivir en la realidad, por decirlo así, con todas las fuerzas de la inteligencia. Pero esto no implica que sea un quehacer puramente contemplativo. Los conceptos filosóficos deben ser históricos y totales, deben ser efectivos y reales.

No todos los que estudian teología deben hacerlo al mismo nivel, pero sí al nivel máximo que le sea a cada uno posible. Y el objetivo debe ser el mismo: comprender y transformar la realidad desde un punto de vista cristiano, donde la transformación -y sus condiciones- es parte de la transformación. Lo importante será, por tanto, mostrar cómo una determinada afirmación teológica es transformadora y en qué sentido, y cómo una determinada transformación exige un sentido, que puede costar un gran trabajo intelectual. No es probable que se resistan a un duro trabajo intelectual los que palpen que es indispensable para una profunda transformación. A esto debe ayudar, como iremos viendo, una determinada orientación de la teología, que es la que se va a ir proponiendo en estas lecciones.

Esto es más urgente, si atendemos a quienes se inician en la teología. No creo yo que el elemento fundamental de una Facultad teológica y en la misma línea de una Universidad sean los estudiantes, de modo que una y otra lo que deben hacer primariamente es preparar profesionales incluso concientizados. - Esto sería una concepción burguesa de la Facultad teológica y de la Universidad; podrá ser uno de sus objetivos, pero un objetivo derivado. El elemento fundamental es ser operante y efectivamente conciencia crítica y creadora al servicio de la comunidad. Conciencia implica ciencia pero se refiere ineludiblemente a un 'de', cuyas consecuencias habría que llevar hasta lo último. - Que a esta función puedan y deban contribuir los estudiantes me parece claro, sobre todo como aguijón e impulso.

En nuestro caso los estudiantes están exigiendo lo que venimos llamando el problema fundamental de la teología y de la fe. Son claros exponentes de un mundo secularizado y exigen una secularización de la teología, que no sea una secularización pasada sino actual. En los estudiantes de teología se da con frecuencia un problema fundamental que no es sino la subjetivación del problema objetivo de la aparente dualidad de dimensiones, que son la historia de la salvación y la salvación en la historia. Esta subjetivación se presenta como la necesidad de participar en este mundo cada vez más valioso en una línea de transformación, junto a la necesidad de anunciar la fe cristiana. -

Son éstas dos tareas distintas? No están conectadas más que extrínsecamente por un mandato de obediencia, por una pureza de intención, por una humanización previa para la evangelización, o por cualquiera otra motivación extrínseca? Sólo cuando se muestre la intrínseca conexión entre la pasión por la salvación de este mundo y la pasión por la proclamación y la realización de la fe cristiana podrá abrirse un nuevo cauce a los que no están dispuestos a mutilar una de las dos dimensiones. Dicho en otros términos, sólo una fe secular que sea plenamente fe y que sea plenamente secular, y consiguientemente sólo una teología con esas mismas características pueden ser aceptables hoy.

La pregunta es, entonces, por el matiz de esta secularización actual. Ya lo hemos apuntado: es un intento de redención de la situación catastrófica de la humanidad, del hombre social. La secularización es un proceso histórico y la formahistórica de la secularización tiene hoy al menos un nombre: es politización.

La politización, en efecto, surge como un proceso histórico, e implica el paso del ser-naturaleza al ser-historia en la constitución del hombre social. La irrupción de la historia es ciertamente desde la naturaleza; el mundo es cada vez menos naturaleza y más historia, pero sin que la historia anule la naturaleza, pues ésta seguirá siéndolo que Zubiri llamaría su permanente "subtensión dinámica". Creer, con todo, que la liberación de la naturaleza no de paso a una nueva totalidad, nueva pero totalidad, sería entre otras cosas negar que la naturaleza va a seguir potenciando la historia. La naturaleza es una totalidad y la historia lo va a ser también, sólo que de distinto tipo. La historia debe hacer irrumpir en la naturaleza no sólo una libertad individual sino una libertad colectiva o social -con sus condiciones- sin las que aquella es pura ficción formal.

Pues bien, esa nueva totalización tiene un nombre preciso que es el de politización. El término está cargado de tintes oscuros. La secularización es un proceso de la historización y la historia es hoy forzosamente una historia política. Podrá parecer que estoy jugando con los términos. No es así, aunque no tengo ahora tiempo de explicar cada uno de los pasos. Basta con remitirnos a dos hechos: el hecho sociológico de que la dimensión colectiva público-social es hoy más que nunca la dimensión totalizadora de la existencia humana tomada en su concreción y su plenitud; en este sentido no es exagerado afirmar que el individuo humano es una abstracción. El otro hecho de índole más empírica es la frecuencia con que vocaciones verdaderamente cristianas se sienten inclinadas a una acción que indiscriminadamente se llama política, a la par que el juicio que de la actual actitud de la Iglesia proponen los interesados en conservar el orden establecido.

Es pues, a este problema al que hay que dirigir la atención, a partir precisamente de este hecho de la secularización, que a veces y en los mejores casos toma el carácter de politización, de querer salvar a los hombres en su más concreta realidad histórica.

El prejuicio de la ahistoricidad de la salvación.

Contra este planteamiento innovador de la radical historicidad de la teología, de su intrínseca situacionalidad, además de la inercia y de la insta-

lación, está el prejuicio siempre operante de la ahistoricidad de la salvación. Es un prejuicio que, aunque se lo niegue verbalmente, no deja de ser uno de los más serios obstáculos para la vivencia y la reflexión de la fe.

La raíz del prejuicio es bien conocida y para formularla en términos hegelianos consiste en la primacía del principio de identidad sobre el principio de contradicción. Un prejuicio que se quiere cargar sobre Aristóteles - cuando debiera hacerse sobre una lectura parmenidea y en parte platónica de Aristóteles, lo cual es otra cuestión. Se va así a una interpretación natural-sustancialista del hombre y de las realidades sociales. Se ve al hombre como parte del cosmos, como ente natural, sólo que con una naturaleza más elevada, o si se prefiere con una pertenencia a la naturaleza más libre. El ser es la naturaleza y la naturaleza es el ser idéntico a sí mismo a pesar de sus accidentales y transitorias mutaciones. En el fondo no ocurre nada, y si algo ocurre es siempre lo mismo. Se comete así una doble reducción: interpretación estática de la naturaleza, e interpretación naturalista del hombre.

En el mejor de los casos se disloca la unidad hombre-mundo-historia en la abstracción hombre en el mundo que transcurre temporalmente. Es decir, que se hacen al mundo y a la historia añadidos extrínsecos al hombre que ya de por sí es lo que es y sólo necesita ejercitarse en lo que ya es. Tanto la implicación estructural del hombre histórico en el mundo histórico como el dinamismo esencial a esa implicación estructural se pierden.

Este mismo prejuicio de abstraer y estatificar es lo que lleva a hacer extrínsecos entre sí al hombre y a Dios y a negar el decurso de Dios en el hombre precisamente en la historia y no en la naturaleza, si no es de un modo muy parcial. Con lo cual lanzamos el problema de la salvación histórica por vía muerta: dos realidades fundamentalmente extrínsecas entre sí, y a su vez cerradas sobre sí -los términos son casi equivalentes-, no pueden coincidir en una misma salvación. Con lo que, a lo más, sería extrínseca la relación entre la historia de la salvación y la salvación en la historia. Una recta interpretación de este problema, de índole a la par filosófico y teológico, sería de máximo interés para salir del embrollo, que es en definitiva gratuito. No lo podemos hacer aquí. Quede sólo indicado el problema para mostrar cómo la teología puede exigir tratamientos críticos de difícil ejecución. Hacer efectiva una teología no es dejar de hacerla real, real en el sentido fuerte del término. Aquí bastará con lanzar una fugaz mirada al carácter histórico de la salvación para mostrar cuán poco cristianamente fundado está el prejuicio ahistórico.

Hay una historia de la salvación.

Esto no se ha negado nunca; lo que pasa es que no se ha tomado en serio en la estructuración de la teología. Desde luego que no en la teología clásica - demasiado 'científica' para ocuparse de lo accidental y cambiante, que además ni siquiera podía constatar científicamente por su tremenda ignorancia de los hechos bíblicos. Hoy se lo afirma más explícitamente y se pretende constituir en hilo conductor de la nueva teología (Manual de Teología como Historia de la Salvación), más bien con no demasiada fortuna en cuanto a historización del mensaje.

Como es sabido hay un clásico en este tema y es el libro de Cullmann "La historia de la salvación". El servicio de este libro para un reencuentro de la dimensión histórica de la fe cristiana es indudable. Pero no lleva las cosas hasta el fin. Sobre Bultmann subraya el doble sentido de la historicidad de la salvación: la salvación ocurrió históricamente, es decir, en un proceso, y este proceso es constatable con objetividad histórica. Con ello inicia supera la concepción individual-personalista de la aceptación cristiana, pero no insiste suficientemente en el carácter total, y por tanto secular y político, de la salvación. (Volveremos a encontrarnos con Cullmann en la misión política de Jesús).

Subrayemos, con todo, un par de ideas que resalten el carácter histórico de la salvación.

La Palabra de Dios al hombre es una Palabra histórica. No es una Palabra natural en el sentido de una palabra deducida de la esencia natural del mundo y de las cosas. Es una Palabra histórica que irrumpe en la naturaleza. Esto es ya claro en la historia de la revelación, pero cobra todo su significado sólo cuando el Revelador del Padre se hace historia. Como dice Hegel a otro propósito (en la Introducción a la Historia de la Filosofía) el verdadero milagro no está en la interrupción de tal o cual ley de la naturaleza; el verdadero milagro está en la irrupción de la historia en la naturaleza, de la libertad personal en el curso fijo de la naturaleza. Que la historia mucho más que la naturaleza sea el lugar propio de la revelación y de la comunicación de Dios, es una afirmación de incalculable importancia para la teología y para la praxis cristiana: es en la historia mucho más que en la naturaleza donde vamos a hacer presente al Dios vivo.

Al mismo tiempo en cuanto Revelador del Padre Cristo es Palabra para todos pero para cada uno, para siempre pero también para ahora. No es un dato objetivo concluso sino una palabra viva que implica en su mismo ser la alteridad del oyente en situación. Aunque no hubiera la promesa de la presencia viva del Espíritu de Jesús entre los suyos, la historicidad de la revelación estaría probada por su destinación viva a hombres vivos en situaciones históricas que constituyen su realidad concreta. Por eso, no hay solo una historia de la revelación en el sentido de que se ha ido dando paulatinamente -y se ha dado paulatinamente porque el hombre es forzosamente una realidad que se hace en la historia-, sino que se sigue dando una revelación de Dios en nuestra historia. Se puede admitir que el depósito de la fe está concluso, pero como muy bien ha notado Zubiri está concluso como sistema de posibilidades; ahora bien la historia es precisamente la actualización de posibilidades. Sólo el fin de la historia actualizará toda la revelación, y lo que es revelación sólo como posibilidad no es todavía actual revelación. Por esta razón es a la historia que los hombres hacen a donde debe volverse el cristiano y el teólogo para escuchar el dato objetivo y total de la revelación.

Lo que esta Palabra hace es salvar. Quizá la salvación, como ha notado Zubiri en sus cursos, no sea la expresión más profunda de lo que Dios pretende hacer con el hombre. Pero de todos modos la salvación, si la dejamos un tanto indeterminada, es una buena síntesis de la acción de Dios con el hombre. Esto es un punto suficientemente claro. Lo que importa determinar es el carácter histórico de esa salvación, si, en efecto, la historia de la salvación es o no una salvación en la historia o solamente más allá de la historia.

La historia de la salvación es una salvación en la historia.

Esta afirmación va a ser el tema de todo el curso. Su significado no lo podemos desentrañar antes de volvernos históricamente a algunos pasos fundamentales de la historia de la revelación, en especial al momento culminante que representa la vida histórica de Jesús. Lo único que podemos hacer ahora es encuadrar el problema.

Que la salvación sea histórica supone, por lo pronto, dos cosas: será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse en la realidad histórica del hombre, es decir, en su total y concreta realidad. No hay por tanto por qué escandalizarse de que la Iglesia vaya aprendiendo su misión concreta por la lectura viva de la revelación en la realidad cambiante de la historia de los hombres, ni de que vaya anunciando su salvación de modo distinto según las situaciones distintas. Que empíricamente haya en esto mucho de oportunismo, no impide que este proceder sea en sí el único posible para ser fiel a su misión. Es, en definitiva, por un hombre histórico - en el que culmina una larga serie de hombres históricos como Dios ha querido anunciar y realizar la salvación, y es a hombres históricos no a espíritus - intemporales a quienes esa salvación va dirigida.

Conviene insistir en que Israel aprende en su historia, y en su historia política a transcender la idea naturalística de Dios y a comprender históricamente la salvación que Dios quiere darle. Se puede sostener que la revelación histórica fué alcanzada históricamente como interpretación de la propia realidad histórica. Dicho en otros términos, desde la concreta situación política de un pueblo se llega a descubrir quién es el Dios vivo para los hombres vivos. Auzou (sobre todo en "De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo", Madrid, Fax, 1969) ha mostrado suficientemente cómo el primer Exodo ha sido el camino que el pueblo elegido siguió hacia una profunda experiencia de Dios como Salvador a partir de una experiencia socio-política del pueblo entero que trata de realizar en una nueva forma socio-política su nueva interpretación de Dios y por tanto de sí mismos. Lo mismo puede decirse del llamado segundo Exodo, en que a un nivel superior, se repite la misma experiencia y se va preparando su transcendencia. La pascua cristiana transcenderá aún más la experiencia política del segundo Exodo, pero de ningún modo la anulará. Es en la historia de un pueblo con concretos problemas de índole política, es ahí donde la revelación y la salvación de Dios van tomando carne. Se va de la experiencia política a la experiencia religiosa, y se espera de la revelación de Yahwe que venga a interpretar y en su caso a resolver problemas del pueblo como totalidad pública. Se pertenecía al pueblo elegido y en la pertenencia a este pueblo, que era el objeto global de la salvación, es donde cada miembro del pueblo podía esperar su salvación, salvación de su aquí y su ahora; en esa salvación del aquí y el ahora van muy paulatinamente aprendiendo de una salvación superior.

Esto no deja de tener sus peligros y el pueblo judío fue llegando a una identificación de lo político y lo religioso, que anularía a la par su ser político y su ser religioso. Pero la experiencia y el camino elegido por Dios para comunicarse a los hombres está ahí y no puede despreciarse. Más tarde trataremos de probar que es en una nueva experiencia política donde un mundo secularizado puede adquirir la experiencia de Dios Salvador, pero ya la pedagogía seguida por Dios para con su pueblo nos debía enseñar algo, al menos a no escandalizarnos de que se busque una aproximación política a la fe. Curiosamente en este escándalo coincidirían Marx y las nuevas derechas,

claro que con muy diferente sentido.

Atendamos un momento a la crítica de Marx en la primera de sus tesis sobre Feuerbach. El comportamiento teórico, puramente contemplativo e interior no es el auténticamente humano, el plenamente humano. Esta huida hacia la interiorización individualista se debería a que Feuerbach sólo conoce la praxis en la nefasta y sucia forma en que la ejercitó el pueblo judío. Reconoce Marx que la religiosidad judía es una praxis política, pero es una inmundada forma de praxis política; reconoce que Feuerbach hace bien en abandonarla, pero hace mal en considerar que la purificación antropológica pudiera consistir en abandonar toda forma de praxis política. La praxis judía sería rechazable por no ser transformadora en sí mismo, por remitir a Dios la transformación como premio o castigo. La praxis judía es una alienación de la praxis. No se debe huir de ella sino recuperarla en su propia esencia inmanente. Lo que debe hacerse es abandonar toda referencia transcendente a un Dios alienante para vivir inmanentemente la praxis transformadora de la naturaleza y de la historia. La plenitud humana, la salvación, estará en hacer nosotros una sociedad humana, una humanidad social.

Pero ante esta crítica en muchos sentidos valiosa uno puede preguntarse: es correcta la interpretación que de la praxis judía indica Marx? Es correcta la interpretación de la secularización antropológica del cristianismo como un puro proceso de interiorización subjetiva? No hay otra praxis como realización del hombre que la praxis cerradamente inmanente? Ciertamente Marx ha puesto en claro que el hombre no debe reducirse a interpretar y contemplar el mundo sino que debe transformarlo; que la principal misión ética del hombre reside en ese esfuerzo de transformación; que el objetivo ineludible de la acción social es la construcción de una sociedad humana y que ello implica una humanidad social; que si el hombre no realiza esta nueva humanidad, nadie la va a realizar por él; que en la realización de la nueva humanidad está la salvación o la condenación del hombre... Pero lo que no ha puesto en claro es que las exclusivas alternativas sean la politización religiosa judía, la interiorización feuerbachiana, y la praxis marxista.

Buscar una nueva alternativa para que la historia de la salvación sea salvación en la historia es tarea de una teología postmarxista. El cristiano debe admitir que la versión socio-política de la religión judía y la versión religiosa de su acción política son primitivas. Debe sostener que la presencia de Dios en la realidad natural y en la realidad histórica no es la presencia de un demiurgo, que con milagros premia o castiga el comportamiento religioso-moral de los hombres y de los pueblos. Más bien debe buscar teóricamente y realizar prácticamente una acción transformadora del mundo y de la sociedad - como signo constitutivo fuera del cual no se hace presente la salvación transcendente del hombre; debe insistir que es la historia el lugar de la revelación de Dios, y que esta revelación es hoy hacer que se revele Dios en la historia.

En definitiva, el cristianismo debe tomar con total seriedad el significado de la Palabra hecha carne en la historia. Dios se ha revelado en la historia, no directamente sino en el signo que es la humanidad histórica. No hay acceso a Dios sino a través del signo de la historia. Debe elevarse a categoría transcendente y universal la afirmación cristiana de que no hay comunicación con Dios Padre más que a través del signo que es la humanidad de Jesús; es ésta una de las tareas de la teología política. En este sentido debe reasumirse la afirmación de que Jesús ha quedado constituido en Señor de la historia: la historia es el intervalo entre su primera y su segunda venida; es -

en ella donde deben prepararse los caminos del Señor. Por eso la acción sobre la historia; la salvación del hombre social en la historia es el verdadero camino para que Dios deifique definitivamente al hombre. Por tanto, no es sólo que la historia de la salvación traiga consigo una salvación en la historia; es además, que la salvación del hombre en la historia es la única forma de que culmine la historia de la salvación.

CARACTER POLITICO DE LA MISION DE JESUS

Para determinar cuánto y qué de salvación en la historia hay en la historia de la salvación, es menester centrar el tema en Jesús culminador de la historia de la salvación. El sentido de esta culminación es ciertamente histórico; es decir, viene -de y sigue- hacia, pero indudablemente es clave insustituible y en algún sentido definitiva de ese venir y ese seguir. El profetismo veterotestamentario, por ejemplo, no cobra su total sentido ascendente sino desde lo que Jesús representa, aunque recíprocamente el sentido de Jesús se nos escaparía si dejásemos de lado la historia profética.

Investigar este punto no carece de dificultades. El carácter político - de la misión de Jesús, cuyo estudio nos podría enrutar para determinar el carácter de salvación en la historia que tiene la plenitud de la historia de la salvación, está ya oscurecido en la versión neotestamentaria que se hace de su vida, y desde luego en la secular lectura que se ha hecho de esa versión testamentaria en los clásicos por su ignorancia exegético-histórica y en los menos clásicos por razones de "continuación". Lo está también por el sentido ahistórico de algunas cristologías tradicionales, que no han tomado en serio para sus construcciones cristo-lógicas la vida histórica de Jesús. Esto nos plantea un primer problema introductorio referente a lo que puede y debe ser una cristología.

Carácter problemático de las distintas cristologías.

Es claro que la reflexión teo-lógica sobre la salvación en la historia exige una cristo-logía. La fe en Jesús es elemento decisivo para entender -

la historia de la salvación, pero esta fe puede, y debe según los casos, enfrentarse con el logos humano. Esto convierte la fe en Jesús en una cristología.

Ahora bien, de qué logos se trata. Cuál será el modo adecuado de razón para que la fe se expanda en una máxima comprensión intelectual. Esta es la pregunta que aquí nos interesa.

Para responderla debe partirse de que ya en el Nuevo Testamento hay cristología, y que hay distintas cristologías. Ambas afirmaciones son tópicas en la teología actual, pero conviene recogerlas. El NT no solo nos transmite la fe de una comunidad primitiva en Jesús sino que nos transmite también una reflexión más o menos teórica según los casos, más o menos "lógica", hecha o por la comunidad primitiva o por alguno de sus incipientes teólogos. El detalle no puede ser pasado por alto, porque el logos implica una situacionalidad que delimita enfoques e interpreta selectivamente los hechos. Que esa delimitación esté justificada así como su correspondiente interpretación; más aún, que en nuestro caso ambas deban considerarse como inspiradas, no obsta a que en reflexiones cristológicas posteriores se tenga presente el carácter delimitado e interpretativo de lo que de otra suerte se estimaría como hecho histórico desnudo.

La mejor prueba de ello está en la segunda afirmación: en el NT hay distintas cristologías. Es decir, no sólo se seleccionan hechos de modo distinto y se los sistematiza de forma distinta, en lo cual ya se da un inicio de distinción cristológica, sino que se reflexiona sobre ellos de modo distinto. Estas distintas reflexiones no son inconciliables absolutamente, pero tampoco se puede pasar muy a la ligera por sus diferencias. Por poner un ejemplo -sólo un ejemplo-, que se relaciona más de cerca con nuestro tema -son muy distintas la cristología del evangelio de la circuncisión y la cristología del evangelio de Pablo. No podemos entrar aquí en este tema tantas veces discutido; bastará con indicar que el evangelio de la circuncisión atiende más al Jesús histórico y a la resonancia social e histórica de Jesús, aspectos que están muy ligados entre sí. El evangelio de Pablo, en cambio, presta poca atención al Jesús según la carne, a la figura histórica de Jesús para saltar demasiado rápidamente al Cristo de la fe; la historia no se puede confundir con la anécdota ocurrida pero el sentido de la historia no puede ser ajeno al hecho real, al hecho visible y encarnado que antecede a la fe.

La diferencia es importante porque indica que la distinta lectura cristológica del mismo Jesús histórico se debe en buena parte a la situación y a las necesidades de quien se enfrenta con la fe en Jesús. Pablo no convivió con Jesús, y esta falta de con-vivencia no deja de notársele. Que ciertos judeo-cristianos convivieron demasiado con él y no acertaran a saltar más allá de la materialidad de su comportamiento histórico, será también una limitación. Las limitaciones de las distintas cristologías del Nuevo Testamento deben ser superadas en una cristología ulterior que las asuma y las reelabore históricamente en una nueva lectura situada históricamente.

Esto es lo que no ha hecho el logos griego, que han manejado con algún indescernimiento muchos teólogos como si fuera el único logos posible o el mejor de los logos posibles. No se niega que el logos griego no pueda aportar nada a la cristología: ahí están los primeros concilios para demostrar las ventajas y las limitaciones del logos griego en la reelaboración racional de la fe cristiana. Más aún puede aceptarse que la utilización preponderante de un determinado logos griego pudo responder de manera bastante ade-

cuada a una precisa situación histórica, donde la historia, que era la historia de unos pocos, se basaba en la contemplación especulativa y de ninguna manera en la transformación social, cuyo sujeto fuera el pueblo entero. A esta élite individualista e intelectualista lo que le interesaba era una intelección teórico-idealista del misterio cristiano. Se logró así una respuesta - histórica y también unos logros permanentes pero no definitivos; pensemos, - por ejemplo, en Calcedonia. Pero esto no quiere decir ni que con ello se ha dicho todo lo más sustancial de una cristología, ni aún siquiera que en la pura línea de interpretación intelectual no se pueda avanzar.

Hoy necesitamos una nueva cristología para la que el tema capital no puede ser cómo se concilia conceptualmente -y se tranquiliza así la inquietud intelectual- la unicidad de persona con la duplicidad de naturalezas, sino, más bien, cómo realiza Jesús en toda su plenitud su misión de salvador del hombre. Este no es un planteamiento meramente funcionalista ni menos profundo que el anterior. Si la historia tiene más entidad metafísica que la naturaleza, las reflexiones sobre la historia deberán ser más profundas que las anteriores. Y por definición más operativas.

Esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia. Hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realización histórica de la vida de Jesús. Lo que antes -y hoy mucho menos- se trataba en los "misterios de la vida de Jesús" como algo periférico y ascético, debe recobrar su pleno sentido, a condición, claro está, de que se haga una lectura exegético-histórica de lo que fue realmente la vida de Jesús. Hay que dar paso a un logos histórico sin el que todo otro logos es meramente especulativo e idealista. - Este logos histórico deberá partir del hecho inconcuso a la mirada de la fe que la vida histórica de Jesús es la revelación más plena del Dios cristiano, y deberá ejercerse metódicamente como un logos de la historia que subsume y supera el logos de la naturaleza. Un logos de la naturaleza que con frecuencia ha pasado por el logos del ser y de la realidad. Sólo un logos que tenga en cuenta la realidad histórica de Jesús puede dar paso a una cristología total y a una cristología a la altura cambiante de la historia; sólo él podrá descubrirnos qué hay de salvación en la historia a raíz de la historia de la salvación.

Todo esto se ha dicho aquí no para realizar lo que se propone, sino para mostrar las limitaciones de las cristologías clásicas, para apuntar a su posible superación, y, más en concreto, para justificar el carácter cristológico del enfoque que sigue a continuación.

Dimensión socio-pública del profetismo de Jesús.

Dejando de lado discusiones no del todo inoportunas sobre el carácter del profetismo de Jesús, no hay duda que en él se da una muy característica dimensión profética. Para nuestro propósito lo importante es que el pueblo que convivía con él le sitúa en la línea de los profetas. Tanto los textos de Mt. 16, 14 y Mc. 8, 27-33 con sus muy distintas intenciones teológicas nos indican claramente que para el pueblo -qué dice el pueblo de mí, qué piensa el pueblo de mí- Jesús está situado en la misma línea de Elías, Jeremías, Juan el Bautista, en fin uno de los grandes profetas. No podemos repetir aquí lo di -

cho sobre el profetismo en el Antiguo Testamento en la lección anterior correspondiente. Pero es claro que al situarle el pueblo a Jesús en la línea de los grandes profetas, significaba con ello que Jesús llevaba vida de profeta. Que Mateos y Marco pasen más allá en los pasajes aludidos y le atribuyan el ser Mesías e Hijo de Dios, no invalida el proceso histórico. Jesús trasciende el profetismo pero desde el profetismo y en el profetismo; lo cual no deja de tener una significación incalculable: es a través de la dimensión profética como el pueblo y sus discípulos van alcanzando lo que es Jesús en su realidad última. Por tanto, ni se puede llegar a esa realidad última al margen de su vida profética ni se profundiza debidamente en su vida profética si no se transciende hasta su realidad última a la que aquella conduce.

El problema podría agudizarse todavía más con una pregunta esencial a la cristología: cuándo y cómo adquirió Jesús conciencia explícita de su filiación divina, del carácter último de su persona. Las cristologías montadas sobre un logos griego de la naturaleza y no demasiado atentas a una exégesis rigurosa de los textos neotestamentarios han dado respuestas aprióricas y muy poco "históricas" (El artículo de Vogtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt*, Freiburg 1964, 608-667; el de Rahner: *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, del cual hay traducción en el tomo V de los Escritos de Rahner; el trabajo conjunto de los dos sobre el término Jesucristo en *Sacramentum Mundi*, del cual habrá pronta traducción en castellano; el número 11 de *Concilium*, todo él, pero especialmente el boletín de Gutwenger sobre La ciencia de Cristo, y el trabajo de Schnackenburg en la parte correspondiente a la cristología en *Mysterium salutis*, también traducido al castellano... todos estos trabajos son suficiente prueba de lo que venimos diciendo). Podría entonces sugerirse que Jesús fue adquiriendo conciencia plena de su ser personal pleno en la vida y por la vida en que se realizó. Si esto fuera así, podríamos afirmar no sólo que el camino de la revelación del Padre pasa por la vida de Jesús sino que sólo llevando la vida de Jesús, siguiendo su vida puede alcanzarse la revelación del Padre. Consiguientemente sólo en el seguimiento de su vida y en la visibilización de ese seguimiento se podrá saber lo que es el Padre, se lo podrá anunciar y se lo podrá hacer presente a un mundo histórico. No hay duda que este nuevo planteamiento sacudiría toda la teología fundamental y, desde luego, configuraría de un modo bien determinado toda la pastoral de la Iglesia. No olvidemos que el predominio del signo sacramental está planteado en la línea causal de la naturaleza mientras que esta nueva visión nos llevaría al predominio de la palabra y la vida profética en la línea del logos histórico.

Por eso importa tanto volverse a lo que fue la vida de Jesús no tanto como edificación espiritual o como principio de relación psicológica con él sino como significado teológico. Y en esta línea uno de los datos capitales es el de su profetismo. Juan mismo no es ajeno a este camino del profetismo a la afirmación de la filiación divina cuando insiste en el carácter preparatorio del profetismo de Juan el Bautista y en el carácter pleno del profetismo de Jesús: "este es el verdadero profeta que ha de venir al mundo" (Jo. 6,14; cfr. 4,19; 7,40; 9,17).

De hecho son claras las características de la personalidad y de la vida de Jesús que le sitúan ante el pueblo como uno de los más grandes profetas. En él resplandece la libertad frente a las tradiciones y frente a los poderes establecidos, que identifican su establecimiento con la tradición religiosa paralizante; desde luego la austeridad de su vida y la valentía para enfrentarse con los poderes de la tierra; la publicidad de su vida hasta convertirse en un mo-

mento decisivo de la historia concreta del pueblo. En él se dan de manera excepcional el poder de la palabra y de los signos; se convierte en el definitivo anunciador del Reino al que proclama como ya presente; hace presente vivamente entre los hombres al Dios vivo; promulga una nueva moral del corazón - más allá de los legalismos....

Analicemos un poco más detalladamente el estilo profético de Jesús por cuanto han de servir para configurar el elemento profético de la Iglesia.

Ante todo, su rechazo de la religión muerta y ritualizada. Es cierto que Jesús seguía las prácticas fundamentales religiosas de su pueblo. Los intérpretes de su vida recogen la circuncisión, su presencia en el templo, su asistencia a la sinagoga, su cumplimiento de la Pascua, etc. Pero tampoco puede olvidarse que choca contra prácticas consideradas como de máxima importancia por los legalistas de su tiempo: el trabajo en sábado, la limpieza de las manos, etc. Por tanto, no puede deducirse de la práctica personal de Jesús, tal como la transmite la tradición primitiva, algo así como una negación de todo elemento religioso. Pero, como en el caso de los profetas, Jesús no es ningún ministro oficial de la organización religiosa ni como sacerdote ni como levita o cosa parecida sino que se diferencia y se contrapone a ellos de modo que no pertenece al aparato jerárquico. Más aún, combate su modo de establecer la relación del hombre con Dios.

Desde luego pone en entredicho la condición carnal de los hijos de Abraham; es decir, interioriza la relación con Dios (Jo. 8,39). Interiorización que no supone espiritualización sino subjetivación libre de lo que sin ella sería un hecho puramente externo. El hombre necesita apropiarse libremente lo que está ahí y sin esa apropiación no hay vida propiamente humana. Esto resalta más frente a los ritos religiosos, frente a la localización del encuentro con Dios, como se expresa en el pasaje de la samaritana: Dios será adorado en espíritu y verdad y no en un templo o en otro, porque Dios es espíritu, es interioridad en el sentido de totalidad interiormente presente a toda realidad; lo que el judío tiene de más es un saber en la historia de quién es el Dios vivo al que debemos adorar pero no la localización de ese Dios y su manipulación cultual. Por eso, tampoco es amigo de que los hombres hagan a Dios largas oraciones palabreras ni de que se queden en su imploración sin que se pongan a realizar lo que es la voluntad del Padre.

Ataca, duramente, la opresión que el poder religioso ejerce en nombre de Dios sobre el pueblo; de ahí su cólera contra la hipocresía de quienes confunden el mandato de Dios con las tradiciones humanas (Mt. 15, 1-20): apela a Isaías en su condena de la acción externa que no responde a la verdad del corazón y propone una decidida superación de lo ritual y de lo legal. Ataca a quienes dicen tener las llaves del reino e impiden la entrada (Lc. 11, 52); a los que cargan sobre los hombres del pueblo pesos insostenibles y no son capaces de ayudar ni con un dedo a llevarlos. Los pasajes en esta línea son innumerables.

En resumen hay en su modo de vida y en su misión un pronunciado traslado del acento religioso a la fe operante: lo importante en la Nueva Alianza, en el tiempo nuevo, será la actitud personal, la adhesión a su persona en la fe y consiguientemente el seguimiento de su persona en la propia vida. De esta relación personal en que seguimiento y fe se entrelazan y condicionan mutuamente dependerá la santidad cristiana, es decir, la presencia salvífica de Dios en el hombre y el acceso del hombre a Dios. De nuevo aquí, la revelación y si se quie

re la realización de Dios en el hombre pende absolutamente de la relación del hombre con quien se profesa como camino para Dios, como verdad de Dios, y como vida de Dios. No hay otro acceso al Padre que el mostrado por la vida de Jesús; una de las formulaciones básicas de ese seguimiento es el expresado en el Sermón de la Montaña (cfr. Joachim Jeremías, Palabras de Jesús, Madrid, - Fax, 1970), no entendido como una nueva ley sino como un principio de seguimiento (cfr. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, Munchen, Kaiser Verlag, 1937; de be de haber traducción española). En este seguimiento, que es visible y comprobable, y no en una presunta gracia sobrenatural cuya presencia escaparía a la objetividad de la conciencia personal y social, es donde debe verse la "medida" del ser cristiano. El ojo deberá estar puesto no en lo sobrenatural que es una acción o una persona sino en lo cristiana que es: en el seguimiento encarnado y no de pura intención que hay en la vida de cada uno de lo esencial de la vida de Jesús.

Ya en este planteamiento, al parecer puramente religioso, como ocurría - con los profetas Jesús aparece como un poder público que impulsa a una profunda transformación de la situación pública. No necesitamos insistir todavía en el sentido de la purificación del Templo, pero el puro hecho, ya sea en la "colocación" de los sinópticos como en la de Juan, demuestra de por sí que su nuevo modo de entender la relación con Dios va a llevar a Jesús a un choque con el poder religioso público. Es evidente que la religión de Israel, aún - en el tiempo de Jesús, era uno de los elementos más decisivos, si no el más, de la configuración de la vida pública y de la vida privada. Toda acción sobre ese elemento religioso era forzosamente una acción sobre la vida pública, y aunque el acento inmediato de Jesús no es sobre lo socio-político sino sobre lo socio-religioso, su acción no podía menos de verse como una grave interferencia con la estructura del poder.

La mejor prueba está en que los que dominan la religión de Israel y a través de ella la configuración social y la vida del pueblo ven en Jesús, como anteriormente en Juan el Bautista, a los mayores enemigos de su prepotencia pública. Al atacar su monopolio sobre la fe en Jahwe, su necesaria mediación para el encuentro del hombre con Dios, Jesús socava la situación de poder del estamento sacerdotal; más aún, pone en peligro, como enseguida veremos, la situación de equilibrio entre el pueblo y el poder romano en la que se mueven los poderosos judíos para poder mantenerse en la situación adquirida; finalmente, pone en peligro la fuente de sus ingresos como puede apreciarse en la purificación del templo.

Por tanto, incluso aquellos que quisieran reducir la actividad de Jesús a una dimensión puramente religiosa debieran reconocer en esta primera dimensión típica de su profetismo un momento público de primera importancia. El estamento sacerdotal no era puramente religioso y el poner en entredicho su falsa religión es ya causa de colisión pública con la estructura de su sociedad. No olvidemos que se trata en lo social de estructuras y que, por tanto, el trastueque de uno de sus elementos esenciales lleva consigo el desequilibrio del todo social. Pero hay mucho más que esto aun en la actuación puramente profética de Jesús.

Está su denuncia social asimismo en la línea más típicamente profética; es decir, además de su oposición al poder religioso es clara en su vida la oposición al poder social. El ataque despiadado a escribas y fariseos, detentadores prácticos de la infalibilidad religiosa y a través de ella sostenedores de la estructura socio-religiosa, es ya un paso hacia una denuncia más es-

trictamente social. Sin pretender agotar el tema de esta denuncia, subrayemos un tanto el planteamiento de Jesús sobre el problema crucial riqueza-pobreza, sin olvidar la referencia de Lucas: "Los fariseos que amaban el dinero al oír todo esto se reían de él" (Lc. 16, 14).

En la predicación de Jesús por lo que toca a este punto resaltan la importancia que da al tema de la pobreza y la presentación de la pobreza en contraposición con la riqueza. No sólo favorece la pobreza -en una especie de consejo ascético para quien quiera ser perfecto- sino que la contrapone dialécticamente con la riqueza. Dicho en otros términos no se trata de la alabanza de la pobreza en sí y de la condena de la riqueza en sí sino de la alabanza y condenación de la relación unitaria que guardan pobreza y riqueza, es decir, de aquella riqueza que hace pobres y de aquella pobreza que denuncia la existencia maligna de la riqueza.

El Sermón de la Montaña, sobre todo, en la formulación de Lucas (6,20-26) es taxativa en este punto. Es un juicio radical pero es un juicio que enfrenta y relaciona entre sí la pobreza alabada y la riqueza reprendida: los pobres son los dichosos mientras que los ricos no poseerán el reino de Dios porque ya tienen su consolación en la riqueza; los que tienen hambre serán saciados y los ahora hartos pasarán necesidad; los que ahora lloran serán consolados mientras que los que ríen ahora conocerán duelo y lágrimas; finalmente el tratamiento de los poderosos a los que viven y anuncian el evangelio no podrá ser otro que el del odio, la marginación y el castigo, mientras que esos mismos poderosos adularán a aquellos que de apariencia religiosa no tienen nada que ver con el evangelio. La referencia a los profetas es explícita: así hicieron vuestros padres con los verdaderos y con los falsos profetas; a aquellos los maltrataron y a estos los exaltaron.

Es bien sabido que la formulación de Lucas en este y en otros pasajes es más radical que la de los demás evangelistas. No ofrece, por ejemplo, la es capatoria de la pobreza de espíritu que insinúa Mateo. No nos interesa entrar aquí en la conciliación de las diversas sentencias; desde luego, la dureza del mismo Mateo en el aspecto de la denuncia social es también de enorme vigor (recuérdese la versión de Passolini, que si escandalizó a tantos no se debió a que él falsificara la letra y el ambiente sino a la costumbre de los escandalizados a leer melifluamente el Nuevo Testamento). Pero sí nos interesa para recalcar el carácter histórico y cambiante el acentuar que la lectura de Lucas se hace desde una comunidad en la que obviamente el problema pobreza-riqueza estaba en primer plano. La comunidad de bienes en el sentido de una estricta disponibilidad de ellos según las necesidades de la comunidad, que nos transmiten los Hechos, es una prueba de ello. Se hace una lectura desde la situación concreta de la comunidad y se concretiza la lectura en términos bien reales y efectivos eludiendo toda evasión interiorista e idealista; lectura que hoy debiera renovarse desde la situación histórica de cada comunidad eclesial.

El tema pobreza-riqueza no es, por tanto, un tema de pura ascesis individual; es también un tema sociológico y en esta dimensión sociológica es como se relaciona con el acceso del hombre a Dios. En efecto, la riqueza es vista como uno de los mayores impedimentos del Reino de Dios entre los hombres, es decir, de que Dios se haga salvíficamente presente entre los hombres. A medida que avanza la historia de la salvación va viéndose que es la pobreza y no la riqueza el lugar de la revelación y de la salvación de Dios; la historia de la salvación se va haciendo en este sentido cada vez más radical: la

radicalización empieza ya en el Antiguo Testamento precisamente a través del mensaje de los profetas; se había visto en la riqueza material la bendición de Dios hasta que históricamente se fue apreciando que esa riqueza material se lograba con atropello del pueblo indefenso y que llevaba a toda forma de opresión; ante esta nueva experiencia histórica el profetismo se enfrenta cada vez más con la riqueza, en cuanto es causante de la pobreza y no como dimensión en sí. Este proceso culmina en el Nuevo Testamento.

Desde luego, la pobreza de la vida de Jesús tiene un valor teológico fundamental. No se trata de una reacción psicológico-afectiva de ser pobre con Cristo pobre por alcanzar un mayor parecido con él; el planteamiento debe ser mucho más radical. La pobreza de la vida de Jesús tiene un significado socio-teológico de primera importancia. Es la pobreza de su vida, por un lado, condición y a la vez resultado de su libertad absoluta frente a los poderes de este mundo; por otro lado, es la condición de acceso a una vida sólo en la cual se revela Dios. De ahí la importancia que tiene la repetición constante riqueza-pobreza en el Nuevo Testamento; tal repetición y tan acentuada significa que en esa dimensión de la vida, que es una dimensión a la par personal y social, es uno de los elementos esenciales del mensaje cristiano; no es cuestión de masoquismo o de lucha de clases sino de algo real y objetivo; en la pugna entre la pobreza y la riqueza es claro que la revelación de Dios está en la pobreza. A esta luz es a la que ha de verse la comunión de bienes -voluntaria es cierto- claramente apuntada en la Iglesia primitiva; no se trata de la instalación de un comunismo en el sentido político del término, pero sí de una apreciación original sobre las condiciones óptimas para el anuncio de la buena nueva a los hombres históricos.

Repitamos que no se trata de una alabanza abstracta de la pobreza como si la condición indispensable para la aceptación del Dios cristiano fuera la miseria permanente; ni, recíprocamente, de una condena abstracta de la riqueza como si el disfrute de las realidades materiales llevara forzosamente consigo la obturación de la apertura cristiana al Dios de Jesucristo. Se trata, en primer lugar, de un planteamiento histórico, que atiende, por tanto, a una determinada situación; y, en segundo lugar, se trata de una relación dialéctica: de una riqueza que produce pobreza, de modo que la alternativa sea la de estar con los dominadores o con los dominados. Tal planteamiento no anula sino que encuadra el sentido en que es cultivable una ascesis personal de pobreza, que, con todo, debiera estar fundada en el significado teológico-histórico de la pobreza de Jesús y no en una presunta relación efectiva con un Jesús histórico ya transcendido -de ninguna manera anulado- por el Cristo de la resurrección.

El evangelio da una serie de razones por esta preferencia histórica y concreta de la pobreza, o si se prefiere de los pobres como lugar preferente de la revelación de Dios. Podrían aducirse una serie de razones, pero es preferible atenerse aquí a las razones aludidas por los más próximos conocedores de la vida de Jesús. Sin pretender ser exhaustivos se pueden estructurar unas cuantas.

Lucas llama a la riqueza sin más deshonesto (Lc. 16, 9), o todavía mejor injusta. Lo cual origina la burla de los fariseos y la contestación de Jesús: vosotros sois los que os dais de justos delante de los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es estimable para los hombres, es abominable ante Dios (Lc. 16, 14-15). El sentido es claro, si se atiende a lo que se dice en el versículo inmediatamente anterior: los fariseos se

burlaron al escuchar la doctrina de Jesús sobre riqueza-pobreza, y Lucas da la razón, a la que ya aludimos antes: "porque amaban las riquezas". Por ello no son justos, aunque se den de tales ante los hombres, porque esa riqueza que ellos aman es abominable ante Dios. El texto no permite la escapatoria fácil de que sólo es aborrecible la riqueza injusta, porque más a bien el sentido es que se califica la riqueza como injusta, aunque siempre en función de la pobreza que es su forzoso correlato.

No es que la condena de la riqueza se sitúe únicamente en su dimensión social; también se lo hace en su referencia a Dios: no se puede servir a Dios y al dinero, porque no puede ponerse otro señor junto a Dios (Lc. 15,13; Mt. 6, 24). O como explica en otro lugar Lucas (12, 15-21) hacen olvidar la soberanía de Dios. Dicho en otros términos, la riqueza por su propio dinamismo se convierte en un valor absoluto y lleva forzosamente a la idolatría; una idolatría que muchas veces no consistirá en negar la existencia de Dios y divinizar la riqueza sino en interpretar lo que es Dios con tal desfiguración que pueda convertirse en el Señor de los ricos; es decir, en hacer una tal lectura de Dios que haga posible la acumulación de riqueza en este mundo. No es necesario insistir históricamente a donde ha llevado esta interpretación capitalista del cristianismo tanto entre protestantes como entre católicos (el libro de Max Weber puede ilustrar sobradamente este punto). Que sea una interpretación anticristiana, si no lo probara suficientemente la historia, lo probaría la admonición de Jesús que la palabra de Dios caida en el corazón entregado a las riquezas no puede menos de ahogarse: "el que fue sembrado entre abrojos, es el que oye la Palabra, pero las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas ahogan la Palabra, y queda sin fruto" (Mt. 13, 22); es que los abrojos de la riqueza pueden permitir que empiece a germinar la palabra, pero acabarán por ahogarla.

Esta intrínseca dificultad que ofrece la riqueza para que la Palabra inicialmente recibida de su fruto cristiano está perfectamente establecida en el evangelio. Dos grupos de pasajes lo prueban claramente. Uno de ellos es el que se refiere al joven rico (Mt. 19, 16-22; Mc. 10, 17-31; Lc. 18. 18-30), al que como vemos los tres sinópticos dan gran longitud e importancia.

La pregunta del rico es por la vida eterna; la primera respuesta de Jesús alude a la guarda de los mandamientos, entre los que ya está incluido el "no robarás". El joven rico insiste en que todas estas cosas ya las guarda, pero como está convencido de que todavía no posee en sí la vida eterna, la vida verdadera, le pregunta a Jesús: qué más me falta. La respuesta de Jesús es ligeramente distinta en cada uno de los sinópticos: Mateo la introduce con el "si quieres ser perfecto" que ha llevado la cuestión por torcidos derroteros en favor de los ricos; Marcos y Lucas, al contrario, reconocen de inmediato la frase del joven: Jesús acepta que algo le falta no para ser perfecto sino para obtener la vida eterna, para poseerla. Ese algo más que le falta es claro: vender todos los bienes y dárselo a los pobres para entonces poder seguir a Jesús, tomando la cruz, como añade Marcos a los otros dos. Como nos dice Marcos, el joven puso mala cara y entristecido se marchó "porque era muy rico".

El pasaje ha sido falsificado en muchas lecturas ascéticas y espiritualistas: vida eterna se entiende sin más como la vida ultraterrena, pero después se comete el contrasentido de creer que con la guarda de los mandamientos se puede alcanzar la vida eterna, cuando claramente se asegura que falta más para alcanzar esa vida eterna. Esta objeción se evita diciendo que se

trata de perfección sin percatarse de que perfección no significa más que la totalidad de la posesión de la vida eterna. La interpretación hay que llevarla por otro camino.

Se trata fundamentalmente de ser cristiano, de seguir a Cristo. La mera guarda de los mandamientos no constituye el cristianismo; no es cristiano, no posee la vida eterna quien tan sólo guarda los mandamientos. El cristiano no es un ente ético que guarda las leyes, sino que es una persona que sigue en la fe la vida de Cristo y lleva en cuanto puede su misma vida. Una de las condiciones ineludibles de este seguimiento es dejar las riquezas y dárseles a los pobres: sólo así se le puede seguir y en esto consiste el tomar la cruz, cuyo sentido, como veremos más tarde, no deja de tener un matiz zelótico. Sólo los que están libres de las riquezas están en condiciones para seguirle a Jesús y para continuar su misión. El colofón de los sinópticos no puede ser más expresivo: "por la riqueza" no pudo este joven, por lo demás también dispuesto, a seguir a Jesús. La riqueza no le impidió escuchar la llamada, pero la palabra cayó entre abrojos, y quedó ahogada.

Este hecho capital en la vida de Jesús está corroborada por las palabras que le atribuyen los mismos evangelistas a este propósito: quien no renuncia a todos sus bienes no puede ser su discípulo: más fácilmente entra un camello por el ojo de una aguja, que un rico en el reino de Dios (Mateo); qué difícil es para los que confían en las riquezas entrar en el reino, pues es más fácil que un camello entre por el ojo de la aguja que un rico entre en el reino de Dios (Marcos); qué difícil es que los ricos entren en el reino de Dios, porque es más fácil que un camello atravesase el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios (Lucas). El lenguaje será semítico, pero su sentido no puede aguarse de tal manera que no signifique nada. Lo menos que puede significar es que entre la posesión de la riqueza y la entrada al reino se da una distancia y una contradicción casi insuperable.

El tema puede verse por el lado contrario: el de la pobreza, o si se prefiere, el de los pobres. Entre las muchas referencias que se pueden aportar desde la elección de su estilo de vida hasta la selección de sus seguidores, vamos a seleccionar dos más significativas: la descripción del juicio final según Mateo, y la presentación de su primera predicación según Lucas.

La importancia del texto de Mateo estriba en que está situado en un contexto de juicio final, de juicio definitivo sobre los hombres y, hasta cierto punto, sobre la historia: "cuando venga el Hijo del hombre en su gloria y todos los ángeles con él, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán delante de él todas las naciones, y separará a los unos de los otros" (Mt.25, 31). El pasaje es bien conocido y de él deben subrayarse dos aspectos que son capitales para nuestra interpretación. Primero, el juicio se hace conforme a un catálogo bien material y con referencia inmediata a los necesitados: hambre, sed, peregrino, desnudo, enfermo, encarcelado. Segundo, la identificación de la acción con el necesitado y de la acción con el Hijo del hombre: los más pequeños, por serlo, son sus hermanos y lo que se hace con ellos con él se hace. Con un agravante que abarca los dos extremos: ni en las acciones propuestas como catálogo del juicio se ve algo expresamente "sobrenatural" ni cultural, ni "religioso"; ni se hace expresa o explícitamente porque se supiera que en los necesitados está el Hijo del hombre, o si se prefiere no se sabe que el hijo del hombre por el que se hacen esas cosas esconde al Hijo de Dios. Los que acusan a la misión política de la Iglesia de horizontalista debieran volver con más frecuencia a este texto de juicio final para medir el sentido de sus palabras.

El otro texto es de Lucas y refiere la primera predicación en Nazaret. El pasaje es importante por su referencia a Isaías, es decir, porque Jesús pretende enlazar su misión con lo que estima más radical en el profetismo: "El espíritu del Señor sobre mí. Por lo cual me ha ungido, me ha enviado para evangelizar a los pobres, para predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la curación, para dar libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor... Hoy se ha cumplido esta Escritura ante vuestra vista" (Lc. 4, 18-21). El texto asumido por Jesús es del tercer Isaías y en él se expresa la misión del profeta en un contexto de clara misión política, aunque trascendida (cfr. Is. 61, 1-10; 62, 1-12; 63, 1-19); por tanto, no sólo se sitúa a sí mismo en la línea profética sino en lo que la línea profética tiene de misión política. En las palabras mismas que recoge Lucas el anuncio de la buena nueva es ante todo a los pobres, a los cautivos y lo que les anuncia es la liberación. El significado de esta liberación debe explicarse largamente y lo haremos en una lección posterior, aunque ya la prenunciamos en la lección dedicada a la oración de Israel. Aquí basta como prueba de en qué términos se plantea inicialmente la predicación de Jesús y cómo enlaza este comienzo con el anuncio final del juicio definitivo. Entre aquel comienzo y este fin hay mucha enseñanza de Jesús, pero no puede negarse el carácter crucial que tienen estos dos grupos de textos para determinar la misión de Jesús y la misión del cristiano seguidor suyo.

En esta misma línea habría que situar la actividad de Jesús en la satisfacción de necesidades materiales. Cualquiera que sea la lectura crítica - que se haga de los milagros, no puede dudarse de que la comunidad primitiva vió en la resolución de necesidades bien concretas el signo de la presencia del reino. Hasta tal punto que la satisfacción de estas necesidades llevó en ocasiones a la multitud a interpretaciones erróneas del carácter profético de Jesús. El pasaje de Juan, tras la multiplicación de los panes ilumina bien este punto. Hay en ella una acción "signitativa", pero el signo no es - rectamente interpretado por el pueblo; sí lo es en un primer paso cuando a raíz de la acción y de la palabra de Jesús: "este es el verdadero profeta que había de venir al mundo" (Jo. 6, 14), pero inmediatamente va hacia una dirección que Jesús rechaza, y sobre la que tendremos que volver sobre el carácter estricto de su misión política: "y conociendo Jesús que iban a venir para cogerle y proclamarle rey, se retiró nuevamente él solo" (ib. 6, 15).

Dos dimensiones fundamentales del profetismo de Jesús han quedado señaladas hasta aquí: la de su nuevo concepto sobre la debida relación del hombre con Dios, y la de su concepto asimismo nuevo de la relación dialéctica riqueza-pobreza en orden a la configuración del reino y, por tanto, de la relación debida de los hombres con Dios. Por ambos aspectos, sustanciales en su vida y en su misión, Jesús entra en colisión con los poderes públicos. El ejercicio de la vocación profética tanto por lo que se refiere a la dimensión religiosa como a la dimensión social interfiere con la estructura pública y colectiva, y asimismo con el sistema de poderes que configuran a la sociedad. Ya desde este punto de vista puede verse en su misión no sólo un carácter público sino un forzoso carácter político. Ciertamente no se aprecia un afán político inmedatista pero tampoco una retracción de su misión por las forzosas implicaciones políticas que va a tener. De hecho, como lo atestiguan los - evangelios de forma masiva, se va dando una creciente pugna con los representantes del poder, quienes se sienten amenazados en el poder suyo y en la estructura que sostiene ese poder. De inmediato se aprecia más una pugna con - los niveles socio-políticos que con los niveles estatales-políticos, punto que no carece de importancia para una ulterior determinación del carácter político

de la misión de Jesús. Pero aunque esto sea cierto por la misma dinámica de la relación entre lo socio-político y lo estatal-político, no va a faltar la lucha incluso con esta segunda dimensión de lo político, en cuanto que respalda a la primera, de la que a su vez es expresión.

Con esto entramos de lleno en el tema de nuestra lección. Lo hasta aquí dicho tiene ya una clara dimensión política y de ello se ha solido hacer una lectura, que obstinadamente ha tratado de eludir la concreción histórica de lo que implican los textos leídos. Pero es que, además, el Nuevo Testamento, situado en su real contexto histórico tiene mucho más que decir sobre este problema. Esto es lo que habremos de mostrar en el siguiente apartado: hasta qué punto y en qué sentido es mesiánico el profetismo de Jesús?

político

CARACTER POLITICO DE LA MISION DE JESUS

Dimensión política del mesianismo de Jesús.

El título de este apartado no es de momento afirmativo; se presenta a modo de problema que debe ser investigado. Que la misión mesiánica de Jesús tiene un cierto sentido político es fácil de mostrar; explicar el alcance y el sentido preciso de ese carácter político es ya más difícil. Pero es lo que vamos a intentar en este largo apartado pues es una de las claves para establecer lo que de salvación en la historia hay en la historia de la salvación.

a) Encuadramiento político de la acción de Jesús.

Hay que partir de un hecho: toda la vida de Jesús ocurre en el marco de una máxima politización de su pueblo. Muchos autores pueden leerse a este propósito desde Flavio Josefo hasta Brandon (Brandon S.G.F., *Jesús and the Zealots*, New York, Scribner's Sons, 1967; el libro puede tener sus exageraciones de interpretación, pero tiene asimismo un tal aporte de datos y de bibliografía, que resulta básico para el tratamiento de nuestro tema). Aquí sólo se recogerán unos cuantos hechos básicos, que encuadren lo que va a ser el centro de nuestra interpretación: qué posición adopta Jesús ante un mundo exacerbadamente politizado?

No carece de sentido el empeño de Lucas de hacer coincidir el nacimiento de Jesús. Las fechas, como es sabido, están en disputa, lo cual favorece aún más el sentido político de la aproximación del nacimiento de Jesús con el acto impositivo del censo en vistas a una recaudación directa de impuestos. Es en este momento cuando Judea fue incorporada directamente (indirectamente ya lo estaba) al imperio romano (cfr. Brandon, p. 26). Esta nueva situación suscita un levantamiento por Varo el gobernador romano de Siria, que según Josefo lo aniquiló crucificando (la crucifixión va a tener un sentido estrictamente político en toda esta época y conviene subrayarlo desde ahora para evitar consideraciones demasiado espiritualistas y ahistóricas - sobre la misma) a dos mil hombres; al frente del movimiento rebelde estaba en Galilea, Judas el Galileo, de claro estilo zelótico, como veremos más tarde. Eran tiempos en que Jesús era niño y no puede caber duda alguna de la repercusión en su vida de este acontecimiento.

En años poco posteriores (del 15 al 26 de nuestra era) Valerio Grato depuso y nombró sucesivamente cuatro sumos sacerdotes, el último de los cuales fue precisamente Caifás, que tanta parte iba a tener en la muerte de Jesús. Esta sumisión de los sacerdotes y del templo (desde la torre de Antonia se dominaba todo lo que podía ocurrir en él) a los romanos es una de las notas político-religiosas que configuran el modo de vida religioso-público de Jesús. El sacerdocio bajo estaba más en contacto con los movimientos populares, pero el alto estaba en connivencia con el poder político y el económico. Por su parte, Poncio Pilato tuvo permanentes conflictos con el pueblo judío cometiendo una serie de atropellos religiosos y llevando las insignias imperiales a la ciudad santa desde Cesarea como un desafío a las creencias religiosas de

los judíos, en las que veía una resistencia a la total dominación de Roma (cfr. Brandon, 69 ss.). Flavio Josefo, por su parte, subraya la proliferación de figuras mesiánicas, que se proclaman los liberadores a la par religiosos y políticos del pueblo, hasta parar en el levantamiento multitudinario y la destrucción de Jerusalén en el año setenta. Junto con esto hay una gran floración de tendencias apocalípticas, que ven acercarse una catástrofe definitiva que va a dar paso al nuevo reino de Dios.

Los Evangelios no son demasiado explícitos en subrayar este ambiente de excesiva politización, pero desde luego dan suficientes datos como iremos viendo. Por qué no subrayan la nota, por qué las comunidades primitivas eluden este aspecto, y por qué la lectura eclesial no ha tenido debida cuenta de este encuadramiento histórico de la vida de Jesús, son preguntas que no tienen difícil solución. Los primeros relatores de la vida de Jesús tenían, por un lado, que evitar la lectura de un Jesús que pudiera confundirle con uno de los innumerables pretendientes mesiánicos de su tiempo; por otro lado, escriben a unas comunidades en que el elemento judío o es escaso o está escarmentado, a la par que deben presentar una figura de Jesús no demasiado opuesta al mundo político romano. Tras esta limitación interpretativa que es dialéctica, porque está inmediatamente presente el cuadro histórico, los siguientes intérpretes ya sin el contrabalance de la realidad histórica que vivió Jesús han ido absolutizando lo que era un procedimiento puramente metodológico.

A pesar de todo, los evangelios nos comunican una serie de datos suficientes para reencuadrar la misión de Jesús en su exacta perspectiva histórica. Sin entrar ahora en su análisis baste con indicar la alusión a los galileos que mató Pilatos ante el altar y cuya noticia se le transmite inmediatamente a Jesús; la presencia de Barrabás que en una sedición había matado; los crucificados con Jesús son llamados en griego lestai, que es el término técnico empleado por Josefo para calificar a los rebeldes contra el poder romano, etc.

No sólo se daban hechos aislados de rebelión política siempre muy relacionada con la interpretación religiosa de su propia historia. Se dan además orientaciones distintas para enfrentar la situación religioso-político. Flavio Josefo habla de cuatro sectas (airesis, herejías). Están por un lado los saduceos, que en general son los detentadores del poder económico, de interpretación materialista de la vida, como nos lo demuestra el Nuevo Testamento, y colaboracionistas declarados del poder romano, verdaderos herodianos de estilo de vida extranjero. En el otro extremo, están los esenios, de los cuales contamos hoy con abundantísima literatura, y que pueden ser considerados como los de interpretación más espiritualista y retirada del mundo y de la actividad política; esperan sí la salvación de Israel ardientemente pero podría decirse que demasiado pasiva y 'sobrenaturalmente' (que de los esenios hayan salido hombres de índole profética pública, tal vez Juan el Bautista, no invalida esta caracterización general). Un tercer movimiento es el de los fariseos, movimiento sumamente rico y complejo, pero que simplificándolo podríamos caracterizarlo como un grupo exacerbadamente religioso que a través de su exageración religiosa adquiere un tremendo poder social sobre el pueblo, al que alienta hacia una restauración teocrática del reino de Dios, en el que ellos irían a tener una decisiva función rectora.

Finalmente estaban los zelotes. De ellos nos dice Flavio Josefo en las Antigüedades de los judíos (XVIII, 23-25): "la cuarta secta filosófica había

sido fundada por Judas el Galileo; sus sectarios se asociaban en general con la doctrina de los fariseos; pero tenían un invencible amor de la libertad, porque tenían a Dios como su único dueño y Señor. Se mostraban indiferentes ante las torturas de sus padres y amigos en su resolución de no llamar a nadie su dueño (despoten). Puesto que tantos han sido los que han testimoniado su inquebrantable fortaleza, con la que han aguantado todos estos males, no diré más de ellos, ya que mi temor no es que se dude de lo que yo he dicho acerca de esta materia sino, al contrario, de que mis palabras den una idea demasiado débil del desprecio con que aceptaban y soportaban el sufrimiento. Esta locura comenzó a tomar fuerza entre nuestro pueblo durante la procuraduría de Gesio Floro, quien por su excesiva violencia originó la sublevación de los zelotes contra los romanos". Flavio Josefo no da a esta secta el nombre de los zelotes. Para nuestro propósito inmediato el nombre es lo de menos; lo importante es el reconocimiento de un movimiento rebelde, que lleva a la lucha armada contra los dominadores romanos por razones religiosas y con inspiración religiosa. Sólo Dios es el Señor del pueblo judío y por ello los tributos, como reconocimiento de otro señor temporal, son inmorales y negadores de Dios; aquí también tiene sentido la sentencia evangélica de que no puede servirse a dos señores. Sin entrar en cuestiones históricamente discutibles (cfr. Brandon, pp. 29 ss. y la abundante bibliografía que aporta), nos basta con subrayar con Flavio Josefo que Judas el Galileo era un 'intelectual' (sophistes en el texto griego), que enseñaba al pueblo pero que también le movía a la acción; que logró una especial interpretación de lo que era en su momento la historia de la salvación; que movió a una acción armada. El que se le llame secta y secta filosófica nos indica que no era sólo un modo de ver los acontecimientos sino también una agrupación, sin que esto signifique en modo alguno así como un partido político. De todos modos va a ser uno de los condicionantes y una de las alternativas de la vida de Jesús como veremos más tarde.

En esta situación absolutamente politizada y en la que se daban cuatro opciones religioso-políticas distintas es donde tiene que habérselas Jesús primero en la determinación de su misión propia y luego en su ejecución. Prescindir de este contexto, que era el contexto real-histórico de Jesús en toda su concreción es prepararse de la mejor manera para desfigurar el sentido de su vida y la raíz de una plenaria cristología.

b) La condena política de Jesús.

Para centrar históricamente la significación política de la misión de Jesús, debemos comenzar por el hecho indiscutible, cuya matización habrá que investigar, de que Jesús fue ajusticiado por razones políticas. Brandon comienza el primer capítulo de su libro sobre los zelotes con esta frase: "todo lo irónico que pudiera parecer lo más ciertamente conocido acerca de Jesús de Nazaret es que fue crucificado por los romanos como rebelde contra su gobierno en Judea (1 .c.,1). El Credo nos lo dice paladinamente: padeció bajo el poder de Poncio Pilato, o fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato.

Puede discutirse quiénes promovieron la muerte de Jesús. Los evangelistas insisten en que los principales fautores de su muerte fueron los judíos dejando a Pilato tan sólo la responsabilidad de la ejecución material. Cuánto de interpretación teológica y de oportunidad sociológica hay en este enfoque de los evangelistas, es cosa que no necesitamos discutir aquí, porque incluso tal como ellos nos presentan los acontecimientos tenemos suficiente base para determinar el carácter político de la misión de Jesús. Que en este punto se pudiera ir todavía más lejos si, por ejemplo, Brandon tuviera razón

en su interpretación del evangelio de Marcos, al que considera como una apología de la vida de Jesús para lectores romanos (cfr. capítulo quinto de la obra citada de Brandon), es posible, pero no nos es indispensable. Desde un punto de vista católico hay que aceptar que la selección interpretativa de los evangelistas tiene un valor respaldado por la fe de la Iglesia; por tanto, la selección misma ha de tomarse como clave interpretativa. Con ello, como veremos, resulta un Jesús menos politizado pero no queda oscurecida la auténtica determinación del carácter político de la misión de Jesús.

El hecho primario es, por tanto, que Jesús fue condenado -si hipócritamente o no ya lo veremos enseguida- a la crucifixión por evidentes razones políticas. La mediación, por otra parte, que tuvieron los poderes judíos para lograr esta condena romana es asimismo evidente (cfr. Koch, Werner: *Der Prozess Jesu*, etc.). Esto indica como no podía ser menos que también fue condenado por razones religiosas; lo cual no hace sino corroborar nuestra tesis: Jesús ejerció una actividad primariamente religiosa que no podía menos de parecer política a quienes detentaban el poder religioso y el poder político. Ya hemos insinuado que el poder religioso era ciertamente en Judea uno de los ingredientes decisivos del poder social y en este sentido uno de los pilares de la estructura política. Pero la condena última ha de atribuirse a los romanos por razones predominantemente políticas. Hay dos pruebas suficientes de ello. La primera, el hecho de que muriera crucificado entre dos sediciosos (*lestai*), siendo la crucifixión una pena típicamente romana y típica asimismo para castigar a los sediciosos de tipo zelótico. La segunda es la inscripción en la cruz, el *titulus*, que como es sabido expresa la razón de la condena y que según Cullman, un intérprete tan poco sospechoso de politización "indica un crimen puramente político: rey de los judíos" (Cullmann, Oscar: *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1961, p. 58).

Lo que este hecho inconcuso nos indica es al menos que en un contexto politizado Jesús podía objetivamente parecer y aparecer como realizando una misión política, sin que el temor a parecer político y a padecer las consecuencias de esta apariencia le retrajeran de su estilo de vida y de acción.

Les pareció así a los que tenían mala voluntad y veían en él a un poder crítico que debilitaba su dominación del pueblo. Como tales se pueden calificar tanto al poder socio-religioso de los escribas y fariseos como al poder socio-económico de la aristocracia sacerdotal y de los saduceos. Es este el punto en que insisten más los evangelistas y por tanto no es menester insistir en él: la lucha es despiadada y descubierta no sólo de ellos con Jesús sino también de Jesús con ellos. La dureza del comportamiento de Jesús con los dirigentes socio-religiosos judíos no cede en comparación con las más fuertes diatribas de los profetas; y esta es una lección que ciertos sectores de la Iglesia propenden a olvidar demasiado fácilmente.

También al poder romano le pareció -o le hicieron aparecer- que Jesús era un peligro político. Los judíos, en efecto, se esfuerzan por hacer ver a Pilato que Jesús es enemigo del César, que se alinea con los zelotes en su negación de pagar tributo al César, que anda levantando al pueblo contra el poder romano. De hecho Jesús es prendido en Getsemaní por la cohorte romana bajo el mando del tribuno (Jo. 18, 3 y 12). Aunque en la versión de Juan, Pilato se dió cuenta de una cierta transcendencia del reino de Jesús, en definitiva sea por complacer a los judíos en una acción política, sea porque ve en peligro su posición política ante Roma, sea porque siguió con la sospecha de que podía ser en efecto uno de tantos mesías que pululaban en la época, lo cierto es que el título de la condena, enuncia una razón política.

Pero lo más interesante es que lo mismo le pareció a la gente de buena voluntad que le rodeaba. Desde el pueblo que le seguía más de lejos. Los que van al desierto y le quieren proclamar rey (Jo. 6, 15) le colocan a Jesús en la línea zelótica: la retirada al desierto era un hecho común cuando los zelotes tenían que huir de la persecución o cuando se preparaban para un ataque; ciertamente Jesús no acepta esta interpretación, pero el pueblo veía en él desde su situación social y desde su esperanza mesiánica un posible rey. La aclamación de los niños en el templo es de claro signo mesiánico - histórico (Mt. 21, 14-16); aunque no se admita la interpretación dada recientemente de que en la transliteración aramaica éste era un grito contra el dominio de los romanos, basta con atender a la reacción de los príncipes de los sacerdotes y escribas para afirmar que se trataba de un poner a Jesús en la línea mesiánica, lo cual les quitaba a ellos el poder y les ponía en peligro ante los romanos que vigilaban el templo desde la Torre Antonia. Lo mismo puede decirse de la entrada triunfal en Jerusalén, que ciertamente fue uno de los motivos que precipitó su muerte: el pasaje nos ha sido transmitido por los cuatro evangelistas. Mateo se encarga de interpretar el hecho bíblicamente pero aún así reconoce que se trata de la promesa hecha a Jerusalén de un rey que ha de venir modesto y sentado sobre un asno; fue un recibimiento multitudinario de claro sentido mesiánico - y el mesianismo del pueblo, volvámoslo a repetir era un mesianismo estrictamente político-, y el comentario de Juan es bien explícito: "los fariseos dijeron entre sí: veis que no adelantamos nada; todo el mundo se va detrás de él" (Jo. 12, 18). Si en este contexto ha de ponerse la expulsión de los vendedores del templo, como lo sitúan los sinópticos (Mt. 21, 12-13; Mc. 11, 15b-17; Lc. 19, 45-46) y no como lo pone Juan al principio de su vida pública (Jo. 2, 14-22), no se puede negar que aún en la interpretación más benigna y espiritualista Jesús arremete con la fuerza física contra la casta sacerdotal que se lucraba de aquel negocio llevada por gentes modestas.

Podrá decirse que esta gente sencilla a quien Jesús le parecía podía ser el Mesías esperado, interpretaban mal la misión de Jesús, y que, por tanto, de nada vale la argumentación que venimos haciendo.

Pero esta objeción tiene una doble respuesta: una en la que inmediatamente entraremos de que lo mismo les parecía a sus más fieles seguidores; otra, todavía más válida. Jesús daba apariencias de ser el Mesías esperado, el Mesías tenía una clara dimensión política, y Jesús trató de transcender esa apariencia pero no la evitó. Este punto es clave en nuestro estudio: a pesar de las ambigüedades a las que se podía prestar su estilo de vida, Jesús no eligió otro; esto debe verse como un hecho teológico de primera importancia. Su significado último es el que venimos buscando: la historia de la salvación tiene una estrecha relación con la salvación en la historia, y la salvación en la historia como mediación de la plena salvación tiene una dimensión socio-política ineludible: pasando por ella puede irse más allá de ella pero tal vez no se pueda sin ella ir más allá de ella si ese ir ha de ser efectivamente real.

De ahí el significado de que sus más adictos vieran también en él una figura política. En el grupo inicial de los apóstoles hay claros síntomas de que inicialmente le siguen por actitudes y razones de índole mesiánica. Está, ante todo, Simón el Zelote (Lc. 6, 14 ss.; Hechos, 1, 13), que por algo llevaba ese nombre; Marcos y Mateo le llaman cananeo, pero con toda seguridad "kenana" es la palabra aramea equivalente a la palabra griega 'zelote' (así la interpretación Klostormann en su Markusevangelium, p. 35, y otros muchos con

él; entre ellos Cullmann en la obra ya citada: "esta explicación del nombre de Simón Kananaïos véase F. C. Burkitt, Syriac Forms of N.T. Proper Names, 1912, pág. 5 debe ser considerada ya como indiscutible"? Cullmann, l. c., 28). El mismo Judas Iscariote, cuyo problema de afiliación y deserción es psico-sociológicamente interpretado de tipo mesiánico-político (en este sentido es de sumo interés el papel atribuido a Judas en la famosa ópera rock Jesus Christ Superstar), tiene un nombre que puede ser la traslación semítica de sicariî, que ciertamente es el término usado para calificar a los zelotes por la sica que llevaban bajo el manto (cfr. Cullmann, l.c.). Asimismo Pedro, cuyo talante psicológico es también de índole zelótica y cuya concepción mesiánica examinaremos más tarde, y de cuyo nombre nos dice el mismo Cullmann: "en mi libro sobre Pedro he insinuado que el calificativo 'Barjona'... no puede ser traducido con seguridad por 'hijo de Juan'. Jn. 1, 42; 21, 15 lo interpretan, en efecto así. Pero pudiese ser que se tratase de una aclaración posterior, pues no es posible probar en ninguna parte que 'Jonás' sea una abreviatura de Juan. En mi libro he mencionado, siguiendo una indicación de R. Eisler, que según un viejo lexicón hebraico, citado por G. Dalman, 'barjona' es una voz advenediza del accadio que significa 'terrorista'. Si así fuese, tendríamos ahí un nuevo calificativo para 'zelote'" (l. c. 30-31). Los hijos del Zebedeo, los Bonaerges, hijos del trueno parecen ser del mismo temple: piden que caiga fuego del cielo para establecer el reino y su madre lo que pide para ellos es precisamente un lugar de preferencia para el reino. Finalmente, tenemos el testimonio de Lucas con Cristo ya resucitado en que sus más fieles seguidores todavía le lanzan lo que era su pregunta esencial: "Señor, vas a restaurar ahora el reino de Israel?" (Hech. 1, 6 y siguientes).

Si a sus discípulos les pareció así no puede negarse que la condena de Jesús por parte de los poderosos judíos tuvo un claro carácter político, ya que su vida parecía tener ese carácter. Qué pensaba de todo ello el mismo Jesús? Es nuestra próxima cuestión.

c) Autocomprensión de la conciencia mesiánico-política de Jesús en su vida y en su misión.

El punto que pretendemos investigar en este apartado es la progresiva conciencia que Jesús fue adquiriendo en su vida de cuál era el modo concreto de cumplir a cabalidad su misión de revelador del Padre y de salvación de los hombres. Dar por supuesto que Jesús no aprendió en su experiencia social e histórica la concreción de su misión -donde concreción no significa determinación accidental sino estructuración total-, es una suposición gratuita; se basa en principios cristológicos asaz discutibles y hace del NT una lectura pintoresca. Que el NT atestigue el crecimiento paulatino y vacilante de esa conciencia es cosa de por sí patente; que la presentación de ese crecimiento se daba a razones pedagógicas, utilizadas por el mismo Jesús o por los evangelistas, es una explicación bien poco plausible. Aunque lo fuera, tendríamos el derecho por las mismas razones pedagógicas para seguir el mismo curso de presentación que el seguido por Jesús tal como nos lo trasmite el evangelio.

Es, como todo, mucho más razonable pensar que el crecimiento biográfico-histórico que muestran los evangelios debe aceptarse con total radicalidad teológica. Desde luego muestra lo que Jesús mostraba objetivamente a los que le rodeaban, y no hay ninguna razón contundente para negar que era un crecimiento efectivo en su propia conciencia humana; no se trata, por tanto, de un proceso pedagógico simulado sino de un efectivo proceso biográfico.

El punto de partida en este proceso es la tradición religioso-política que recibe de su pueblo y tal como es interpretada en aquella concreta situación histórica, que como ya hemos dicho era de total politización. Recibe así del Antiguo Testamento la promesa de un reino nuevo, que tiene que ver estrechamente con el destino histórico de su pueblo. Instalado en esta situación y desde su peculiar estructura intelectual, desde su concreta totalidad humana, desde su continua referencia al Dios vivo incluso en la oración retirada, desde la observación de la situación social que le rodea, desde su acción concreta reflexivamente planeada y controlada. Jesús va aprendiendo en su vida, en la experiencia de su vida, cómo ha de entenderse el Reino que viene a anunciar y el modo de acceder a ese Reino. Lee el Antiguo Testamento y la experiencia histórica de su pueblo desde su concreta situación real e inicia desde ahí la novedad de su misión. La respuesta que va encontrando a su vida y a su predicación es la que le va a ir enseñando a comprender definitivamente los caminos de su misión. Los que sin escándalo aceptan la encarnación de Dios, el que Dios se haya hecho carne, es decir, limitación positiva de lo absoluto, no debieran escandalizarse cuando se sacan todas las consecuencias de esta encarnación.

c.1.) La tentación del falso mesianismo como tentación clave de la vida de Jesús.

Para el tema de nuestro estudio el concepto básico del que debemos partir es el de la conciencia mesiánica de Jesús; es decir, cuándo la adquirió y cómo la fue entendiendo. Es un punto de un desmesurado alcance y de abundante discusión. Aquí nos vamos a ceñir a lo indispensable para nuestro propósito.

Como es sabido, la explicitación de la conciencia mesiánica de Jesús, la presentan los evangelistas con ocasión del bautismo de Jesús en el Jordán (una breve exposición del tema puede verse en Schlier, H.: Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento, Madrid, Fax, pp. 273-283). Para Marcos en el Bautismo de Jesús tiene lugar la primera epifanía del Mesías-Hijo de Dios; Schlier insiste tal vez demasiado en que ya en esta revelación ve Jesús el camino de su historia por medio de la muerte, amparándose en el sentido de los 'cielos rasgados' y su comparación con el velo del templo rasgado, cuando la muerte de Jesús. Mateo, por su parte, subraya, como lo interpreta Schlier, la solidaridad inicial de Jesús con los pecadores y con la vía pre-mesiánica anunciada por Juan el Bautista: "este Rey mesiánico y Siervo de Dios tal como lo proclama la voz de Dios, es el Siervo de Dios, justo, solidario con los pecadores, quien con su bautismo comienza a pisar el camino de sus sufrimientos en favor de estos pecadores" (l. c., 278). Juan insiste en que el mesianismo de Jesús comporta el llevar sobre sí los pecados del mundo, tarea que la ve con nueva luz por el Espíritu que en ese momento baja de modo especial sobre él. - "Además, para el cuarto evangelista el hecho bautismal es la primera epifanía del Hijo, cuya filiación aparece continuamente en nuevas epifanías de su gloria por medio de la palabra y del milagro en el evangelio" (l. c., 282). - Schlier nota bien que en la pluralidad de los cuatro evangelistas se nos transmite la pluralidad unitaria de significados que tiene el hecho del bautismo: manifestación del oculto Mesías-Hijo de Dios, manifestación del Siervo de Dios justo que se pone en lugar de los pecadores, manifestación del Cordero de Dios, Palabra eternamente nueva; pero tal vez no insiste suficientemente en que esta manifestación no es sólo ni primariamente para los otros sino para Jesús mismo.

No supone ninguna lectura adopcionista, como pretende Schmid (el Evangelio según San Lucas, Barcelona, Herder, 1968; el interpretar el Hoy te he engendrado

en un sentido fuerte, sentido que no implicaría que Jesús es Hijo de Dios sólo desde un momento determinado de su historia sino tan sólo que va cobrando conciencia plena de su ser a lo largo de su vida. Uno de los momentos capitales es este del bautismo donde inicia su vida pública, es decir, su manifestación de sí mismo a sí mismo y a los demás a partir de su conciencia mesiánica.

Recibida de lo alto esta primera manifestación, Jesús se va a tomar un largo espacio de tiempo para reflexionar sobre el sentido concreto de su mesianismo y consiguientemente de su acción misionera. Los tres sinópticos nos han expresado con toda fuerza cómo para Jesús la gran tentación en los cuarenta días del desierto, como lo será a lo largo de su vida, es la de entender su mesianismo como lo entendía su pueblo. Ver la tentación del falso mesianismo como la tentación clave de la vida de Jesús, nos aclarará a la par el carácter político de su misión y el carácter preciso de su mesianismo, muy distinto de otros mesianismos pasados y actuales. Pero que ésta fuera la tentación de su vida nos prueba de nuevo en qué conexión está su misión con una estricta dimensión política.

Tres tentaciones que son una sola tentación nos transmiten los evangelistas en la vida de Jesús. Son verdadera tentación en su vida; entenderlas profundamente como que Jesús quiso someterse a ellas para darnos ejemplo, es superficializarlas. Lo menos que han querido mostrar los evangelistas -dejemos de lado el sentido de la impecabilidad de Jesús, tal vez ni siquiera bien planteado en las formulaciones usuales- es el sentido de la vida de Jesús ante la disyuntiva de uno u otro mesianismo. Y esta disyuntiva fue como problema bien real en su vida.

La primera tentación es la del desierto, que detalladamente narran los tres sinópticos (Lc. 4, 1-13; Mt. 4, 1-11; Mc. 1, 12-13). Recordemos que se trata de su primera reflexión tras la manifestación del Jordán; la narración no nos debe llevar a engaño. No se trata de que Jesús estuvo ayunando y orando durante cuarenta días y al final fue tentado; se trata de expresar la síntesis de su lucha interior durante los cuarenta días de reflexión sobre el sentido y el estilo de su misión pública.

La presentación de Mateo es radical: "entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo" (4, 1). Los tres sinópticos recalcan que es el espíritu quien le impulsa o le acompaña en esta experiencia. Y lo que se pretende determinar no es si el diablo quiere enterarse de si Jesús es el Mesías sino qué interpretación del mesianismo se va a dar a sí mismo Jesús a partir de su lectura propia del Antiguo Testamento.

El falso mesianismo que se le propone a Jesús está expresado en las piedras que se convierten en pan para que el pueblo le siga; el alarde teofánico en el templo, que deslumbraría al pueblo sin interiorización ni liberación alguna; el poder y la gloria de los reinos de la tierra, que han sido entregados al diablo, y que él se los da a quien quiere. El conjunto de la tentación es, por tanto, bien claro: un mesianismo de grandes logros materiales, de presencia triunfal entre los hombres deslumbrados, y la imposición de su reino -por el poder y la gloria de los estados (en este último punto es interesante subrayar la idea diabólica que del poder y la gloria de los reinos de este mundo, sobre todo en la versión de Lucas, donde el evangelista subraya que le han sido entregados al diablo; es decir, no que en sí sean diabólicos sino que históricamente lo son).

En qué medida los seguidores de Jesús y la Iglesia han caído en estas tentaciones es tema de la historia y de un análisis de nuestra situación actual; al parecer la Iglesia del Vaticano II parece ponerse en línea con la respuesta de Jesús.

Efectivamente Jesús rechaza esta única tentación en su triple forma. Habrá que proporcionar el pan a quienes lo necesitan pero el momento primario del reino nuevo será la palabra de Dios; la apelación inmedatista a Dios para que milagreramente se haga presente entre los hombres está fuera de lugar, son los mismos hombres quienes tienen que hacer presente a Dios; finalmente, cualquier absolutización de lo que no es Dios es la negación del nuevo reino. Jesús, aun atendiendo a las necesidades materiales de sus conciudadanos, aun atendiendo a sus problemas sociales y políticos, lo va a hacer predominantemente a través de la revelación histórica del Padre. No le va a ser fácil - deslindar las dos posiciones, pero él va avanzar por ese camino ambiguo sin desviarse ni hacia la pura politización ni hacia la pura privatización. Tampoco le es fácil renunciar a la politización de su mesianismo; por eso los evangelistas nos hablan de tentación. Lucas, además, nos avisa que agotada por el momento la tentación el diablo se retiró de él temporalmente.

La segunda tentación nos la transmite Marcos. Es un pasaje indudablemente mesiánico y como tal presentado por los tres sinópticos (Mc. 8, 27-33; Lc. 9, 18-22; Mt. 16, 13-23), pero sólo Marcos y Mateo resaltan en él lo que tiene de tentación. Sólo desde este punto de vista: el de la tentación del falso mesianismo es cómo lo vamos a enfocar aquí.

Mateo y Marcos centran el pasaje en Cesarea de Filipo, es decir, en un lugar más claramente sometido al poder y a la cultura extranjeros. Se inicia con la pregunta de Jesús: ¿quién dice la gente que soy yo? Los apóstoles le transmiten lo que efectivamente pensaba la gente de él; dicen que eres un profeta como Elías, Jeremías, Juan el Bautista o algún otro profeta de los antiguos, que ha resucitado. Para dar el paso siguiente del profetismo al mesianismo, Jesús les interroga a los apóstoles sobre su propia opinión. Los tres sinópticos están de acuerdo en que fue Pedro quien tomó la palabra; según la versión de Marcos y Lucas, lo que Pedro expresó fue que: tú eres el Mesías (Mc. 8, 30); el Mesías de Dios (Lc. 9, 20); según la versión de Mateo: el Mesías, el hijo de Dios vivo (Mt. 16, 16). Por lo que a nuestro tema toca, dejando de lado la aprobación que Jesús hace de la confesión de Pedro referida por Mateo, lo primero que llama la atención es la orden que Jesús da a sus discípulos de que no hablen con los demás de este punto. Más tarde volveremos sobre este tema del secreto mesiánico; lo que de momento nos importa subrayar es el carácter de tentación con que de nuevo se le presenta el mesianismo a Jesús.

En efecto, como nos lo transmiten Mateo (éste paradójicamente pues la confesión de Hijo de Dios no hecha por la carne y la sangre parecería que no podría llevar a Pedro a una interpretación carnal de su mesianismo) y Marcos, Pedro quiere dar una interpretación política del mesianismo de Jesús. Jesús abandona el título de Mesías para llamarse Hijo del hombre y para anunciar su muerte y su fracaso ante el pueblo y sus dominadores. Esto es lo que Pedro no entiende y lo que le mueve a tratar de convencer a Jesús que su camino hacia el reino no podía pasar por ese enfrentamiento con los poderes públicos o con un estilo de vida que le fuera a llevar al fracaso y a la muerte. La reacción de Jesús es fulminante: apártate de mi vista, Satanás. Eres para mí escándalo, porque no miras a las cosas de Dios, sino a las de los hombres (Mt.

16, 23; Mc. 8, 33). A qué se debe esta cólera de Jesús? La respuesta está en el mismo texto: esta proposición le sirve de escándalo, le sirve de --- tentación a él y a sus discípulos. Pero de escándalo verdadero, porque de lo contrario no se explica su indignación psicológica y teológica. El mismo Jesús y tras él sus discípulos van adquiriendo lentamente el sentido de su mesianismo, que por su misma naturaleza es ambiguo.

La tercera tentación es la del Huerto de los Olivos. Lucas, al final de la primera tentación alude a otra ocasión, y precisamente es el sinóptico que no nos cuenta como tentación satánica la intervención de Pedro con Jesús en Cesarea de Filipo. Que en el huerto de los olivos Jesús fue tentado gravísimamente, que se sintió tentado hasta lo más profundo de su ser humano, es algo sin discusión. Pero, en qué consistió el carácter preciso de su tentación?

Una lectura piadosista e individualista de este pasaje nos ha hecho olvidar datos bien taxativos. Acaba de ocurrir la entrada de Jesús en Jerusalén con claro sabor mesiánico; según los sinópticos ha tenido lugar el suceso vio lento de la expulsión de los mercaderes del templo; según todos los evangelis tas la colisión de Jesús con los poderes religiosos ha llegado a su máxima violencia. En este contexto la retirada de Jesús de la ciudad no puede entenderse sino como una precaución contra sus enemigos, retirada a un lugar ocul to que sólo Judas pudo llevar hacia él a la cohorte romana. Más aún, en un pasaje que más tarde examinaremos, los apóstoles aparecen armados e incluso - inician una resistencia armada contra los romanos y los judíos, que vienen a prender a Jesús. Este es el contexto real.

Por otro lado, Jesús se ve acosado por sus enemigos y no duda de la muerte que le espera si cae en sus manos. Lo que no acaba de comprender, lo que lleva hasta el paroxismo del sudor, la sangre, y la agonía, es que su mesianismo deba entenderse de este modo fracasado y ruinoso. Se le pasa por la mente el recurrir a su Padre para que le envíe enseguida más de doce legiones de ángeles para recuperar su condición de Mesías triunfante. Pero no lo hace. Supera la tentación tanto de escaparse como de responder en la misma línea de violencia en la que sus enemigos le sitúan: para ser fiel al reino no se quedará sino con la tremenda violencia política de su verdad sacrificada ante los enemigos. Le cuesta verlo así, pero es en esa línea donde ve la voluntad del Padre.

Las tres tentaciones, por tanto, implican que la dimensión puramente política no andaba lejos de la mente de Jesús. La superó, pero como la gran tenta ción de su vida. Pero no se fue al otro extremo, al extremo de quitar la mordiente política de su mensaje de salvación. Si la hubiera quitado, no le hubiera ocurrido lo que al final le acaeció.

c.2.) Contraposición de la misión política de Jesús con la acción política de los zelotes.

La contraposición del carácter político de la misión de Jesús con el tipo de acción política de los zelotes ayuda a poner en claro la clave interpretativa de la misión política de Jesús, de la implicación de la salvación anunciada por él con la historia.

Puede hablarse de una cierta simpatía y aproximación de Jesús con los zelotes. No es un tema explícito en los evangelistas, pero el silencio es aquí un silencio positivo, pues de cara a los gentiles a los evangelistas les hubiera

convenido apologéticamente resaltar, si la hubiera habido, la condena de Jesús al movimiento revolucionario de los zelotes.

Pero hay algo más que silencio. Desde luego está el dato ya referido de la presencia de zelotes entre sus más próximos discípulos. Además Lucas nos transmite en los Hechos (5, 37) el comentario de Gamaliel que sitúa el caso de los apóstoles en la misma línea de Teudas y Judas el Galileo, quienes eran ciertamente pertenecientes al movimiento zelótico. Igualmente en los Hechos (21, 38) el tribuno a quien es conducido Pablo lo confunde con el egipcio que provocó la rebelión de los cuatro mil zelotes. Es el mismo Lucas en su evangelio (Lc. 13, 1) quien subraya cómo le vienen a contar a Jesús de los galileos que había matado Pilato; aunque Lucas utiliza el pasaje para avanzar su interpretación teológica en la relación culpa-castigo, puede suponerse que lo que los informadores trataban era de ponerle en guardia a Jesús, considerado también galileo, contra la persecución de Pilato.

Y es que la actitud pública de Jesús tenía semejanza con algunas de las actitudes de los zelotes. Sitúa, por ejemplo, a los publicanos, recaudadores de impuestos, entre los pecadores, aunque no por eso deja de relacionarse con algunos de ellos. Ironiza sobre los dominadores, los opresores de los pueblos, que todavía se atreven a presentar como bienhechores (Lc. 22, 35 ss.). Lucha sin descanso contra los dominadores religiosos, que al mismo tiempo oprimían y expoliaban al pueblo. Se ve perseguido por Herodes, lacayo del poder romano, quien a pesar de ser autoridad constituida, es tratado duramente por él: "en aquel momento se le acercaron unos fariseos para decirle: 'sal y márchate de aquí; que Herodes te anda buscando para matarte'. Pero él les contesta: 'id a decirle a ese zorro: yo arrojo los demonios.....'" (Lc. 13, 31 ss.).

En el Huerto de los Olivos, como acabamos de aludir, se hace una referencia explícita al uso de la espada, espada que era el símbolo de la pertenencia al movimiento zelótico. Es el mismo Lucas quien pone en boca de Jesús las siguientes palabras: "el que no tenga espada que venda su vestido y compre una espada" (Lc. 22, 35 ss.). Es un pasaje en que Jesús contrapone su primer envío de los discípulos sin providencia alguna con la situación actual en la que les recomienda el que lleven bolsa, alforja y, sobre todo, espada. Las palabras, según Cullmann (l.c., 46 ss.) han de tomarse literalmente: "Jesús ha recomendado, por tanto realmente, a los discípulos, que tomen una espada" (ib., 46); y de hecho varios de sus acompañantes la llevaban e hicieron uso de ella. Con todo, el pasaje es de difícil interpretación, porque cuando los apóstoles le presentan las dos espadas, Jesús corta bruscamente la conversación. Cuál puede ser la interpretación correcta? El punto es de importancia para mediar hasta donde puede alcanzar el activismo político del apóstol.

En el mismo texto Jesús se refiere a Isaías: "Y fue contado entre los malhechores" (Is. 53, 12). De hecho va a ser tratado como malhechor -como a un malhechor habéis salido a prenderme....- y va a ser crucificado entre malhechores; ahora bien, los malhechores en este contexto eran los zelotes que atacaban y se defendían con espadas; por tanto, la referencia a las espadas tiene aquí su lugar para explicar los ulteriores acontecimientos. Pero, en el otro extremo, tenemos el deseo explícito de Jesús que en su caso no se haga uso de la espada; Mateo nos transmite la sentencia: "quien toma la espada a espada morirá" (Mt. 26, 52), que, por cierto, es lo que le va a pasar al mismo Jesús y, según la tradición, a todos los apóstoles, no tanto en lo que tiene de tomar la espada como el de morir violentamente. El sentido no deja de ser difícil e incluso ambiguo. Tal vez se podía proponer esta interpretación: dentro de los se -

guidores de Jesús cabe el uso de la violencia, pero él no va a seguir este camino. Esto no supone, por un lado, que el evangelio deba ser anunciado con la espada a modo de una cruzada, sino que el pecado debe ser resistido incluso por la violencia, cuando él mismo es violencia, y por una violencia que puede llegar a ser sangrienta. Jesús mismo no parece sentir esta vocación y su violencia será de otra índole.

Finalmente, tenemos otro pasaje de clara índole zelótica, que es su acción en el templo contra los mercaderes. Allí ciertamente emplea la fuerza y obviamente no lo hizo solo sino ayudado por el grupo de seguidores que le acompañaban; curiosamente no es una acción dirigida contra la profanación del templo por los romanos, contra la que repetida y sangrientamente se alzaron los zelotes sino contra la organización económico-religiosa de la aristocracia sacerdotal. Es decir, en la acción de Jesús hay menos de religiosismo político y más de una auténtica relación con Dios en un templo profanado por el mercantilismo.

Todos estos hechos prueban la participación de Jesús en la vida pública de su pueblo; prueban además una cierta apariencia zelótica en su comportamiento. Pero frente a esta apariencia hay que subrayar enérgicamente que Jesús no perteneció a los zelotes ni propugnó un comportamiento estrictamente zelótico.

Participa con ellos de la esperanza activa del Reino, pero lo entiende de otro modo así como entiende de otro modo la forma de conquistarlo. La esperanza activa del Reino, es decir, un trabajo en este mundo y entre las cosas históricas de este mundo, acompañado de una esperanza -que por eso es una esperanza activa y no meramente una espera- es lo que hace coincidir ambos movimientos. Pero Jesús no participa de la extremosidad del nacionalismo religioso de los zelotes sino que se va abriendo cada vez más a un sentido universal: aunque inicialmente se siente llamado a salvar a los hijos de Israel -y este es un dato de gran significación política-, y recomienda a sus discípulos en un primer momento que se limiten como él a las fronteras del pueblo elegido, poco a poco va comprendiendo que el Reino debe ser universal; en su predicación priva el concepto de pobre sobre el concepto de judío, es decir, priva un concepto social-humanista sobre un concepto religioso-político. Se sitúa en definitiva en la línea universalista de los profetas y la lleva adelante.

Otro punto de esencial diferencia con los zelotes es que no acepta el inmediatismo religiosista, que identifica en un planteamiento teológico demasiado simple el reino de Dios en el mundo con un reino teocrático político. Este inmediatismo religiosista que en lo teológico lleva a confundir el Reino de Dios sin más con el reino de este mundo, lleva en lo socio-político a un fanatismo religioso, cuyas consecuencias son deplorables tanto para la convivencia socio-política como para la vivencia secular de Dios. La historia del movimiento zelótico como la historia de los levantamientos religiosos fanatizados es clara prueba de lo erróneo de esta interpretación. Una cosa es que se de una conexión intrínseca entre el reino de este mundo y el reino de Dios, entre la historia de la salvación y la salvación en la historia, y otra que se de sin más una identificación entre ambos extremos. Aquí también el misterio de la persona de Jesús en dos naturalezas distintas no confundidas ni mezcladas sino radicalmente unificadas en una transcendencia única, es una pauta cristológica de interpretación, a la que permanentemente habremos de recurrir.

Tampoco los métodos de acción son los mismos. Para los zelotes el medio decisivo es la acción armada en la tradición de los macabeos; para Jesús la fuerza denunciadora de la palabra. Que este último procedimiento no sea menos

peligroso para el orden establecido, lo demuestra el que Jesús como los zelotes haya terminado en la cruz; que sea menos eficaz para la implantación de la justicia en la tierra, es ya más probable. Pero a ello hay que responder que el seguimiento de Cristo no pretende excluir otros factores más efectivos de los que pretende ser su inspiración y, según los casos, su crítica.

Finalmente, en dos esenciales puntos conexos entre sí, el de la inteligencia del reino y el del pago de los impuestos, la diferencia de Jesús con el movimiento zelótico es también importante. Sobre los dos puntos volveremos enseguida. Pero ya desde aquí debe subrayarse que la predicación 'religiosa' de Jesús desborda por todos lados el contenido religioso del movimiento zelótico, al menos tal como ha llegado a nosotros.

No sólo por estas fundamentales razones teóricas podemos deducir la diferencia de la posición de Jesús frente a la de los zelotes. Hay, además, una serie de textos evangélicos en los que probablemente Jesús intenta delicadamente separar su posición de la de aquellos que podía con algún motivo ser confundida con la suya. Seguiré en este punto a Cullmann (l.c., 34 ss.). (Cullmann se apoya en autores como N.A. Dahl: *The Parables of Growth*, *Studia Theologica* 5, 1951, pp. 131-166, y H.G. Wood: *Interpreting this time*, *New Testament Studies*, 2, pp. 262-266, además de su propia exégesis).

Cullmann nos dice: "la exhortación del Sermón de la Montaña a no 'oponerse al mal' cobra un especial significado si pensamos que Jesús tenía que enfrentarse continuamente con el ideal zelote de oponerse al Estado romano con la fuerza de las armas" (ib., 34). Igualmente estaría el caso de la frase sobre los violentos: sólo los violentos arrebatarán el reino. Mateo dice: "desde los días de Juan Bautista hasta el presente el reino de los cielos es forzado y los fuertes le arrebatan" (Mt. 11, 12); observamos que en la continuación se nos dice que hasta Juan todos los profetas y la ley han profetizado, como quien dice: ahora va a hacer falta algo más que profetizar, hace falta fuerza y los fuertes son los que van a arrebatar el reino. La versión de Lucas es algo más suave: "la ley y los profetas llegan hasta Juan, desde entonces se anuncia la buena nueva del reino de Dios, y cada uno tiene que esforzarse por entrar en él" (Lc. 16, 16). Dice Cullmann: "es una vieja cuestión exegética y polémica si la máxima ha de ser interpretada 'in bonam partem' o 'in malam partem', si contiene una alabanza o una censura. Se está alabando aquí la furia por el reino de Dios? Hay que incluir al mismo Jesús, como opina Albert Schweitzer, entre los que ganan luchando violentamente el reino de Dios? No creo que el vocablo griego permita esta interpretación. Más bien hay que pensar en gente como el dirigente zelote Judas" (l.c., 35). La cuestión pues queda en suspenso; lo que sí se puede asegurar que la lectura ascético-espiritualista de esta violencia está fuera de orden.

Otro texto es el de Juan (10, 8): "todos los que han venido antes de mí, eran ladrones y salteadores". De este texto se pregunta Cullmann: "no se está pensando aquí en los dirigentes zelotes que conducían a sus seguidores a una muerte segura en manos de los romanos?" (l.c., 36). "Me parece casi seguro - que ahí se está pensando en dirigentes zelotes como aquel Judas el Galileo. Y es notable que Jesús sea comparado, otra vez, con ellos. Visto desde fuera, hay aquí algo en común" (ib.). La interpretación de Cullmann corroboraría la tesis que ya hemos expuesto antes: la acción de Jesús era de tal naturaleza que podía confundirse con la de los zelotes. Pero sobre la interpretación peyorativa de Cullmann no hay por qué estar de acuerdo y menos en su referencia a Judas el Galileo. Lo que Jesús condena es a los mercenarios, es decir, a los que se meten por intereses egoístas a esta tarea del reino, y que en el momento del

peligro abandonan a sus seguidores; ciertamente no es este el caso de los zelotes: Flavio Josefo ha testimoniado la valentía suicida de los zelotes, hombres, mujeres y niños ante los más duros tormentos. Los zelotes, todo lo primitivamente que se quiera, equiparaban libertad de Israel y reconocimiento de Yahwe como el único Señor; la resistencia al dominador era un deber religioso (Brandon, l.c., 56). El mismo Flavio Josefo se ve forzado a reconocer: "bajo toda forma de tortura y laceración de sus cuerpos, dirigidos tan sólo a hacerles reconocer al César como Señor, no lograron someter a ninguno, ni siquiera ponerles en trance de declararlo así... Pero lo que más sorprendía a los espectadores es que ni siquiera de niños de tierna edad lograron que uno llamase señor al César" (Guerra de los Judíos, VII, 416-419; cfr. Brandon, p. 57). Jesús no podía menos de respetar esta valentía y autenticidad religiosa; sólo que no está conforme con los métodos estrictamente guerrilleros que utilizaban los zelotes (cfr. Brandon, 55 ss.). Esto último no implica un juicio cristiano sobre el estilo guerrillero de combatir una determinada violencia; tan sólo indica que esto último es un problema técnico, secular, cuya última determinación no depende de razones religiosas. Jesús prefiere situarse en la línea del Pastor que da su vida por los suyos, pero da su vida de un modo físico y político, de un modo activo y no como un mero dejarse morir expiatoriamente.

Otro texto aludido también por Cullmann es de Lucas (23, 28-30): ante las mujeres que lloran al verle camino del suplicio Jesús les responde: "por que, si esto hacen en el leño verde, qué no se hará en el seco?" (ib., 31). Dice Cullmann "las palabras de Jesús no pueden tener entonces más que este significado: si a mí, que no soy zelote, que siempre he prevenido contra el zelotismo, se me ejecuta como zelote, ¡qué harán con los verdaderos zelotes! Para los romanos, Jesús ha sido, en realidad, 'leño verde', pues ha rechazado el zelotismo. Las palabras de Jesús expresan entonces exactamente lo que yo he intentado exponer aquí: 1. Jesús ha tenido que polemizar durante toda su vida pública con los zelotes. 2. Ha rechazado el zelotismo, a pesar de que también él había adoptado una postura crítica ante el Estado romano. 3. Ha sido condenado por los romanos como "zelote" (Cullmann, l.c., 63). El mismo Cullmann llega a decir "que toda la vida pública de Jesús estaba en constante relación con el zelotismo, que éste constituía -por así decirlo- el trasfondo de su actividad, y que fue ejecutado como zelote" (ib. 64).

Al parecer el mismo Flavio Josefo propende a entender a Jesús como perteneciente al movimiento de los zelotes (A. Berendt, Die zeugnisse von Christen tum im slavischen 'de bello Judaico' des Josephus, 1906; cfr. A. Berendt y K. Grass, Flavius Josephus vom judischen Kriege nach der slavischen Uebersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text vergliche, 1924/1927. La referencia está tomada de Cullmann). Pensamos con Cullmann que no fue así, pero tal vez haya de recalcarse todavía más el carácter político de la misión de Jesús, precisamente en cuanto es una alternativa del zelotismo. La muerte de Jesús por parecer zelote prueba sin ambages hasta qué punto su vida pública se movía en un plano semejante al de los zelotes, aunque en dirección distinta. La constante llamada a 'tomar la cruz y seguirla' que tan abusiva e individualmente ha recogido cierta ascética cristiana, es, como lo ha mostrado Brandon, una frase en la línea zelótica: el tipo de comportamiento de Jesús antes los poderes públicos no puede llevar a quien le siga más que a la cruz, el castigo que se da a los rebeldes políticos.

Esto no obsta a que la diferenciación con ellos sea notoria, de modo que ni los zelotes podían en cuanto tales considerarse seguidores totales de Jesús, ni éstos pertenecientes de cuerpo y alma al movimiento zelótico. Que

fueran confundidos por los extraños a los dos movimientos, incluso por los propios discípulos cuando no alcanzaron todavía la plenitud del mensaje de Jesús; más aún que Jesús mismo se viera tentado de entender su misión en la línea zelótica, no prueba sino una cierta semejanza frente a la denuncia del problema real y frente al anuncio de lo que podía ser la solución futura. No estará de más hacer alusión aquí al problema tan actual de quienes quieren ver en la actividad política de la Iglesia una actividad subversiva de tipo comunista. La semejanza del paralelismo histórico es tan evidente, que se puede pasar sin detallarla. Sirva la referencia tan sólo para situar el problema de Jesús.

Sin embargo, no se puede desconocer la masa de textos en que Jesús propone una posición original y radicalmente distinta en su totalidad a la propuesta por los zelotes. El relato evangélico y la proclamación de la Buena Nueva en todo el Nuevo Testamento son suficiente prueba de ello. Que aquí hayamos querido subrayar un aspecto parcial pero decisivo de la vida de Jesús, no significa que en ella no hay más que esto; sólo significa que si no hay esto -y con cuánta frecuencia no lo ha habido- no seguimos la vida de Jesús sino una caricatura de ella. Hay ciertamente mucho más: la llamada a la conversión - personal y a la interiorización del reino; la referencia a un Padre universal que va a unir y librar definitiva y totalmente a todos los hombres; la esperanza escatológica; el amor a los extraños y a los enemigos; el anuncio de la paz, aunque sea una paz difícil y costosa... éstos y otros muchos temas diferencian profundamente el mensaje de Jesús del mensaje teocrático de los zelotes.

Resumiendo: Jesús se esfuerza por convertir una religión politizada en una fe política. No abandona la idea de salvar al hombre, pero de la dimensión total de la salvación del hombre; de la salvación en la historia hay que pasar a una salvación meta-histórica, y es el anuncio de esta salvación meta-histórica la que va a ayudar a lo que debe ser una auténtica salvación en la historia, así como recíprocamente esta auténtica salvación en la historia va a ser el único signo válido de lo que puede comprender el hombre acerca de una salvación metahistórica.

c.3.) La explicación de la misión política de Jesús frente al problema del Estado.

Hay dos pasajes clásicos que son necesarios examinar para alcanzar el último sentido de la misión política de Jesús: el pago del tributo al César y la discusión con Pilato acerca de la naturaleza de su reino. No creo que de esos pasajes sea deducible una idea de lo que es el Estado para Jesús, pero sí pueden servir para determinar más exactamente el sentido de su misión. Con este último propósito los vamos a estudiar a continuación.

c.3.1.) El tributo al César.

La importancia del tema lo muestra la transcripción detallada que del pasaje hacen los tres sinópticos (Mc. 12, 13-17; Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26). Mateo, junto con los otros dos sinópticos, encuadra perfectamente el hecho: se reúnen fariseos y herodianos, a quienes Lucas llama espías que simulaban ser justos; lo que trataban es cogerle en alguna palabra con el objeto añade Lucas de entregarlo al poder y jurisdicción del gobernador. Los saduceos no aparecen de inmediato y explícitamente en este pasaje, pero los tres sinópticos los introducen inmediatamente para plantearle otra tentación de estilo más religioso. Si estuvieron presentes o no, si a los herodianos se les puede con

siderar como saduceos en este caso concreto, no es de decisiva importancia. La pregunta por el pago del tributo era una pregunta a la par religiosa y política, como es fácil de deducir después del análisis dedicado a los zelotes; es, si se quiere, la pregunta que define la posición ante el problema fundamental: se es de línea zelótica o se es de línea colaboracionista. Que Lucas los llame espías es, por demás significativo, máxime, cuando se recalca la intención de entregarlo al procurador romano. Se trata, por tanto, de una pregunta política por todos sus costados y que va a contribuir más tarde a la condena de Jesús.

La posición para Jesús es sumamente delicada, si afirma sin más que se debe pagar el tributo al César se pone frente al ala más auténtica del religiosismo judío, frente a la parte rebelde de su pueblo representada por el movimiento de los zelotes; si afirma que no se debe pagar el tributo, se pone frente al poder romano, cuya autoridad se afirmaba precisamente en los impuestos. Que Jesús no respondió muy claramente en favor del pago de los impuestos, lo demuestra el que ante Pilato se le acusara de encontrar a Jesús alborotando al pueblo, prohibiendo pagar tributos al César; y diciendo que es el Mesías rey. No importa que así como suenan estas afirmaciones sean calumniosas; lo cierto es que si la vida y la predicación de Jesús hubiera dado la impresión de lo contrario, no hubiera habido base alguna para calumniar le en esta línea. Jesús, por tanto, daba ocasión para que pareciera ser un alborotador en la línea zelótica de prohibir los tributos y de proclamarse a sí mismo políticamente Mesías, liberador del poder extranjero.

La respuesta de Jesús, por tanto, ha de situarse en este contexto: se trata de una trampa política y él ciertamente no respondió con absoluta claridad, porque sus palabras -aquí o en otra ocasión- pudieron ser mal interpretadas. La interpretación que a continuación voy a proponer tiene en cuenta ambos extremos y procura atender a la complejidad de las palabras mismas de Jesús y a la situación en la que se encuentra.

La respuesta clave es: "lo que es del César, devolvédsele al César, y lo que es de Dios devolvédsele a Dios". Sobre el sentido de la frase vamos a numerar una serie de observaciones: 1) la frase puede ser una frase ya acuñada, y acuñada por los zelotes, cuyo sentido sería que efectivamente había que dar al César lo que era suyo y a Dios lo que era suyo; con todo los zelotes estiman que la soberanía política de Israel es de Dios y no del César en cuyo punto Jesús no entra; si así fuera, el primer sentido de la respuesta sería de respeto para la posición zelótica; Jesús no hubiera podido ser considerado por el pueblo como Mesías, si paladinamente hubiera proclamado la necesidad de pagar tributo al César (Brandon dice: 'it was, indeed, a saying of which any Zealot would have approved, because, as we have seen, for the Zealot there was no doubt that God owned the land of Israel, not Caesar', l.c., 347). 2) La misma estructura formal de la frase no tiene claridad suficiente como para que ninguna de las dos partes se considere con toda la razón; es, además, lo suficientemente ambigua para que los espías no puedan llevar a sus jefes una respuesta terminante; en otras palabras Jesús no les hace el juego. 3) Más aún, la estructura formal de la frase, prescindiendo ahora de su contexto histórico y de su contexto redaccional, es tautológica y formal: hay que dar a cada uno lo suyo; el problema empezaría tan sólo en la determinación de qué es de cada quién. 4) La referencia a la moneda en la que estaba inscrita la imagen del César hace avanzar el pensamiento: Jesús quiere hacer ver a los zelotes que hay afirmaciones de índole política, o mejor de índole profana, que no deben ser puestas en conexión directa con la relación del hombre y del pue

blo con Dios; por decirlo así, la teología de Jesús da aquí un paso importante sobre la interpretación religiosa de los zelotes; podría pagarse impuestos -el carácter condicional de la hipótesis debe ser mantenido pues es un punto en que Jesús no entra de lleno y directamente- sin que eso suponga necesariamente una toma de posición religiosa; naturalmente esto no implica que las realidades profanas puedan campar por sus respetos y que sobre ellas no quepa más que un juicio ético y no una valoración cristiana, sino solamente el reconocimiento de una justa autonomía y la distanciamiento entre lo que debe ser misión política de la fe y politización de lo religioso o si se prefiere religiosización de lo político. 5) En concreto la interpretación teocrática nacionalista del estado no es la alternativa que Jesús propone frente al problema de la dominación romana; por un lado, la vertiente nacionalista le interesa menos, y, por otro, su verdadero interés está en lo que le ocurra al pueblo sean sus dominadores unos u otros. 6) La impresión de Jesús sobre los dominadores políticos está dada en otra ocasión: "sabeis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder, pero no ha de ser así entre vosotros" (Mc. 10,42-43). 7) En el tema semejante del tributo al templo la enseñanza de Jesús es que el 'hijo' puede tolerar el pago del tributo, cosa que los debieran hacer tan sólo los extraños; esta tolerancia le permite no entrar en conflictos innecesarios. 8) Jesús afirma que no se puede dar al César lo que es de Dios, aunque no determine en este lugar qué es lo que es de Dios; el reino de Dios no debe entenderse en la línea categorial que es significada por los impuestos; hay si se quiere una tolerancia del estado como un medio necesario, pero desde luego no se puede sacar de aquí una teoría cristiana del estado, pues ni lo que es el estado ni lo que es el pago de impuestos o tributos es aquí el tema directo del pasaje.

El colofón de Lucas es de máximo interés "y no pudieron acusarle por sus palabras ante el pueblo, y, admirados de su respuesta se callaron" (Lc. 20,26). Esto prueba bien a las claras que no dió razón a los herodianos; si, por otro lado, lo hubiera querido hacer, lo hubiera hecho de manera explícita. Pero, como nos lo transmiten los tres sinópticos, Jesús era sincero, enseñaba el camino de Dios con verdad y no tenía acepción de personas pues no miraba al exterior de los hombres. A la pregunta capciosamente moral, pero moral, sobre la licitud de los impuestos Jesús responde más allá de la moral.

c.3.2.) Mi reino no es de este mundo (Jo. 18, 33-40).

Donde culmina el juicio de la misión política de Jesús es ante el representante político del poder romano. Ante el Sanedrín la acusación podía ser predominantemente religiosa, aunque como ya vimos, el problema era en el fondo socio-político; pero ante Pilato la acusación tendrá que ser predominantemente política. Sus acusadores van a recoger lo que podía aparecer como político en la misión de Jesús para que Pilato les ayudase frente al pueblo para deshacerse de él. Era, en efecto, improbable que sin la ayuda del poder romano, los jefes judíos pudieran liquidar a Jesús en el momento en que acaba de ser aclamado multitudinariamente por el pueblo. Examinemos pues este último acto de la vida de Jesús.

El cuerpo de la acusación nos lo da Lucas (23, 2): perturbar a la nación, prohibir los impuestos, hacerse pasar por el Mesías rey. Según Juan, se le acusa de malhechor, y el sentido de éste término es absolutamente político, equivalente al de zelote, como lo prueba el contenido mismo de la acusación, toda ella política y subversiva. Pilato recoge perfectamente el sentido polí-

tico de la acusación y según los cuatro evangelistas la fórmula tajantemente: "eres tú el rey de los judíos?", formulación en la que coinciden los cuatro evangelistas. Juan con todo añade una aguda observación: Jesús quiere puntualizar la cuestión de Pilato y por eso le interroga: "dices esto por tí mismo u otros te lo han dicho de mí?" (Jo. 18, 34). La puntualización era necesaria porque Mesías Rey de los judíos podía tener un sentido diferente para un judío y para un romano. Los acusadores judíos juegan con esta ambigüedad, pero Jesús no. En el sentido en que Pilato pudiera haber investigado Jesús no era rey; en el sentido de una tradición mesiánica Jesús lo era, pero con una radical novedad sobre lo que judíos de su tiempo esperaban.

En este contexto Jesús comienza a explicar el sentido de su reino. Da un primer paso: "mi reino no es de este mundo; si el reino mío fuera de este mundo, los soldados míos lucharían para que no fuera entregado a los judíos; más el reino mío no es de aquí" (Jo. 18, 36). Por lo pronto, Jesús no retira la ambigüedad de la palabra 'reino'; si su reino no tuviera nada que ver con lo que un procurador romano entendía por tal, Jesús hubiera retirado absolutamente el término, y, sin embargo, no lo hace sino que lo mantiene taxativamente, a pesar de los malentendidos a los que se presta. Dicho en términos modernos Jesús mantiene un cierto carácter político de su misión por más que el término 'político' se preste a equívocos; pero el retirar el término se prestaría a equívocos peores, porque efectivamente en su misión hay una dimensión política. Pero inmediatamente empieza a establecer las diferencias: mi reino no es de este mundo, donde no debe olvidarse el carácter peyorativo que tiene el término en el vocabulario de Juan; el elemento diferenciativo es que el reino de Jesús no cuenta con soldados; es decir, no tiene una organización estatal.

Ante la ulterior inquisición de Pilato, que claramente ha apreciado la confesión de que Jesús tiene un reino, Jesús explica positivamente su condición: "tú dices que soy rey. Yo he nacido para esto y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, oye mi voz" - (Jo. 18, 37). Aquí está la esencia de su reino: dar testimonio de la verdad. El término hay que tomarlo en todo su significado: 1) la verdad de la que se habla no es ninguna verdad especulativa e inoperante sino una verdad efectiva y total, la verdad de lo que es el mundo, de lo que debe ser y de lo que le va a ocurrir; 2) Jesús sustenta el carácter judicial y dominante de su misión, de su verdad, aun respecto de este mundo, en cuanto este mundo es configurador de la existencia de los hombres; 3) desde esta verdad total hay que ser testigo, anunciador, efector de esa verdad, dominador del mal, porque este mundo ya está juzgado y lo que la historia cristiana debe hacer es consumir este juicio; 4) es una verdad cuyo efecto es la libertad, la verdad que hace libres a los hombres; 5) hay que ser de la verdad para poder escucharla, hay que hacer esa verdad para poder recibirla en toda su limpidez y plenitud.

Ante esta explicación Pilato no acaba de comprender, pero vislumbra que la acusación no tiene el craso sentido político que hipócritamente han presentado los príncipes de los sacerdotes. Para librarse del acusado, lo remite según Lucas a Herodes. (En general, el ensamblaje de los textos de la Pasión no es fácil; pero al situarnos nosotros en una línea más teológica que estrictamente exegética el carácter construido de los relatos evangélicos, más bien, nos favorecen que perjudica). Lo interesante en el relato de Lucas, único referente en este punto, es el silencio de Jesús frente a quien sería su autoridad oficial por ser galileo; lo cual está muy en línea con toda su actitud ante las autoridades de su tiempo. La treta no le vale a Pilato y de nuevo se halla ante su acusado, forzado a tomar una decisión. Ve, efectivamente, que no es un perturbador del pueblo (Lc. 23, 14).

Para salir del paso Pilato, según los cuatro evangelistas introduce la elección entre Barrabás y Jesús. Como es sabido, M. Goguel en su *Jesús*, 2a. ed. 1950, pp. 382 ss. opina que la escena no es histórica; el mismo Cullmann reconoce que hay dificultades desde un punto de vista jurídico, pero juzga que no son insuperables (Cullmann, l.c., p. 62). También Brandon rechaza el hecho por su intrínseca improbabilidad y por el silencio de esta costumbre de librar a un condenado por parte de Flavio Josefo (l.c. 258 ss.). Sea o no una reconstrucción por razones apologéticas, el sentido desde un *logos* histórico es de primera importancia.

Barrabás era ciertamente un zelote. Se trataba de un sedicioso, de un rebelde (*stasiastos*) que había matado en una insurrección (*te stasei*), a quien le va a favorecer la multitud (o ojos). Tanto para Brandon como para Cullmann Barrabás era un zelote (no puede haber ninguna duda: se trata de un levantamiento zelote; y Barrabás era un zelote. El ponerle al mismo nivel de Jesús manifiesta que para los romanos se trataba en ambos casos del mismo delito y de la misma condena, (l.c., 62). Incluso Schlier considera a Barrabás como un 'revolucionario mesiánico' (cfr. *El Estado en el Nuevo Testamento*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid, Fax, 1970, p. 255). En la narración, por tanto, de los evangelistas puede verse un afán apologético de mostrar, por un lado, que los romanos hicieron todo lo posible por salvar a Jesús; por otro, exculpar a Jesús de ser un sedicioso del estilo de Barrabás. Pero tras esta superficie apologética pueden descubrirse estratos más profundos.

Desde luego, hay que dar la debida importancia a que en la elección a gritos de la masa tuvieron gran parte las maniobras de los príncipes de los sacerdotes. Lo cual probaría que para su situación era más peligrosa la posición de Jesús que la de Barrabás; pero su posición era lo que era por su connivencia con el poder romano. Parece, pues, desprenderse que Jesús ofrecía más peligro político para la estructuración de la organización socio-religiosa-política; de hecho ya Caifás (Jo. 11, 50) previó que era mejor hacer morir a un hombre, que no que toda la nación pereciera.

Sin embargo, está el repudio del pueblo, cuya presentación puede tener también razones teológicas, pero de la que cabe también otra explicación sociológica. Los evangelistas no se cansan de repetir la popularidad de Jesús, su aceptación por parte del pueblo; es uno de los motivos por los que las autoridades no se atreven a prenderle durante la Pascua. Cómo puede explicarse, por tanto, este repentino cambio a favor de Barrabás? Tal vez puede suponerse que la ambigüedad política de la posición de Jesús acabó por desconcertar al pueblo, que ve en Barrabás una posición mucho más nítida en su lucha contra los romanos. Si así fuera, tendríamos una nueva prueba indirecta del especial carácter político de la misión de Jesús. Juan subraya, con todo, que los gritos de la crucifixión son de los sumos sacerdotes y de los guardias (19, 6), lo cual nos debe llevar a interpretar este último párrafo desde el anterior. La ambigüedad de la misión política de Jesús era más peligrosa para los inmediatos dominadores sociales del pueblo que la lucha de los zelotes contra el poder político romano. De ahí que esté mal propuesta la cuestión tantas veces propuesta de por qué Jesús no protestó y luchó tan directamente contra el dominador romano; a Jesús este problema le interesaba menos que la inmediata opresión socio-religiosa a la que se veía sometido el pueblo; y contra esta luchó hasta la muerte.

Sólo en este momento, al ver la vacilación de Pilato, los judíos apelan -

claramente a la acusación religiosa de que Jesús se tiene por hijo de Dios. Desde luego, esta acusación es también de tipo político, según la tradición usual de divinizar a los emperadores y reyes de la tierra. Jesús es rey en este mundo porque es hijo de Dios; funda su derecho a reinar en este mundo por su condición de hijo de Dios; Los sacerdotes han visto claramente que pierden su dominio religioso teocrático con la especial aproximación a Dios que Jesús anuncia. Pilato queda con esto más perturbado y pretende interpe-
-lar de nuevo a Jesús, quien no le responde. Sólo cuando Pilato pretende -
afirmar su poder absoluto: "no sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?", Jesús le responde con una sentencia bien difícil de in-
-terpretar: "no tendrías sobre mí ningún poder si no te hubiera sido dado de
arriba; por esto, el que me ha entregado a tí tiene un pecado mayor" (Jo. 19,
9-11).

La dificultad de la sentencia está en el 'por esto': el poder dado de -
arriba y los que le han entregado parecen estar en contradicción. Desde luego,
Jesús afirma que Pilato no tiene más poder que el que le haya sido dado de -
arriba; que por tanto toda extralimitación hace de su poder una acción despó-
-tica. Puede significar también que Jesús no estaría ahora en sus manos, si
el Padre no lo hubiera dispuesto así, pero esto no puede indicar que haya si-
do el Padre quien le haya entregado a su poder. Finalmente, la implicación -
del 'por esto' junta la responsabilidad de Pilato con la de los judíos que le
han entregado: también Pilato tiene pecado por no haber sabido utilizar el po-
-der que ha recibido de lo alto, pero el mayor pecado está en los judíos que le
han entregado. La conclusión es obvia: la muerte de Jesús es un asunto judío-
romano; por su doble vertiente es político y es además religioso.

Que esto sea así lo prueba la última amenaza de los judíos que se amparan
en la apariencia objetivamente política de la misión de Jesús: "todo el que se
hace a sí rey, contradice al César" (Jo. 19, 12). Es claro, pues, que Jesús
sostuvo hasta el fin su condición de rey, una condición ambigua de la que ni
siquiera ante la muerte se retractó. Y la muerte fue de crucifixión, es decir,
el castigo usual de los reos políticos en la línea zelótica. Jesús no fue ca-
-paz de superar su propia apariencia, pero él sabía bien que esa apariencia le
iba a llevar a donde le llevó; y, sin embargo, no cambió de apariencias.

No pretendemos todavía sacar las consecuencias teológicas de todo este lar-
-go análisis. Las dejaremos para la parte final. Pero debemos centrar ahora
el punto a donde ha llegado nuestra investigación. Comenzamos proponiendo la
necesidad de enfrentar la cristología con un logos histórico, porque sólo con
él podríamos alcanzar el significado último de la vida de Jesús, como revela-
-ción actual de la salvación para los hombres. En una segunda parte, comenza-
mos el ejercicio de ese logos histórico en dos direcciones: la de un análisis
de su comportamiento profético en la doble vertiente de su crítica religiosa y
de su crítica social, ambas estrechamente relacionadas y unificadas en una su-
-perior dimensión política; y la de un análisis de su comportamiento y signifi-
-cado ya más explícitamente político. Pensamos que esta re-lectura de la vida
de Jesús era indispensable para desprivatizar la usual lectura de su vida y pa-
-ra situarla en su contexto real-histórico, que es el único que nos da la tota-
-lidad última y concreta de su vida y del sentido de su vida. Esta re-lectura
no implica que deban quedar anulados otro tipo de análisis, sin los que esta -
totalidad concreta, que aquí propugnamos quedaría empobrecida. Teniéndoles en
cuenta hemos hecho esta re-lectura, lo cual nos ha obligado a no absolutizar la
dimensión política de la vida de Jesús. Quizá con ello algunos pueden quedar
defraudados, así como otros quedarán alterados. Pero los hechos están ahí. Al

gunas de las exégesis pueden ser consideradas problemáticas, pero el conjunto de datos y la coherencia fundamental encontrada entre todos ellos pueden ser suficiente prueba de que el análisis fundamental no está exagerado.

La interpretación más teológica de este análisis exegético-histórico la daremos en la última parte. Dos temas fundamentales habrá que repensar a la luz de lo obtenido hasta aquí: por un lado, el sentido exacto del misianismo de Jesús; por otro, el significado teológico de lo que puede suponer el seguimiento de Jesús y de la vida de Jesús. Con ello no quedará concluida lo que debe ser una cristología, ni siquiera lo que puede aportar un logos histórico a una cristología. No es ese nuestro propósito. Pero sí tendremos un enfoque decisivo para determinar lo que es la cuestión fundamental de este curso: en qué relación está la historia de la salvación con la salvación en la historia. Los hechos de la vida de Jesús ya prueban que esta relación se da; la logización de esos hechos, la busca de su significado último es lo que intentaremos lograr en la última parte de estas reflexiones cristológicas. Hasta haberlas concluido un juicio sería prematuro.

EL ANUNCIO DEL EVANGELIO Y LA MISION DE LA IGLESIA

0. Historicidad de la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio.

Sin atender previamente a la esencial historicidad de la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio el intento mismo de plantearse la pregunta sobre la misión de la Iglesia hoy sería o superfluo o presuntuoso. Pero si reflexionamos, aunque sea ligeramente sobre la esencial historicidad de la misión de la Iglesia, entonces la pregunta se hace indispensable. Muchos de los malentendidos teóricos y prácticos surgen de negar o entender mal la esencial historicidad de la Iglesia y de su misión.

0.1. La historicidad de la revelación y de la salvación exigen la historicidad de la misión y del anuncio.

La revelación y la comunicación salvíficas de Dios son históricas, es decir, se dan en la historia y se dan históricamente. La historia es por antonomasia el lugar de la revelación y de la comunicación de un Dios que es personal y que es Dios de los hombres vivos. No se niega que de algún modo Dios se haga también presente a través de la naturaleza entre otras razones porque la naturaleza entra a formar parte de la historia; pero es en la historia donde nos encontramos con el lugar privilegiado de la comunicación divina. Esto lo podríamos deducir por razones teóricas si consideramos que la comunicación de Dios a los hombres ha de ser forzosamente de índole personal, pero nos basta con referirnos al hecho de que así ha ocurrido.

Ahora bien, la comunicación de un Dios vivo en la historia hace que esa - comunicación tenga que ver con la historia de los hombres y que tenga que ver de un modo cambiante y progresivo. Las dos afirmaciones van unidas: sin la - irrupción de Dios en la historia, sin su presencia en lo histórico bien poco sabríamos de él; pero si su presencia es en lo histórico, entonces debemos es tar abiertos a esa irrupción cambiante que es la historia.

Consiguientemente, el anuncio del Evangelio debe tener ese mismo carácter histórico de la revelación y de la salvación. De lo contrario convertirían en natural lo que es esencialmente histórico. Si la misión de anunciar el - Evangelio ha de tener el mismo carácter histórico de la Buena Nueva debe rea- lizarse en la historia e históricamente. Esto implica que de algún modo la historia de la salvación tiene que ver con la salvación en la historia; pero, por otro lado, implica que la salvación anunciada por la Iglesia en la histo- ria debe anunciarla desde la historia misma de la salvación y no desde otras instancias ajenas a ella.

Pero la Iglesia no sólo tiene que anunciar históricamente la salvación si no que debe realizarla también históricamente. Ya el anuncio es una realiza- ción y el anuncio histórico una realización histórica. Pero no basta con - ello. La Iglesia como continuadora del sacramento principal que es Jesucris- to debe realizar lo que anuncia: el anuncio y la realización de la salvación siguen dándose hoy en Jesucristo, más el lugar de ese efectivo seguir dándose es el cuerpo de la Iglesia que hace presente y operativa la acción invisible de su Cabeza. Ser cuerpo de Cristo significa ser lugar de su presencia y ser asimismo mediación de su actividad. Por este nuevo factor de realización de la salvación anunciada a través del cuerpo histórico de Cristo que es la Igle- sia, ésta debe realizar en la historia la salvación que anuncia históricamen- te.

Pues bien, es la historicidad de este anuncio efectivo de la salvación lo que obliga a un replanteamiento permanente de la misión de la Iglesia en el - anuncio y en la realización del Evangelio, máxime cuando se reconoce, como - taxativamente lo ha hecho el Vaticano II (GS,4), que el género humano se ha- lla hoy en un período nuevo de su historia; en tales casos vuelve a surgir - punzante la interrogación de la humanidad "sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas" (ib.). Dicho en otros términos sobre la relación entre la salvación en la historia y la salvación - más allá de la historia. Esta cuestión se plantea hoy de modo extraordina- riamente urgente y con alcance nuevo tanto para la Iglesia como para los que la contemplan desde fuera. Es una cuestión en que van implicadas a la vez su pro- pio ser y su credibilidad; en esa implicación es donde el planteamiento cobra su perfil genuino.

Los ejes que le van a permitir a la Iglesia el replanteamiento de la histo- ricidad de su misión son siempre los mismos. Por un lado, la escucha, fechada y situada, en la fe de la palabra siempre viva de Dios; por otro, la escucha - del mundo, la escucha actual de su mundo. Sólo así podrá decir en cada momen- to cómo se presenta el pecado del mundo que ha de esforzarse por borrar y cómo se presenta la esperanza de salvación. Es el pueblo de Dios, quien forzosamen- te situado en un mundo cambiante debe anunciar y realizar una salvación que - signifique la salvación cristiana. Anuncio, realización y pueblo son las tres dimensiones esenciales que obligan a un radical replanteamiento de la misión - de la Iglesia.

0.2. Libertad, justicia y amor tres anhelos fundamentales de nuestro tiempo y de la misión de la Iglesia en el anuncio y la realización de la salvación cristiana.

El cristiano no es ciudadano de dos mundos sino de un solo mundo en el que históricamente ha aparecido el reino de Dios. Por eso debe presentarse una - cierta confluencia de lo que es la historia de la salvación y de lo que es la salvación en la historia. Confluencia no significa identidad, pero excluye toda disociación. Más aún, la salvación en la historia y la historia de la salvación no sólo no están disociadas sino que aquella es la necesaria mediación de ésta. Suele repetirse que el cristianismo anuncia la salvación del hombre entero y no sólo del alma en la otra vida. No basta. Es menester insistir, además, en que la salvación del hombre en la historia, la plenificación histórica de su realidad total es el medio necesario para que Dios se revele y comunique de manera definitiva. El ejemplo del Verbo hecho carne y de la manifestación de su divinidad por medio de actos históricamente salvíficos; y la esperanza de una segunda venida en la plenitud de su gloria que la Iglesia debe ir preparando mediante su acción en el mundo, son dos misterios fundamentales sin los que la interpretación del Cristianismo quedaría desvirtuada.

La mediación de la historia es esencial a la revelación de Dios. De ahí - que no pueda menos de haber una estrecha relación entre los anhelos fundamentales de quienes quieren anunciar el reino de Dios y los que quieren construir la historia de los hombres. No se trata tan sólo de apreciar una cierta relación entre los anhelos individuales e interiores del hombre y del cristiano, sino de algo más profundo: de mostrar la relación entre los anhelos fundamentales del pueblo de Dios y del pueblo de los hombres. Es decir, no se trata de plantear el problema ni siquiera en términos de historicidad personal, sino en términos de historia social. La historia social no anula la historicidad personal sino que la supone y la culmina. No es cuestión de oportunismos, por - tanto, la confluencia en cada momento entre los mejores movimientos del mundo y el mejor sentir de la Iglesia. En términos clásicos hay un juicio universal en el que irán a desembocar los juicios particulares y en el código de ese juicio universal más resplandece, aparentemente, lo que se ha hecho por los hombres que lo que se ha hecho por Jesucristo. Esos dos factores, tomados a una, el de la universalidad del juicio y el de la mundanidad del código nos ponen en la pista para explicar la historicidad de la salvación.

Por ello no es de extrañar que liberación como proceso de libertad, justicia y amor, sean a la par tres dimensiones esenciales al mundo histórico de - hoy y al anuncio del mensaje evangélico. Son categorías explícitamente bíblicas y lo son explícitamente seculares. No son **equivalentes** en ambos planos, pero están intrínsecamente conectadas. Ofrecen la gran posibilidad de trabajar cristianamente por el mundo y de encarnar debidamente, de mundanizar o secularizar la fe cristiana. Ofrecen en concreto la posibilidad de resolver la unidad de vocación de quienes quieren trabajar por la transformación del mundo y por el anuncio del Evangelio. Ofrecen asimismo la posibilidad más abstracta de rozar uno de los temas más clásicos de la teología; lo que antes se proponía en términos de naturaleza y gracia se plantea hoy en términos de salvación en la historia e historia de la salvación. Tal vez por este camino de la historia, realidad más bíblica y más existencial sea posible enfrentar mejor aquel problema que en términos de naturaleza ni siquiera estaba exactamente planteado.

En este tercer capítulo intentaremos mostrar cómo esa triple dimensión de liberación, justicia y amor son el camino para dar credibilidad hoy a la misión

de la Iglesia, que anuncia el Evangelio como salvación de los hombres en la historia y más allá de la historia.

1. La Iglesia como signo de credibilidad.

Cada vez menos y en menos sitios la Iglesia vive un régimen de cristiandad. Esto obliga a la Iglesia a adoptar en el anuncio del Evangelio una actitud más misionera, que muestre al mundo la credibilidad de su misión. Sin atender al profundo cambio histórico que va de un régimen de cristiandad a un régimen de misión la Iglesia no anunciará ni realizará históricamente la salvación. Si lo hace, volverá a su más primitiva esencia, a su primigenio origen misionero.

1.1. La Iglesia como signo sacramental de su propia credibilidad.

El Dios invisible sólo es accesible por la mediación del signo. El signo por antonomasia es el hombre Jesús, lo cual nos demuestra históricamente la necesidad de la mediación en la presentación de Dios al hombre y en el acceso del hombre a Dios, y nos muestra asimismo cuál puede y debe ser la historicación de esa mediación. Hay que buscar, por tanto, en la continuación de la misión de Jesucristo aquella precisa mediación que signifique y haga presente significativamente a Dios. Pretender un acceso espiritualista, individualista y puramente interior sería una negación de la condición de Dios en su comunicación a los hombres y de la condición del hombre; es de hecho la negación de la historia de la salvación tal como la ha comunicado Dios a los hombres. La historia y una determinada historia es la mediación personal y viva por la que Dios accede al hombre y el hombre a Dios.

Los signos pueden ser varios. Pero no cualquier signo significa en el mismo grado a Dios y mucho menos al Dios revelado en Jesucristo. La naturaleza, por ejemplo, puede ser en alguna medida signo de Dios, pero es un signo disminuido, que si no es asumido en la historia más bien nos aleja que nos acerca al Dios revelado en Jesucristo. Más en general, no es el hombre quien debe elegir arbitrariamente los signos de la mediación de Dios, los signos mediadores de Dios. Por lo pronto los signos deberían ser constitutivos, es decir, signos que de por sí, y no por elección arbitraria del hombre, significan lo que pretenden significar. Si fueran signos arbitrariamente elegidos por el hombre reduciríamos a Dios al capricho del hombre. Tampoco la naturaleza sin más nos puede ofrecer signos intrínsecamente conectados con el Dios de la salvación; si así fuera no habría irrupción de Dios en la naturaleza y naturalizaríamos a Dios. Tienen que ser signos históricos pero tomados o aprendidos de la historia de la salvación: al ser históricos rompen el nivel de la naturaleza; al ser de la historia de la salvación, elegidos por Dios mismo, sobrepasan forzosamente la arbitrariedad del hombre.

La historia de la salvación nos dice que el signo fundamental de Dios es la historia misma pero no toda la historia del mismo modo. Es, ante todo aun que no exclusivamente, la historia del pueblo elegido; es, última pero no de-

finitivamente, la historia en esa plenitud de los tiempos que es Jesucristo; y lo es la Iglesia en cuanto continuadora en el tiempo de la vida y de la misión de Jesucristo.

Por tanto, no la naturaleza y el orden natural sino más bien la historia y la ordenación social son, por lo pronto, el cuerpo mediador de Dios. Es este un punto de singular importancia, porque lleva a concebir a la Iglesia no como defensora del orden natural sino como ordenadora de la realización social; la naturaleza sería signo revelador y comunicador de Dios en cuanto elemento de la historia y al servicio de la libertad de la historia, lo cual no implica caer en ningún historicismo porque la identificación de naturaleza y esencia es una identificación gratuita. La historia, como campo de la libertad personal y colectiva, es donde se hace más presente el Dios vivo, libre y personal. Dentro de la historia es la biografía de Jesús quien da la clave significativa insustitutable, una clave que no por ser escandalosa a quienes habían deducido el ser de Dios a partir de la naturaleza, puede dejar de ser anunciada como tal por la Iglesia.

En esta misma línea debe concebir la Iglesia su carácter de signo mediador. Sólo una Iglesia operante en la historia puede descubrírnos y comunicarnos efectivamente al Dios de la historia, al Dios históricamente dado; sólo en la historia encontrará la Iglesia el campo adecuado para realizar y hacer creíble su misión. El hacer presente y operante el misterio salvador de Jesucristo hará creíble lo que ella misma dice ser; la Iglesia no necesitará pruebas extrínsecas de credibilidad extrínsecas a su ser, a su hacer propios -por ejemplo el apoyo socio-cultural, socio-económico, y socio-político de - que se servía en un régimen de cristiandad-, cuando ella misma se esfuerce por ser signo y sólo signo del Dios que se ha revelado en la historia. Su ser y su vivir mostrará la credibilidad de Jesús como salvador de la humanidad, y del Jesús salvador de la humanidad y de la historia llevará a la credibilidad de Jesús, el Señor, el Revelador del Padre.

1.2. Las posibles direcciones de la Iglesia como signo de credibilidad.

La Iglesia a medida que ha pretendido crecer en racionalidad tanto de cara a sus propios miembros, que buscan pruebas de su fe, como de cara a quienes - quería probar el carácter divino de su fundación, ha seguido diversas vías, - con las que ha procurado acomodarse a las exigencias de quienes la ponían en cuestión. Pasado el tiempo en que la Iglesia dominaba, en que socialmente la fe cristiana se imponía como lo normal, ha sido preciso intentar una fundamentación apologética de la credibilidad del mensaje cristiano. Han surgido así - distintas teologías fundamentales, cuyo carácter común estriba en que se presentan como pórticos de la fe y, consiguientemente, como pórticos de la teología. Lo cual supone que hasta cierto punto la prueba es exterior a la fe misma, con lo que se parte el mundo en dos para después tratar de conectar las partes divididas con mayor o menor fortuna.

Esto se ha hecho a través de dos modos fundamentales: desde signos de credibilidad objetivos a partir de la naturaleza; y desde signos de credibilidad objetivos a partir de la subjetividad. Ambos modos responden a situaciones distintas y nos impulsan a buscar otro modo que responda a la nueva situación.

Por un lado, estaba la referencia a la naturaleza como lugar seguro de ob-

jetividad. La objetividad se basaba en la interrupción probada históricamente de las leyes de la naturaleza: la interrupción histórica de las leyes físicas de la naturaleza probaría la irrupción de lo sobrenatural. Hay en este proceder un determinado modo de entender la razón y la naturaleza, discutibles y discutidos, pero lo que está fuera de discusión es el intento de alcanzar la mayor independencia de actitudes subjetivas y de comportamiento emocionales. Se trataría, sin embargo, de lo que pudiéramos llamar la apologetica demostrativa de la razón natural, que como tal es exterior al proceso mismo de lo que pretende mostrar. Parecería que un máximo de objetividad implicaría un máximo de exterioridad. Con todo, la historia, aunque muy accidentalmente entendida, jugaba un papel importante en este esfuerzo de dar credibilidad a la fe mediante un proceso previo de racionalización no de la fe sino del acto de fe.

Por otro lado, estaba la referencia a la subjetividad personal como realidad fundamental. Al mostrar cómo la subjetividad es la realidad fundamental, es decir, aquella realidad que es más realidad y que es fundamento al menos de verificación de toda otra realidad, y al mostrar la apertura de la subjetividad a algo más allá de los límites immanentes de la naturaleza y aun del mundo en su totalidad, se contaba ya con los fundamentos precisos para mostrar finalmente la coherencia del mensaje cristiano con la subjetividad personal o interpersonal. La transcendentalización del proceso pretendía alcanzar un máximo de objetividad pero ponía como exterior al proceso el hecho de la historia, sin que la referencia a la esencial historicidad de la subjetividad humana bastara para interiorizar suficientemente el proceso empírico de la historia. Aquí el máximo de objetividad se busca por un proceso de transcendentalización de la subjetividad personal, donde se corre el peligro de reducir a interioridad subjetiva -en el buen sentido del término- la credibilidad y posteriormente la fe misma.

No es ésta ocasión de juzgar el valor de esas dos vías ni las consecuencias que han tenido en la pastoral de la misión de la Iglesia. Lo que de ellas se ha insinuado es sólo con el propósito de mostrar cómo puede hoy mostrar la Iglesia su propia credibilidad. La respuesta sería: buscar aquellos signos objetivos a partir de la realidad histórico-social. Lo histórico-social supera, por un lado, la intersubjetividad personal y, por otro, supera el objetivismo de la naturaleza; los supera asumiéndolos positivamente. El peligro del subjetivismo se excluye atendiendo a la objetividad del sujeto social en su realización histórica; el peligro del objetivismo se excluye atendiendo a la historicidad que incluye formalmente la intersubjetividad personal. La historia vuelve a aparecer aquí como la mediación insustituible del Dios que quiere libremente revelarse y comunicarse a los hombres. Desarrollemos brevemente estas ideas.

Los signos deben responder a la realidad total del hombre que es naturaleza y es historia. La objetividad de la naturaleza es un signo empobrecido del Dios personal, tal como se nos ha manifestado en la historia de la salvación; tiene su valor al poder ofrecer un apoyo independiente de toda subjetividad idealista, pero es ajena a la praxis transformadora, a la historicidad de la realidad y a la inmanencia personal de Dios en la historia humana. También la subjetividad es un signo empobrecido de lo que son Dios y el hombre en la historia; tiene su valor en cuanto se esfuerza por dar base inmanente a la presencia de Dios entre los hombres, pero propone a concebir individualmente la transcendencia humana y de por sí no lleva a una praxis social e histórica. A partir de la realidad histórico-social, en cambio, se asumen los valores de las otras dos vías en la negación de sus límites; la -

realidad personal y comunitaria del hombre histórico y social supera la objetividad de la naturaleza y la subjetividad transcendental personal; la realidad del hombre social excluye que la coherencia immanente con el proceso histórico se diluya en subjetividad idealista, y esa misma realidad como personal y comunitaria excluye el extrínsecismo estático de la objetividad natural. Por otro lado, el carácter histórico de este signo nuevo, que asume los anteriores y aprende de ellos, nos obliga a participar activamente en un proceso que en su transformación misma debe ir siendo la mediación de un Dios que ya se reveló, que se está comunicando, y que se seguirá comunicando en el proceso abierto de la historia. Una historia que los hombres deben hacer a partir de la naturaleza, pero que sólo en cuanto formalmente histórica es cauce pleno para la revelación de Dios.

De hecho así ha procedido Dios en la historia de la salvación. La salvación ha sido anunciada y ha sido probada como salvación a un pueblo en su experiencia socio-política, y sólo en esta praxis comunitaria y pública de la salvación ha sido posible la transmisión de aquello que supera la salvación de este mundo. Podrá discutirse teóricamente si la teología fundamental deba seguir en la fundamentación de la teología el mismo proceso que la historia de la salvación ha seguido en la fundamentación histórica de la salvación; pero lo que es menos discutible es que el anuncio mismo de la salvación deba seguir hoy el mismo proceso que siguió en su inicial manifestación. Y lo que aquí nos importa ahora es señalar lo que debe hacer la Iglesia para mostrarse como signo y cuerpo de Jesucristo ante los hombres de hoy en el anuncio y la realización de la salvación, y no tanto el camino que debe seguir la teología para probar teóricamente la credibilidad de la fe.

Esto significa que el signo de credibilidad que es la Iglesia debe realizarse en la praxis histórico-social. La salvación debe ser anunciada pero debe ser anunciada significativamente, y la condición de signo exige atender tanto a lo que debe ser significado como a quien debe significarse. Lo que debe ser significado es la salvación total del hombre por su intrínseca deificación y a quien debe ser significado es al mundo de hoy, empeñando en la salvación de la historia que lleva sobre sus hombros. Y es así la salvación en la historia el signo actual de la historia de la salvación.

Esta historicidad toma tres formas al menos. La primera, historicidad como autenticidad real; la segunda, historicidad como efectividad en la historia; la tercera, historicidad como esperanza de un futuro escatológico. La salvación debe ser histórica en esa triple forma. Debe anunciarse auténticamente toda la salvación que Jesús anunció; debe realizarse en la historia, debe tomar cuerpo en la historia esa salvación que Él anunció y que ya está operante en la historia; debe abrirse a su segunda venida en una preparación activa, en una transformación de la historia que prepare el estallido de la gloria de Dios, la segunda venida de este Señor de la historia que está todavía por venir. Así la salvación en la historia, algunas de cuyas características veremos más tarde, será la mediación de lo que es en su totalidad concreta la historia de la salvación; la salvación en la historia no es sin más la historia de la salvación pero sí su cuerpo, su visibilidad y su posibilidad de operación.

En esta tarea la Iglesia no es sólo signo histórico de credibilidad sino que en cuanto Iglesia es el signo histórico de credibilidad de la historia de la salvación. Por lo pronto, ella misma es una realidad histórico-social y como tal influye en la configuración de la salvación en la historia. Ciertamente la Iglesia no es primariamente una institución sino la comunidad de quienes

animados por el mismo Espíritu confiesan al mismo Señor, cuya vida siguen; pero es también un cuerpo histórico-social, que como tal media, aunque a veces mediatice, la salvación. Porque el Espíritu de Cristo ha tomado cuerpo en ella la Iglesia está sometida a una serie de riesgos institucionales, como son el de configurar su vida no con la de Jesús sino con los 'valores' de la sociedad con la que vive; el de aliarse con los poderes de este mundo para subsistir como institución; el de cooperar en la consecución de un supuesto bien común con una sociedad y unos estados que son la objetivación de un pecado social colectivo, de una situación social de pecado, que puede llevar a bienes comunes pero no al bien común. Pero porque es el Espíritu de Cristo - quien ha tomado cuerpo en ella sigue siendo la visibilidad operante de su Señor, el lugar definitivo de la promesa.

Es, por tanto, la Iglesia quien tiene la garantía de una lectura auténtica de la historia de la salvación. Supera el peligro de una lectura intimista-subjetivista de la salvación y supera también el peligro de una lectura secularista-politizante. Ambos peligros le amenazan: el uno como cuerpo social, el otro como pluralidad de individuos que pretenden una relación inmediata con Dios al margen de la historia. Y en la superación de ese doble peligro posibilita la debida lectura secular de la fe cristiana, es decir, de lo que es auténticamente la fe cristiana con independencia de todo religiosismo y de lo que es esa fe como fuerza transformadora en su concreta encarnación referida al hombre total. Es en este mundo y desde este mundo donde la fe dice su palabra total y se remite a la totalidad de la realidad y no a uno solo de sus aspectos. La Iglesia en sí misma y de cara al mundo debe ser el signo más puro y efectivo de la salvación que anuncia.

Si tomamos a una la esencial historicidad de la salvación y la necesidad de mediar la salvación en la historia misma por este signo fundamental de credibilidad que es la Iglesia, tenemos el criterio para buscar la debida encarnación del signo. Ni el signo puede tener un valor tan absoluto que no signifique nada más allá de sí mismo ni puede ser de tal índole que no sirva como significación intrínseca de lo que efectivamente está llamado a significar. Entre esos dos extremos se debe mover la misión de la Iglesia para evitar de un lado el angelismo y de otro el secularismo: angelismo en forma de religiosismo, secularismo en forma de politización horizontalista.

Liberación, justicia y amor ofrecen hoy el cauce adecuado para que la Iglesia anuncie y realice su misión salvífica sin caer ni en el secularismo ni en el religiosismo; ofrecen el cauce adecuado para mediar históricamente la salvación y con ello para presentarse a sí misma como el signo por autonomía del Dios salvador del mundo.

2. La liberación histórico-social del pecado como signo de la credibilidad de la misión de la Iglesia.

Hay una larga tradición en la espiritualidad de la Iglesia que propone la contemplación y el encuentro de Dios en la acción. Lo que importa subrayar hoy es de qué acción se trata, si de una acción individual y espiritualista o de una acción personal e histórica; e igualmente importa averiguar en qué conexión se halla esta acción personal e histórica con el encuentro de Dios.

La liberación, en concreto, es una de esas acciones, uno de esos procesos históricos en los que se puede encontrar a Dios, al Dios vivo salvador de los hombres.

2.1. La liberación es esencial al mensaje evangélico.

El que ciertos movimientos e ideologías presenten su mensaje y su acción en términos de liberación no debe asustarnos a proponer hoy la salvación como liberación. Podrá parecer a algunos oportunista y a otros escandaloso que la Iglesia se incline más y más a presentar su mensaje en términos de liberación. Pero el hecho está ahí: no sólo movimientos de base o teólogos de avanzada sino cada vez más la Jerarquía eclesiástica anuncian la salvación en términos de liberación de los oprimidos. El último Sínodo al hablar de la justicia salvífica de Dios por Cristo se nos dice, por ejemplo, "en el Antiguo Testamento, Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en El y la justicia para con el prójimo" (PPC, 23/24, p.50). Fue probablemente el Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo, y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, quienes metieron de lleno en el campo católico el término y la realidad de la liberación. Todavía la Gaudium et Spes se mostraba algo reticente con el significado del término al hablar de quienes proponen la liberación del hombre, principalmente de su liberación económica y social como una forma de ateísmo (GS, 20), aunque también hablaba de una verdadera y plena liberación de la humanidad que algunos esperan conseguirla con solo el esfuerzo humano (GS, 10). La Populorum Progressio propone la construcción de un mundo nuevo en que todo hombre "pueda vivir una vida plenamente humana, liberada de las servidumbres que le vienen de otros hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada" (PP, 47). Pero fueron los dos primeros documentos y el movimiento que los respaldaba los que empujaron a un decidido cambio: no era el desarrollo, ni siquiera el desarrollo integral la mediación actual de la salvación sino la verdadera y plena liberación. Ultimamente también la Iglesia en España ha recogido esta misma actitud, lo que le ha llevado a crecientes roces con los poderes establecidos.

Este hecho intraeclesial cada vez más importante debe ser tomado en serio y no puede ser tildado a la ligera de oportunista o escandaloso. Que la Iglesia haya releído su mensaje de salvación en vista de la actual situación histórica no es un capricho sino un signo de vitalidad. En los tan traídos y llevados signos de los tiempos acontece la revelación de Dios en la historia. Qué sentido deba darse aquí a ese acontecer puede quedar abierto en este momento; al menos debe admitirse que la situacionalidad distinta de la Iglesia en un mundo histórico obliga a la realización de posibilidades distintas, es decir, historiciza el mensaje de la revelación. Como bien ha notado un pensador español puede pensarse que el depósito de la revelación está cerrado como sistema de posibilidades, pero lo que estas posibilidades sistemáticas vayan a dar de sí sólo se verá en su realización histórica. Pues bien, los signos de los tiempos obligan a sacar del tesoro escondido posibilidades nuevas y viejas. Que esta actualización de posibilidades se deba en parte a movimientos e ideologías dispares no significa que la posibilidad real venga dada por ellos. Más aún, puede pensarse que es Dios mismo quien habla a través de esos movimientos e ideologías, aunque su voz esté distorsionada. Si Caifás profetizó no debe ex-

trañarnos que movimientos que trabajan muy cerca del pueblo puedan también profetizar, aunque esta profecía deba ser recogida y tal vez purificada por la Iglesia. No debemos olvidar por otra parte cuánto ha aprendido el mundo del mensaje cristiano, de modo que a través del rodeo del mundo pueden revertir a la Iglesia verdades que ésta transmitió y que después dejó un tanto olvidadas. Finalmente, no podemos olvidar que el diálogo con el mundo es elemento esencial para la plenificación de la fe cristiana.

El problema entonces no es si cristianos y marxistas hablan hoy de liberación, sino en qué consiste la liberación cristiana, eso que el Vaticano II llama la verdadera y plena liberación.

No toda liberación es ni por sus objetivos, ni por su sentido, ni por su inspiración, ni por sus medios, la expresión plenaria de lo que es la liberación cristiana, sin que esto signifique que no puedan integrarse en la liberación cristiana valores muy sustanciales de otras formas de liberación. La liberación cristiana no se pone como alternativa de otras formas de liberación - porque en cuanto opción cristiana no es lo suyo sustituirlas sino incidir en ellas como el fermento no sustituye a la harina sino que la transforma.

Lo que es la liberación cristiana debe deducirse primariamente de las fuentes propias de la historia de la salvación. La lectura de esas fuentes deberá ser histórica, es decir, situada aquí y fechada hoy, pero la iniciativa de la interpelación corresponde a la historia de la salvación. Sin salirse de ésta, sin dislocarla pueden decirse sustanciales afirmaciones sobre la liberación de máxima utilidad para la vida cristiana hoy. Una liberación que en modo alguno es un término equívoco que sólo en el nombre se parece a la liberación secular y política que hoy propugnan las clases y los pueblos oprimidos y que tanto temen las clases y los pueblos opresores; pero una liberación asimismo que no se identifica sin más con la liberación socio-política. Como Jesús no dudó en mantener su título de rey a pesar de los equívocos a que el término se prestaba, porque para eso había nacido, la Iglesia no debe dudar tampoco en mantener su misión liberadora porque para eso ha sido constituida. Rey era para los enemigos de Jesús un título político; liberación es para los enemigos de la Iglesia un título político. Para Jesús y para la Iglesia son títulos que inciden en el comportamiento público y social de la comunidad humana, y en este sentido son políticos, pero son más que políticos porque anuncian una salvación que pasa por la historia pero que va más allá de la historia.

Sin que podamos hacer aquí una teología de la liberación daremos algunas indicaciones mostrativas del carácter central que para la interpretación y realización de la historia de la salvación tiene el concepto de liberación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Aunque es un tema todavía en estudio las líneas fundamentales son ya casi tópicas en la actual teología bíblica.

Por lo que toca al Antiguo Testamento es patente que el pueblo elegido aprendió el sentido de la salvación y de Dios salvador a través de una experiencia política de liberación. Podría decirse que esta fue la pedagogía de Dios para mostrar al pueblo elegido su verdadero rostro. Así la experiencia del Exodo es formalmente una experiencia de liberación política, una liberación que atañe al pueblo como tal y que se refiere a la opresión socio-política y derivadamente religiosa; es en esta experiencia donde el pueblo elegido empieza a aprender quién es Dios y cómo es Dios; de ella parte la teología del pueblo elegido para la autocomprensión de su propio ser y de su propia historia. Nunca se podrá exagerar ni la importancia que tiene el Exodo en la configuración de

la revelación de Yahwe a su pueblo, ni el carácter de experiencia socio-política como mediación de la salvación que el mismo Exodo nos muestra.

La experiencia profética como superación de la manifestación de Dios a su pueblo tiene en gran parte las mismas características. No en vano los teólogos y pastores actuales de la liberación se vuelven con tanta insistencia al mensaje de los profetas, que ofrecen cantera inagotable para alcanzar una liberación a la par secular y religiosa. Los profetas representan una superación de la experiencia religiosa del pueblo elegido y se lanzan vigorosamente a una lucha contra toda forma de opresión: contra los reyes, contra los sacerdotes, contra los jueces injustos, contra los poderosos depredadores, contra las desigualdades económicas, contra los imperios extranjeros... Y esto lo hacen no porque hayan perdido el espíritu religioso sino porque se ha acrecentado en ellos su acercamiento a Dios. Quienes gustan de decir que la Iglesia se dedica hoy a tareas socio-políticas porque ha perdido la tensión de su fe, debieran volverse a los profetas para corregir su juicio.

Incluso la oración de Israel tal como nos la expresan los salmos da una importancia singular a la liberación. La liberación que se implora en los salmos abarca toda forma de opresión y no sólo la socio-política: liberación del pecado, de la enfermedad y de la muerte, de los enemigos y perseguidores, de los violentos, de los que hacen injusticia, de los opresores... Hay en los salmos un grito indiferenciado de liberación que parece definir al hombre histórico como un hombre oprimido por toda suerte de dominaciones y a Dios como el liberador por excelencia; es llamativo las veces en que liberación y salvación son equiparadas y el nuevo sentido de Dios que se alcanza en este proceso de liberación salvífica. Por otro lado, la oración en su vertiente pública y comunitaria, no por ser oración inmediatamente referida a Dios deja de tener un fuerte acento socio-político, como si ésta fuera una esfera privilegiada para encontrar a Dios.

Aun en momentos muy tardíos de la historia del pueblo elegido, es decir, cuando la historia de la revelación está ya muy avanzada, la resistencia, aun armada, al poder político opresor sigue siendo un elemento esencial de la historia de la salvación. Los Libros de los Macabeos narran las luchas del pueblo elegido contra los soberanos Seléucidas en busca de la libertad a la vez religiosa y política. Para este pueblo desde el principio hasta el fin de su historia es clara la conexión esencial entre su experiencia como pueblo y su experiencia como pueblo de Dios.

Todos estos puntos no son más que indicativos. Un estudio detenido de toda la historia de la salvación en el Antiguo Testamento nos mostraría una riqueza incalculable tanto para acercarnos a un concepto total de la liberación cristiana como para profundizar en la conexión esencial de salvación en la historia e historia de la salvación. No se trata de probar con textos sueltos una tesis preconcebida; se trata tan sólo de leer con las debidas cautelas exegéticas y dogmáticas el mensaje total del Antiguo Testamento. Sin esta lectura hecha desde nuestra determinada situación histórica corremos el peligro de cercenar el mensaje revelado y de malinterpretar el significado total del Nuevo Testamento. Según el clásico pensamiento de San Agustín el Nuevo Testamento hace patente el Antiguo pero es porque está ya latente en él.

Sólo una lectura piadosista e individualista del Nuevo Testamento ha podido pasar por alto la mutua implicación esencial de los dos Testamentos y el carácter socio-político del Nuevo. No puede negarse que el Nuevo supera y su

blima el Antiguo pero no lo anula. Y lo que se ha hecho con frecuencia al mostrar esta superación es anular valores muy positivos. Y, sin embargo, Lucas nos ha dejado la clave interpretativa en la primera predicación de Jesús en Nazaret (Lc.4,16-22). Jesús recoge el texto y la tradición profética de Isaías: "el Espíritu del Señor sobre mí, por lo cual me ha ungido, me ha enviado para evangelizar a los pobres, para predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la curación, para dar libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor" y reclama que El va a ser el cumplidor perfecto de estas palabras porque es El el perfecto ungido y el enviado definitivo. Que Jesús en el arranque de su vida pública se sitúe en la línea profética del tercer Isaías, llena de anhelos de restauración y liberación del pueblo, es prueba suficiente para entender el entronque de los dos Testamentos.

Que la vida de Jesús tuvo un esencial carácter socio-político es hoy indudable. No se reduce sólo a eso, pero la total encarnación de su mensaje - en la situación de su tiempo le llevó a una permanente colisión, nunca evadida, con los poderes opresores de su pueblo. Lucha contra el poder socio-religioso de los sacerdotes y los fariseos, lucha contra el poder socio-económico en la contraposición dialéctica riqueza-pobreza, y lucha indirectamente contra el poder del estado que respalda una situación injusta. Esta triple lucha es lo que da a su acción no sólo una efectiva dimensión política sino una objetiva apariencia politizante, que le llevó a una muerte política apoyada en razones políticas. Una lectura constantiniana de los evangelios y de la vida de Jesús se ha esforzado con éxito en desdibujar este planteamiento indudable: a quienes detentan el poder en una situación injusta el mensaje público de Jesús forzosamente les ha de parecer una interferencia en lo que es político pero es también objetivación del pecado. Su anuncio de la Buena Nueva en la historia le trajo la persecución de los poderosos, y esta es la mejor prueba de que la salvación anunciada por El incidía explícitamente en la realidad histórica. Lo alejados que están los triunfadores de este mundo: los que ríen, los que están hartos, los que lo poseen todo, los que son honrados, del reino de Dios, es prueba contundente de la dimensión histórico-social del mensaje de Jesús. Y están lejos no tanto porque ríen, estén hartos, sean ricos, etc., sino porque tienen esa condición cuando la mayoría es pobre, tiene hambre, llora, etc. Es en este sentido dialéctico donde deben inscribirse tanto las bienaventuranzas como las maldiciones.

Así lo entendió un texto neotestamentario tan próximo a la experiencia histórica de Jesús como lo es la Carta de Santiago. Una fe sin obras es una fe muerta, una fe que no realice lo que anuncia es una fe vacía. Pero la realización de la fe que propugna Santiago es ciertamente una realización socio-política, sobre todo en términos socio-económicos.

Juan y Pablo amplían mucho el concepto de liberación y, sobre todo, explicitan el término hacia el cual conduce: la libertad de los hijos en la fraternidad universal de todos los hombres unificados en una sola salvación histórica; el puesto central del Jesús total, Logos creador y carne redentora, como principio de libertad; la necesidad de una absoluta liberación del pecado para que resplandezca la gloria de Dios en la fe que hace justos. Son temas esenciales al Nuevo Testamento, que deben ser recogidos en su integridad y en su actual significación histórica, si es que queremos ser fieles al Evangelio y fieles a nuestro mundo. Que la liberación sea hoy una necesidad histórica no puede menos de llenarnos de gozo a los cristianos, porque es uno de los temas sobre los que más puede hablar el hombre que vive de la fe. Para buscar

fundamentación teológica al tema del desarrollo y del progreso la teología se volvía más divina que cristiana, más racional que bíblica; para anunciar la liberación cristiana la teología y la pastoral de la Iglesia no tiene más que hundirse en la historia de la salvación. La liberación es absolutamente esencial al mensaje evangélico, y hoy más que nunca a la misión de la Iglesia.

2.2. Hacia una determinación de lo que debe ser la liberación cristiana.

El concepto de liberación es de extraordinaria riqueza en el mensaje bíblico. Esta riqueza llena de complejidades es prueba no sólo del papel central que ocupa en la historia de la salvación sino también de cómo se implican, sin confundirse, la historia de la salvación y la salvación en la historia. Se habla de liberación de las culpas personales y de todas sus consecuencias individuales e interiores; se habla de la liberación de las opresiones objetivas que se derivan de las culpas de los hombres: enfermedades, muertes prematuras, devastaciones...; se habla de la liberación de los poderosos de la tierra que tienen oprimidos a los pobres, que les juzgan y les expolían injustamente; se habla de la liberación de los imperios que impiden la libertad del pueblo de Dios... Una interpretación correcta de todas estas múltiples liberaciones debiera tener en cuenta todos los elementos y, sobre todo, debiera procurar su correcta estructuración. La línea general de esta estructuración es clara: la liberación en la historia significa y realiza la promesa salvífica de Dios a los hombres; y, por otro lado, la promesa salvífica de Dios a los hombres impulsa a la liberación en la historia, para que en un plano siempre nuevo y siempre más elevado vuelva a hacerse presente la salvación de Dios. Hay, pues, una constante interacción entre la promesa efectora del Dios salvador que muestra su poder salvífico en la historia y la realización de esa salvación en la historia que significa la efectividad de la promesa divina.

Con esta clave fundamental podemos afirmar que en la liberación cristiana hay una interpretación peculiar de lo que es la liberación salvadora del hombre o, lo que es lo mismo, su salvación liberadora. La liberación se entiende como salvación y la salvación se entiende como liberación. Precisamente por esta interacción de liberación y salvación, la liberación cristiana puede huir de un doble peligro: concebir la liberación como un proceso puramente imanentista, o concebir la salvación como un proceso puramente transcendentalista. Son dos peligros que amenazan constantemente a la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio.

La peculiaridad de la liberación cristiana se presenta en la doble dirección de liberación-de y liberación-para. Toda liberación es un proceso hacia la libertad y a la libertad no se llega sino por el proceso que es la liberación. Esto significa que a la liberación no le anima primariamente un sentido destructor sino un sentido positivo de creación; no la anima un afán de odio o de resentimiento ni es de su propia naturaleza utilizar medios que sean la instrumentación del odio o del resentimiento. No se trata primariamente de subvertir o destruir sino cuando lo que existe y domina es, más que deficiente, positivamente injusto.

Por lo que toca a la "liberación-de" el cristianismo aporta su juicio de pecado sobre lo que es estrictamente opresión; por otro lado, sólo sobre lo que de una u otra forma se presente como pecado puede proponer el cristianismo una palabra formal de liberación cristiana. Parecerá esto una limitación, pero en realidad es una radicalización. Puede parecer limitación a quienes tienen una idea desencarnada del pecado como culpa espiritual, que sólo indirectamente dice referencia al mundo de los hombres. Y no es así. Si a Dios no se le puede conocer directamente tampoco se le puede ofender directamente; la mediación del conocimiento y la ofensa de Dios pasa por la historia. Hay una objetivación histórica del pecado, y es urgente mantener la distinción entre lo que es culpa personal y lo que es pecado objetivado. En concreto, - aquello que impide positiva e injustamente la libertad del hombre es pecado. Y lo es porque impide al hombre ser lo que es como hombre, le priva de la libertad que le compete como hijo de Dios, y es el ejercicio formal de un acto de radical injusticia. Los últimos documentos del Magisterio no son parcos en mostrar la conexión entre la destrucción del hombre y la negación de Dios. Al considerar la opresión desde la categoría del pecado, lo que el cristiano hace es radicalizar su condena, absolutizarla: el pecado es la negación absoluta de lo absoluto de la realidad. Por tanto, la referencia al pecado no supone un salirse del mundo ni por el camino de la interioridad subjetivista o de la transcendencia ahistórica sino que exige una vuelta al mundo más radical - porque se ha introducido lo transcendente y absoluto en el curso mismo de la historia.

Al introducir la categoría del pecado, el cristiano introduce forzosamente la categoría de redención. No hay salvación sin redención, no hay nacimiento a una nueva vida sin muerte. Ciertamente una muerte que es para la vida, un dolor que se ilumina con la esperanza de la resurrección, pero que no deja de ser muerte, subversión radical de lo que se ha juzgado como pecado. Los desarrollistas están de acuerdo en que se debe buscar un hombre nuevo en una tierra nueva, pero desconocen la condena profética de la actual situación como pecado y, consiguientemente, eluden todo lo que pueda implicar una liberación redentora. Este esquema de muerte-resurrección que para el cristiano no ofrece dificultad teórica al nivel de la vida personal, no debiera ofrecerlo tampoco a nivel de la vida colectiva. Es, en definitiva, el mismo nivel cristiano, lo específica de su esquema interpretativo de la historia. Frente al pecado personal es imprescindible la muerte de la conversión personal; frente al pecado social objetivado es ineludible el salto cualitativo de la muerte redentora al mismo nivel social en que se da el pecado. Se muere al pecado, pero cuando la propia vida, sea de la persona sea del sistema está identificada con el pecado se muere a lo que se era para resucitar en un hombre nuevo, en un sistema distinto. Nadie que disfrute por el capítulo que sea de esta identificación, nadie que esté en posesión verá con agrado esta proclama dolorosa de liberación. Por eso lapidaron a los profetas y crucificaron a Jesús. Pero allí donde abunda el pecado, al nivel que se presente sea de subjetivación o sea de objetivación, allí debe abundar la redención. Cuando el cristiano retrotrae su juicio de este mundo y no sólo de las personas de este mundo a esta categoría de pecado no es que horizontalice el pecado; al contrario, transcendentaliza en su referencia a Dios lo que tantos interesados quieren mantener en una dimensión puramente horizontal.

Por lo que toca a la "liberación-para" el cristianismo aporta la esperanza de una libertad nueva en una tierra nueva por la mediación de Jesucristo, el único Señor y Salvador. El hombre no está solo en el proceso redentor de liberación, está en Iglesia que es el cuerpo de Cristo y que como tal está animado

por El. Es un proceso en el que concurren el hombre y Jesucristo, el hombre transformado por la fe en Jesucristo; un hombre que lleva en su carne y en su historia lo que aún falta a la pasión de Cristo. Pero es también Cristo quien anuncia y promete la libertad. La libertad cristiana es la transfiguración - de la esclavitud humana en el ser libre del Hijo de Dios; el cristiano es libre porque es heredero de la promesa, que universalmente está anunciada a todos los hombres, porque ser hombre en la concreción histórica de la revelación y la comunicación de Dios es poderse llamar y ser hijo de Dios por la comunicación de su misma vida. Allí donde sobreabundó la esclavitud del pecado debe sobreabundar la gracia de la libertad más allá del pecado, de la ley y de la muerte; es la irrupción libre de Dios en la historia la que posibilita esta libertad total del hombre.

Esta libertad cristiana es una libertad que afecta al ser más personal del hombre pero en su total concreción histórica. Dada la total concreción histórica del hombre una pura libertad interior es utópica, parcial e inhumana, porque sólo en la libertad de todos los hombres es posible la libertad total de cada hombre. El mensaje cristiano anuncia una libertad, que no es la libertad de unos pocos montada sobre la esclavitud de la mayoría humana; pero que tampoco es la libertad de cada uno de la que resultaría una presunta solidaridad; es la libertad social, la libertad del amor universal. Lo cual exige un hombre nuevo, la muerte del hombre esclavo de sí mismo y de los demás, y la constitución del hombre universal.

Más aún, la libertad cristiana no sólo exige un hombre nuevo sino que exige también una tierra nueva. No hay hombre nuevo sin tierra nueva, ni tierra nueva sin hombre nuevo. La libertad humana no es real sin las condiciones reales que la posibilitan, y las condiciones que hicieron la servidumbre no son - las más adecuadas para esperar de ellas la libertad real. Sin unas estructuras sociales cualitativamente nuevas, que constituyan realmente una tierra nueva, no es posible la existencia del hombre nuevo. El cristiano tiene presente que su libertad de hijo es dada, pero tiene también presente que es una libertad que debe ser realizada. En definitiva, es la libertad quien mejor significa la gratuidad del amor donativo de Dios, de un Dios que se ha dado a los hombres de este mundo para que en este mundo le conozcan y le vivan como un Dios liberador de los hombres.

No se trata de una libertad intramundana cerrada sobre sí misma. La liberación cristiana es a la par salvación en la historia y más allá de la historia. Habiendo hecho significativamente presente en la historia al Dios liberador que trasciende la historia, el hombre afirma en ella lo que la supera. La historia y el más allá de la historia no se identifican pero mutuamente se potencian; es un más allá lo que se afirma, pero un más allá de la historia. El cristiano sostiene que sólo va más allá de la historia quien hace que la historia vaya más allá: ya en esta historia ve al Dios encarnado históricamente y en su afán por la liberación plena del hombre siente al Dios vivo que anima su acción; por ello desde esta historia espera creyente y activamente en la revelación definitiva de Dios en el hombre. El problema es siempre el mismo; dónde buscar la transcendencia y la salvación y cómo anunciarla a los hombres; la respuesta es en la historia mediante la acción liberadora.

En definitiva, quien trabaja intramundamente por el futuro nuevo de la historia, si vive de la promesa y de la esperanza cristianas, trabaja por la aparición definitiva de Dios como futuro absoluto del hombre (Rahner). No se puede afirmar existencialmente el carácter absoluto del futuro que es Dios si

no es en la superación de cualquier futuro intramundano por perfecto que parezca. Y Dios debe ser afirmado no sólo como absoluto de la experiencia individual sino también como absoluto de la experiencia histórica. Esta experienciación incluye aquella, pero aquella no es total sino incluye a ésta.

No lo sabríamos -y la conciencia es un elemento esencial de la historia- si no se nos hubiese revelado en Jesucristo, el Verbo encarnado entre los hombres. Lo invisible de Dios podía ser rastreado por la visibilidad de las creaturas; lo invisible de Dios puede ser reconocido por el curso de la historia. De ahí, que es posible que los no cristianos estén trabajando muy activamente por el advenimiento de Dios cuando trabajan por la creación del hombre nuevo; pero al margen de la revelación es problemático que acierten plenamente en la construcción del hombre y en el advenimiento de Dios. Por eso el cristiano tiene que salir a la historia en cuanto cristiano: en la confesión de que Jesús, el Cristo, es el Señor de la historia, y en la realización de la salvación cristiana. El mundo no le va a creer, no le puede creer, si los que se dicen cristianos no muestran en la historia su amor al hombre, su odio al pecado, su esperanza operante. Cristo está hoy en manos de los cristianos, en manos de la Iglesia para hacerse creíble a un mundo que aparentemente está muy lejos de El. Por qué no muestra la Iglesia desde sí misma que su mensaje de salvación es operativo a través de su operación en la historia? Por qué no muestra con sus obras que en este proceso de liberación su palabra y su acción son insustituibles para que el mundo crea que el Señor que ella anuncia y significa es efectivamente el salvador de los hombres? Es en la historia donde ella debe ser signo de credibilidad del Evangelio.

A través de la liberación cristiana se le abre a la Iglesia un campo privilegiado para anunciar el evangelio. Una liberación que en el estado actual de la historia debe ser formalmente una liberación de la injusticia y una liberación para el amor. Lucha contra la injusticia y posibilitación del amor son así dos signos de credibilidad que se conjugan perfectamente con el signo de credibilidad que es la liberación cristiana. Propiamente se trata de un solo proceso histórico: liberación de la injusticia hacia la libertad del amor. Sólo por razón de método separamos en estas páginas la liberación, la justicia, y el amor; pero los tres momentos deben tomarse a una para entender lo que es la salvación cristiana, la salvación en la historia que nos ha de llevar a una vida más plena de la historia de la salvación.

3. La exigencia absoluta de justicia signo de la credibilidad de la Iglesia.

Liberación y lucha contra la injusticia en todas sus formas son aspectos distintos de un único proceso histórico. La lucha contra la injusticia es aspecto fundamental de la liberación y la lucha por la implantación de la justicia es aspecto fundamental de la libertad. Seguimos, por tanto, hablando de lo mismo, aunque de forma más concreta.

Al insistir en que este proceso es signo de credibilidad no se quiere dar la impresión de que la Iglesia debe dedicarse a la liberación de la injusticia del mundo porque la necesite como signo de credibilidad. La Iglesia se dedica a la liberación porque está en la esencia misma de su misión, porque es una exigencia ineludible de su servicio al mundo. Cuando se dedique con todas sus

fuerzas a la liberación plena del hombre no estará haciendo apologética sino que estará haciendo misión, estará cumpliendo aquello de que no ha venido a ser servida sino a servir. La Iglesia para resultar creíble al mundo al que ha sido enviada sólo necesita ser lo que ella misma es y vivir históricamente ese ser suyo que está haciéndose. Lo que debe buscar en cada momento histórico es la significación adecuada en la que realice históricamente su verdadero ser y en la que el mundo pueda reconocer su verdadero carácter. Debe buscar, por tanto, aquellos signos que sean intrínsecos a su misión y que muestren de por sí su intrínseca credibilidad; en cada una de sus proclamaciones y de sus acciones debe mostrar que está para realizar la salvación del mundo, siempre teniendo en cuenta que los signos deben serlo de sí misma pero tienen que serlo para un mundo determinado, lo cual les convierte en intrínsecamente históricos.

Se trata, pues, de un servicio al mundo y no de un servicio a sí misma. Pero el servicio que el mundo puede y debe exigir de la Iglesia es el servicio que la Iglesia en cuanto Iglesia pueda dar, sin que esto signifique que el mundo del poder pueda poner límites al servicio de la Iglesia. Los únicos límites que la Iglesia puede tener en su servicio al mundo son los límites intrínsecos de su propia misión. Carece de sentido el preguntarse primariamente si la Iglesia se está metiendo o no en política, cuando cumple su misión liberadora; la única pregunta posible y pertinente desde un punto de vista cristiano es si se está saliendo o no de su misión. Sin olvidar que Jesús no se salió de su misión y, sin embargo, fue juzgado por los poderosos de su tiempo como entrometido en la autonomía de lo temporal.

3.1. Necesidad cristiana de la lucha contra la injusticia.

Una de las determinaciones esenciales que definen la situación de nuestro mundo actual es la situación de injusticia. El Vaticano II, GS, 27,29,60,63, 66,67,69,71,73,79,80,81,83,85; la Populorum Progressio y la Octogésima adveniens, por no citar sino algunos de los documentos del Magisterio de alcance universal, muestran no sólo la radicalidad de la injusticia en nuestro mundo sino su carácter gravísimo de negación de Dios. El último Sínodo repite el mismo clamor: "estamos viendo en el mundo una serie de injusticias que constituyen el núcleo de los problemas de nuestro tiempo" (l.c., p. 47; el subrayado es mío). La primera parte de este trabajo muestra, a su vez, y con referencia más explícita a la situación española, no sólo la serie interminable de injusticias sino la injusticia de nuestro mundo. (Sería bueno que a este propósito se reunieran y se publicaran las distintas declaraciones que sobre este punto han producido en España tanto la jerarquía como los distintos movimientos de base; entre otros el publicado por la Comisión nacional "Justicia y Paz" con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz y la homilía autorizada por el Obispo de Ferrol-Mondoñedo con ocasión de la muerte de los dos obreros).

A nadie puede extrañar esta pasión de la Iglesia, que tanto parece molestar a los responsables del poder público. La injusticia desde un punto de vista cristiano debe definirse como pecado, más aún como el pecado del mundo.

El Antiguo y el Nuevo Testamento están llenos del pensamiento, un pensamiento que podríamos calificar de airado, de la intolerabilidad de la injusti

cia como acción y como situación: es el gran pecado a la par secular y religioso que debe borrarse del mundo. Es un hecho social y objetivo que social y objetivamente debe desaparecer de la historia; es una culpa que exige la muerte del ser injusto del hombre para que reviva su ser justo; es la negación misma de Dios, que es el justo por antonomasia. La injusticia niega el centro mismo del cristianismo

Niega, en efecto, que Dios es Padre de todos los hombres al negar la fraternidad universal de los hijos de Dios; es una negación a la par dogmática y existencial, pues con la afirmación existencial de la desigualdad y de la injusticia niega la confesión que con la boca se pueda hacer de este dogma fundamental y de este ser fundamental del cristianismo. Es la negación del mandato primero tal como lo interpreta Jesucristo en esencial conexión con el segundo de los mandatos, en los cuales se resume toda la ley. Imposibilita el reino de Dios en este mundo, porque niega las bases mismas del anuncio evangélico; es decir, no sólo niega el mensaje evangélico mismo sino incluso las bases que lo harían posible. Imposibilita la libertad de la persona y consiguientemente el ejercicio más profundo del ser personal; es así la negación personal de Dios. Tiende a anular la esperanza de que Dios se revele en la historia, pone un impedimento esencial para que se prepare en la historia la segunda venida del Señor; ciertamente mueve la historia en cuanto suscita la reacción de los oprimidos que buscan crear anti-típicamente una historia completamente distinta de la actual, pero de por sí tiende a anular la presencia de la justicia de Dios entre los hombres y despierta un dinamismo antitético que no deja de ser peligroso para la construcción de una nueva sociedad.

La Iglesia en el anuncio y realización del Evangelio está llamada a quitar el pecado del mundo y a comunicar la salvación. El pecado pasa siempre en una u otra medida por la voluntad personal del hombre; pero asimismo el pecado cobra siempre una forma objetiva que no es sólo fruto del pecado o de la culpa personal sino pecado objetivado, el cual a su vez promueve nuevos pecados personales. A los dos aspectos tiene que atender la Iglesia si quiere cumplir cabalmente su misión. Por eso se ve forzada a una lucha sin cuartel contra la injusticia y una intensa promoción de la justicia.

3.2. La lucha contra el pecado de injusticia signo de credibilidad.

Cómo puede una Iglesia que ha contribuido tanto a la dominación y a la injusticia del mundo reclamar como signos de credibilidad la liberación y la lucha por la justicia? Cómo ha sido posible que una Iglesia llamada por vocación esencial a la liberación de los hombres y a la lucha contra el pecado se haya convertido tantas veces en fuerza contraria a la liberación y a la justicia? Qué credibilidad puede merecer hoy cuando quiere presentarse ante el mundo como lugar privilegiado de la libertad y de la justicia?

La respuesta a estos interrogantes es teóricamente sencilla. Cuando ha sido fiel plenamente a su misión ha sido liberadora y hacedora de justicia; cuando ha sido infiel ha sido lo contrario. Por qué la Iglesia puede ser infiel a su misión es ya una pregunta que desborda nuestro planteamiento. Baste con indicar cómo de hecho puede constituirse por la lucha liberadora contra la injusticia en signo de credibilidad de la fuerza salvadora del Evangelio.

Para constituirse en signo eficaz del evangelio, la Iglesia ha de comenzar reconociendo su contribución a la opresión injusta de los hombres. El hecho en mayor o menor medida, por comisión o por omisión, es un hecho, y como tal debe reconocerse y enfrentarse. Es un hecho dentro de la Iglesia donde el respeto a la persona y a los derechos de la persona ha sido con frecuencia subordinado a otros valores inferiores, de modo que el carácter de institución ha ahogado más de lo debido el carácter primario y esencial de comunión y comunidad de personas; las palabras a veces han ido por un lado y los comportamientos por otro, con lo cual ha ido perdiendo paulatinamente credibilidad. Es un hecho también en la relación de la Iglesia con el mundo: puede decirse sin exageración que a veces, y con más frecuencia y gravedad de la que se debiera haber tolerado, ha estado más al servicio del (des)orden establecido que al servicio del establecimiento de un orden nuevo; más al servicio de la conservación del orden natural que a la transformación social de la historia. Ha llegado hasta reforzar positivamente un orden injusto, y aun cuando se ha esforzado por suavizar los excesos de un orden injusto no se ha enfrentado con su carácter de pecado con la debida radicalidad.

La Iglesia, como signo penitencial de conversión permanente, debiera reconocer «todos los que somos la Iglesia debiéramos reconocerlo» que en esta línea no ha sido siempre el signo esplendoroso de la justicia de Dios y del anodamiento de Jesucristo; que ha estado demasiado lejos del estilo de vida de su Señor, que ha sido un cuerpo que ha desfigurado la presencia de Jesús. Su capacidad de autoconversión probaría que el Dios de la salvación esta con ella; el reconocerse pecadora no de palabra sino penitencialmente con los hechos, que le separaran de su ser pecaminoso y de sus alianzas o connivencias con el pecado, sería signo de la fuerza de santidad que sigue teniendo. La Iglesia antes de lanzarse al mundo debe hacer penitencia y lo debe hacer como Iglesia. No creamos que el pecado está sólo en los miembros de la Iglesia; lo está en la Iglesia misma al menos como institución y como proceso institucional, que debiera ser signo de su configuración con Cristo y ha podido ser frecuentemente configuración con el mundo del pecado. Sin esta efectiva y dolorosa conversión, sin este desnudamiento de Viernes Santo no puede esperar ni la gloria de la resurrección ni la aceptación de un mundo para quien no es signo adecuado de la santidad de su Fundador.

Pero no basta con esto. La Iglesia debe actuar positivamente en la lucha contra la injusticia.

Su contribución específica está en la acción contra la injusticia como pecado. El pecado es la injusticia misma pero la acción de la Iglesia es contra lo que la injusticia tiene de pecado, de negación del hombre y en el hombre de negación de Dios. Debe, por tanto, denunciar la injusticia como pecado, es decir, como un mal de índole absoluta y no como un mero accidente de la historia, que camina evolutivamente hacia su perfeccionamiento; denuncia incesante, pública, desafiante, porque el poder de la injusticia es incesante, público y desafiante. Si así no lo hace estaría faltando a su esencial dimensión profética. También debe anunciar: debe anunciar, ante todo, que del pecado sólo se pasa a la resurrección del hombre nuevo por la muerte a la actual situación. Es lo que en definitiva supone una radical conversión histórica, que implica a la vez una metanoia del hombre y una revolución de las estructuras. Creer que la Iglesia debe reducir su actividad a la conversión personal, de lo cual resultaría un posterior cambio de estructuras, es desconocer lo que éstas tienen de objetivación y condicionamiento de los comportamientos personales. El cambio estructural es el campo de la conversión personal si es que ha de alcanzar toda su objetivación histórica; por otra parte, las estructuras nuevas, el

camino hacia unas nuevas estructuras no será un camino cristiano si no es trazado y recorrido por hombres convertidos personalmente.

Todavía más. Debe ayudar desde sí misma a la lucha de los oprimidos que buscan su propia liberación. No debe volver a caer en la trampa de que a través de la conversión de los poderosos se obtendrá la liberación de los oprimidos. Es cierto que debe buscar la liberación de todos los hombres en una libertad universal, pero la historia, e incluso la figura bíblica del siervo de Yahwe, demuestran que al opresor le va a liberar el oprimido: la negación activa del oprimido redimirá la afirmación pecaminosa del opresor; hay una interacción entre opresor y oprimido, pero la de aquel propende a mantener la opresión mientras que la de éste propende no a cambiar las tornas como suele decirse, sino a anular la opresión. Esta identificación con la lucha de los oprimidos le enfrentará con los opresores, con los dominantes, pero ahí se dará el signo inconfundible de que está dedicada con dolor y con verdad a la instauración de la justicia. Identificada con los poderosos -la historia de la Iglesia lo muestra página tras página- quedará mundanizada; en cuanto se identifique con los oprimidos, el mundo la rechazará y este rechazo del mundo será la mejor prueba de su carácter cristiano.

Con esto no hará sino seguir la línea más pura de la historia de la salvación. Así lo hicieron los profetas, así lo hizo Jesús. La continuación de la línea profética, el seguimiento de la vida de Jesús le llevará forzosamente al enfrentamiento con los poderes de este mundo. A esto mismo apunta el significado que debe darse a la identificación de Jesús con los más necesitados: lo que con uno de ellos hiciste, conmigo lo hiciste; identificación con el necesitado pero en la actividad que resuelve la necesidad.

La ayuda debe ser operativa y eficaz. La Iglesia tiene sus propios medios, pero con esos medios propios debe hacer real lo que anuncia para probar la operatividad salvífica de Dios entre los hombres. Con ello no sustituye ninguna instancia, porque bien sabe la Iglesia que el reino de Dios no es sin más el reino de este mundo; su operatividad no consiste en ofrecer una opción técnica entre otras opciones técnicas, es más bien la operatividad del fermento en la masa. Hacer desde el reino que el hombre sea hombre, que el mundo de los hombres sea un mundo humano; ser, en definitiva, salvación del hombre, de modo que el Señor Jesús reine en los hombres y en todas las cosas no para que dejen de ser hombres sino para que sean más que hombres.

En esta acción por la justicia camino de la paz, de la reconciliación del hombre consigo mismo, de los hombres entre sí, de la historia con la naturaleza, la Iglesia será signo del Dios creador y redentor que por el proceso doloroso de la historia va hacia aquel final en que Dios ha de ser el todo de todas las cosas. Que la justicia de Dios ha de pasar por el corazón del hombre para que el hombre sea liberador de los demás hombres y de la naturaleza, es esencial al mensaje cristiano. Pero la justicia de Dios no debe quedarse en el corazón del hombre, porque es un corazón estructurado con las cosas en la historia. Hoy que la humanidad, parte de la humanidad, además de oprimir a la inmensa mayoría, está esclavizando a la naturaleza misma, cobra nuevo sentido aquella referencia paulina de que la naturaleza toda y el hombre con ella está clamando para que se la libere de aquella injusticia que no le permite ser lo que es ni ser para lo que es.

4. El amor cristiano en la liberación de la injusticia signo de credibilidad.

Cuando se habla de liberación redentora y de lucha contra la injusticia parece que se olvida el puesto central que tiene el amor personal en el mensaje cristiano. El peligro existe. Pero existe el peligro más grave aún de concebir idealística y falsamente el amor cristiano, si se lo predica ahistóricamente al margen de la liberación y de la lucha por la implantación de la justicia. Por eso, ahora nos preguntamos qué función tiene el amor cristiano como signo de credibilidad de la misión de la Iglesia, cómo debe entenderse concretamente este amor, que no puede quedar reducido a un aditamento exterior ni siquiera a un objetivo final, sino que debe informar esencialmente todo proceso y toda actitud cristiana.

4.1. La Iglesia, como Jesucristo, debe ser el signo del amor de Dios a los hombres.

El amor a Dios en los hombres y a los hombres en Dios es un elemento esencial y diferenciativo del cristianismo. La revelación en el Hijo encarnado - del Dios Padre que ama al mundo hasta entregarle su propio Unigénito es uno de los puntos esenciales del mensaje cristiano; pero es asimismo esencial la convicción de que el amor de Dios pasa a través de los hombres. Son dos dimensiones que se entrecruzan y que fluyen del misterio central de la encarnación histórica del Hijo entre los hombres. El hacerse hombre del Hijo para que los hombres alcancen definitivamente su ser de hijos de Dios, tiene una significación fundamental en el mensaje cristiano: el Dios lejano pasa por el hombre - cercano para mediar y comunicar su presencia. Este hombre es ante todo Jesús, pero Jesús ha incorporado a sí a todos los hombres y es este cuerpo total de Cristo quien ofrece la mediación adecuada para que Dios se haga presente a los hombres y para que los hombres accedan a Dios. La humanización de lo divino es el camino que la revelación nos ha mostrado para llegar a la divinización de lo humano. Prescindir de esta mediación o espiritualizarla arrebatándole su cuerpo histórico serían dos formas sutiles de negar el valor histórico de la encarnación del Verbo.

Esta unión del amor al hombre y del amor a Dios ha sido expresada por todo el Nuevo Testamento, pero tiene en Juan su resonancia particular. Juan se preocupa temáticamente por los 'signos' que anuncian la divinidad de Jesús y cuya 'significación' debe prolongarse en un sano equilibrio entre sacramento actual y predicación evangelizadora; es el teólogo del Verbo hecho carne y de la manifestación en El del amor del Padre, por lo que la vida eterna, la dimensión escatológica de la salvación, se ha hecho ya presente entre los hombres en un proceso que avanza hacia la culminación de la revelación de Dios y de la divinización del mundo de los hombres; un proceso que implica un enfrentamiento y un juicio de este mundo en el que se objetivan los poderes del mal. La síntesis del mandato supremo de Dios es taxativa: "que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros", y este amor debe presentarse en formas bien concretas: "si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, cómo puede permanecer en él el amor - de Dios?" (1 Jo, 3, 23 y 17).

Baste este mínimo recordatorio para orientar nuestras reflexiones. El amor

es esencial al mensaje cristiano. Pero el amor cristiano tiene un paradigma fundamental: la vida de Jesús. El amor que anuncia el cristianismo y por el que los cristianos serán conocidos como tales y darán a conocer la divinidad de Jesús, debe configurarse según el amor que Jesús anunció y vivió. Es menester subrayarlo porque el amor cristiano, como la fe cristiana, ha convenido a muchos entenderlo en forma de interiorización espiritualista o de exteriorización misericorde. La selección de algunos aspectos del amor ha sido manipulada para quitar al amor cristiano su propia eficacia transformadora. Sólo una lectura realista de lo que fue el amor en la vida de Jesús devolvería al amor cristiano su radicalidad transformadora. Y sólo si el amor cristiano llega a mostrar en la historia su radicalidad transformadora servirá de signo de la salvación que predica. Es más fuerte el amor que el odio para la transformación de la sociedad? Es más fuerte el amor que el afán de lucro y de propiedad privada para la transformación de la sociedad? Es cierto que el amor cristiano todo lo puede?

La vida de Jesús nos señala por lo pronto que el amor cristiano debe realizarse históricamente desde la situación concreta en que se encuentran los hombres. Desde un punto de vista cristiano esta situación es una situación de pecado, de injusticia y de opresión, de egoísmo y de concupiscencia; el amor cristiano tendrá que tomar la forma fundamental de ser un amor doloroso, un amor redentor. El ejemplo de la vida de Jesús es la mejor prueba. Jesús luchó áspera y públicamente contra los poderes injustos de su tiempo; el amor de Jesús se presenta con unas determinadas características respecto de los pobres, de los sencillos, y el mismo amor se presenta con otras características respecto de los ricos, de los soberbios, de los dominadores. La lucha le costó la vida. Es éste un punto en que la interpretación espiritualista del Evangelio nos ha deformado la realidad del amor de Jesús: suele decirse que El no mató sino que se entregó a la muerte por realizar su amor a los hombres. Pero este planteamiento falsifica la realidad: ciertamente no mató, pero no hay duda de sus actitudes violentas, de su lucha incesante con los poderosos de su tiempo; más aún, no es históricamente verdadero que se ofreció como víctima por el pecado de injusticia y por la falta de amor entre los hombres, sino que fue víctima del pecado de injusticia y de la falta de amor entre los hombres. Luchó contra ese pecado y fue castigado por ello. El cristiano de hoy, la Iglesia de hoy, no tiene que arredrarse de su misión porque vaya a ser convertida en víctima por un mundo que no la puede tolerar. Ella no tiene por qué hacerse la víctima silenciosa; la harán víctima si cumple con su misión - testimoniadora del amor activo de Cristo.

4.2. La lucha por la liberación implica una determinada objetivación del amor.

El amor cristiano encendido en el corazón de todos los hombres y objetivado en la historia es la finalidad que persigue la misión de la Iglesia y es también quien debe configurar los medios que se utilicen para la implantación del amor. Se trata, con todo, de un proceso histórico que puede exigir condiciones sumamente duras no sólo a los individuos sino también a la sociedad. Y ese es nuestro caso. El amor cristiano en un proceso redentor está presidido por la cruz; cruz de las personas y cruz de la sociedad.

En efecto, la desigualdad injusta en el disfrute de los bienes comunes de la tierra y la situación injusta de dominación en que se encuentra la mayor parte de los hombres y de los pueblos, dan unas características bien concretas a la objetivación histórica del amor. Debe seguir siendo el amor de Dios y el amor del hombre la unidad que mueva enérgicamente el proceso de transformación, lo cual significa la necesidad de una permanente purificación de las motivaciones y de los fines perseguidos, así como la selección de los medios que forzosamente condicionan los fines. Para todo ello se necesita una permanente y renovada conversión al Dios que nos descubre al hombre, y al hombre que nos descubre a Dios.

Pero al estar determinado el sistema del mundo actual como pecado, el amor cristiano debe plantearse como lucha para quitar el pecado del mundo. No todo lo que ofrece este mundo ni mucho menos todas las acciones de quienes son más responsables de la situación del mundo, pueden considerarse como pecado. Pero sí el sistema en cuanto tal, la sistematización que engloba, da sentido y dirección, a las acciones y a los aspectos parciales. El estado global de nuestro mundo -recuérdense las distintas alusiones hechas en las páginas anteriores y las referencias de documentos importantes de la Iglesia- representa más la negación que la afirmación de Dios; si del estado actual de nuestra historia queremos deducir cómo es Dios o cuál es su proximidad futura, deduciremos forzosamente una caricatura de Dios: el amor de Dios no sólo no está objetivamente afirmado sino positivamente negado.

Más aún, un cierto odio del pecado objetivado puede llevar a la colisión activa y no meramente pasiva con los detentadores de ese pecado. El combate a muerte con el pecado no puede ofrecer límite alguno en el esfuerzo del amor. Pero la posible identificación del hombre con ese pecado complica un tanto la actividad cristiana: en abstracto debe pretenderse ante todo la conversión del detentador injusto y la restitución en él de su carácter de hijo de Dios. Pero en concreto hay que contar que históricamente el problema no es tanto personal como estructural, no es tanto relación de persona a persona como problema de relación de clase a clase. El enfrentamiento de clases no es de por sí un enfrentamiento de personas; esta distinción podrá parecer sutil y peligrosa, pero no deja de ser necesaria y real en esa su misma sutileza y peligrosidad. Los moralistas clásicos que tanto escrúpulo ponían en determinar la formalidad del acto podrían apreciar una clara diferencia en la lucha de clases y en la lucha de personas; los moralistas que hoy insisten en el peligro que para el amor cristiano puede tener la lucha de clases, podrían apreciar el enorme peligro que para la humanización de todos los hombres, pertenezcan a una clase u a otra, hay en la existencia misma de clases. No hay clases porque haya lucha sino hay lucha porque hay clases.

Pero no es la lucha en cuanto tal la determinación última del comportamiento cristiano. Al pecado responde y supera la salvación, a la liberación redentora la libertad de los hijos de Dios, a la injusticia la justicia nueva del Reino, a la lucha dolorosa la esperanza de un futuro mejor. El cristiano vive desde la fe y la esperanza su objetivación histórica del amor. Sin atender a esta dirección positiva corre el peligro de desfigurar la debida objetivación de su amor. La desfiguraría si no atendiera a la situación de pecado y lucha contra el pecado, pero la desfiguraría también si no atendiera al futuro de su esperanza.

Esta fe y esta esperanza son, por lo pronto, un límite a las posibles objetivaciones del amor cristiano, en cuanto anunciadas y realizadas por la Igle--

sia y en Iglesia. Desde sí mismos el Cristianismo y la Iglesia no tienen soluciones únicas ni técnicas para quitar la objetivación del pecado del mundo. Hay leyes independientes de la voluntad de las personas que condicionan las posibles soluciones: dentro del sistema las soluciones están condicionadas - por el carácter mismo del sistema, sin que esto suponga pasividad sino atención al análisis técnico de la situación y de sus soluciones. Hay campos enteros en que el cristiano no tiene una palabra específica o única, porque si la Iglesia es depositaria de la historia de la salvación no es depositaria - única de la salvación en la historia.

La fe y la esperanza no sólo vedan campos y modos de actuación a la Iglesia en cuanto tal -otro sería el caso de los cristianos en cuanto hombres que no comprometen en su actuación a la Iglesia en cuanto tal-, sino que especifican delimitándolas las posibilidades cristianas del amor. Esta limitación es fundamentalmente en dos líneas: aunque puede ver la llamada de Dios en los más distintos acontecimientos y aprender lo que es concretamente la historia de salvación en diferentes formas de pensar, la fuente primigenia y decisiva de su comprensión y orientación de la salvación es la Iglesia misma, en cuanto - portadora viva de la Palabra de Dios; no puede olvidar nunca -y es la segunda línea de limitación- que toda su acción secular en pro de la salvación está - condicionada por su carácter de signo.

Por eso, la esperanza cristiana impulsa en la Iglesia a una construcción activa del mundo que realmente signifique y conduzca al reino de Dios. Esto le lleva a limitarse, como acabamos de decir, pero le lleva también a transcender la construcción activa del mundo pues en esta construcción tal como la hemos ido determinando busca el ir más allá: hacia el reino de Dios que no es sin más el reino de este mundo, como lo significado no es sin más el signo, - aun en el caso de la pertenencia intrínseca de signo y significado. La esperanza activa lleva así a una transcendencia de la historia, en la que ve la - preparación de la segunda venida del Señor. Dios es el futuro presente de la historia porque es el futuro presente en la historia: junto al pecado hay que ver en el mundo la presencia activa de Dios desde la que el cristiano actúa - para alcanzar en la liberación de la injusticia y en la construcción de la justicia la condición y el disfrute de la fraternidad universal de los hijos de Dios. Jesús ha venido ya y ha vencido al mundo, aunque todavía no pueda aparecer como Señor definitivo de la historia, porque ni ha desaparecido la presencia del pecado ni ha estallado en la carne de la naturaleza y de la historia - la gloria de su resurrección. En la proyección hacia el futuro, como lugar de la manifestación de Dios entre los hombres, la Iglesia se ve acompañada, iluminada y movida por la presencia en ella del Jesús histórico y del Cristo resucitado.

El cristiano resulta así inconforme, contestario permanente de cualquier - forma histórica de realización de la salvación. Su inconformidad y contestación nacen de que busca una presencia más viva y total de Dios en la historia, presencia que a él le mueve en fe y en esperanza. Un Dios que ha de seguir viniendo para que el mundo tenga más vida, un más que no anula la plenitud de la vida acá sino que la proyecta más allá. En esta dialéctica del que todavía no posee plenamente pero que ya posee, el cristiano en su lucha debe significar - no sólo la muerte sino también la resurrección, debe significarla y gozarla. - Parte de ese gozo le viene del esfuerzo creador de aquella tierra nueva que dé connaturalmente la esperanza de la presencia viva de Jesús resucitado, la fe - en que el Señor de la historia, que ya ha vencido al mundo, acompaña a su Iglesia en la esperanza activa de su historia en este mundo.

5. A modo de conclusión.

La misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio no se reduce a la tarea apuntada en las páginas anteriores. Es cierto que en términos de liberación, justicia y amor, si los profundizamos hasta el fin y los unificamos en la totalidad de lo que es Jesucristo para la salvación de los hombres, puede expresarse lo más esencial del mensaje evangélico. Nuestra exposición ha sido forzosamente limitada y ha acentuado aquellos aspectos que le corresponden a la Iglesia como signo de credibilidad ante un mundo que busca la salvación y que duda vehementemente de que la salvación anunciada por la Iglesia sea la salvación que él está necesitando. Pero pensamos que esta acentuación es hoy necesaria en la línea del signo: la Iglesia debe ser toda ella y en cada una de sus actuaciones signo de Jesús salvador, lo cual le obliga a la doble tensión de hacer aquello que realmente signifique y de no quedarse en el mero signo sino sino lanzarse y lanzar del signo visible a lo que es más que el signo.

Hoy se habla de la función crítico-social de la Iglesia a través de la reserva escatológica; se habla de la Iglesia como instancia profética; se habla de la Iglesia como lugar de la esperanza activa de la promesa. La Iglesia - cumplirá con su misión sólo si se mantiene como fiel esposa de Jesucristo. Ya desde los primeros Padres se la ha llamado a veces prostituta, meretriz, porque se separa de su Esposo y se convierte al mundo, se mundaniza. Pero Cristo está con ella porque la alianza se basa fundamentalmente en una promesa - más que en un pacto bilateral. Y es esta promesa, siempre operante, la que garantiza que la Iglesia irá cumpliendo la misión, que le ha sido confiada. - Sólo la Iglesia en cuanto continuadora del Evangelio y en cuanto preservada - del mundo, es decir, la Iglesia santa podrá cumplir con su misión de significar y realizar la salvación de Jesús; la Iglesia que está en el mundo y al - servicio del mundo, pero que no es del mundo; la Iglesia que está en permanente revisión y conversión; la Iglesia que está más cerca de los oprimidos pues es en ellos donde se ejemplifica Jesús como el Siervo de Yahwe que sigue salvando históricamente al mundo.

Dentro de la Iglesia los que mejor pueden promover esta significación actual de la salvación son los que tengan el carisma profético. La Iglesia misma en cuanto tal es profética pero el ejercicio de su profetismo tiene que - ser actualizado en sus miembros. Nada obsta para que el Papa, el colegio - episcopal, grupos de obispos o de clero, grupos seculares sean en uno u otro caso actualizaciones proféticas singulares. Ningún estamento de la Iglesia - tiene la exclusividad del carisma profético, aunque el Magisterio y la Jerarquía tengan ciertas prerrogativas en la prueba de los carismas.

Pero lo que más importa es que la Iglesia en cuanto tal y en el ejercicio de todas sus actividades se esfuerce en ser el signo que los tiempos actuales requieren. Cuanto más exclusivamente sus miembros se dediquen a expresar la totalidad del mensaje y de la encarnación de Jesús en el mundo más efectivo - será su carácter de fermento. A los seculares cristianos toca más el buscar - formas positivas seculares que objetiven mejor lo que la Iglesia denuncia y anuncia. Les toca también sin duda hacer el anuncio y la denuncia como miembros de la Iglesia profética pero por su directa contribución a la construcción de este mundo se verán obligados a optar por diversas concreciones ninguna de las cuales puede identificarse con la opción fundamental del Evangelio. En general, la misión que cada quien debe ejercer en la Iglesia estará condicionada por su vocación, por su carisma y por su situación en la jerarquía.

Por eso en estas páginas se ha intentado mostrar cuál es hoy la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio; dentro de esa misión fundamental que le compete a la Iglesia y a todos los miembros de la Iglesia es más fácil poder encontrar las pautas para que dentro de la totalidad que es el Pueblo de Dios tanto la jerarquía como los fieles encuentren su propio papel.

LIBERACION: MISION Y CARISMA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Aires y palabras de liberación corren hoy por todo el mundo, especialmente en aquellas regiones y aquellos sectores que se sienten oprimidos y encadenados. Se habla de liberación política, de liberación social, de liberación económica... Se habla de liberación en varios sentidos, que si prueban la riqueza y profundidad del término, entorpecen también su elaboración unitaria. Al árbol de la liberación le han brotado demasiadas ramas, que pueden dificultar el crecimiento robusto del tronco principal. No se pretende aquí entrar directamente en la poda de las ramas inútiles; el propósito es - más bien esclarecer y ahondar el concepto desde lo que pueda entenderse como vocación histórica de la Iglesia latinoamericana hoy. Decir que la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana se pueden integrar hoy en el esquema de la liberación es, a la par un ahondamiento en el concepto de liberación y una radicalización de la acción de la Iglesia.

En ese 'a la par' se esconde el núcleo de este trabajo. La liberación - es, desde luego, un concepto político. Y es, también, un concepto religioso, al menos un concepto formalmente cristiano. Que tenga esta doble vertiente no es para asustar. Al contrario, es un aliciente. En estos momentos de - clara versión de la Iglesia al mundo no puede verse la misión del cristiano al margen de lo político, porque el mundo humano en cuanto totalidad formal no puede menos de ser político. Por lo que o la Iglesia no se vierte totalmente al mundo, o tiene forzosamente que encarnarse en lo político. Y esto no porque lo político sea un apartado de la realidad social que también deba atenderse sino porque lo político, hoy más que nunca, es una dimensión englobante de todo lo que el hombre padece más que hace. No es sólo que lo político incida sobre toda otra dimensión, es, más bien, que todo lo que se hace y lo que se deja hacer repercute en una medida u en otra en la configuración

de lo político. Y, a su vez, esto que llamamos lo político a diferencia de la política, configura de modo singular lo que va a ser la vida personal. Creer que se puede llevar una vida personal al margen de lo político, es una grave equivocación, más o menos culpable según los casos.

Esta implicación de lo político con la totalidad del hombre o, al menos, con el hombre como totalidad, es lo que justifica la relación del cristianismo con lo político, si es que por cristianismo entendemos, como debe ser, una forma total de vivir. Quedará por precisar en qué sentido peculiar el cristianismo, a diferencia de otras formas de religión, entiende su relación con lo político. Aquí baste con indicar la forzosa relación de lo político con lo cristiano y de lo cristiano con lo político. Será exagerado pensar que toda teología, como reflexión intelectual sobre la fe y el hecho cristiano, deba ser formalmente teología política montada escatológicamente sobre el futuro y la esperanza (1). Pero no es desacertado sostener que la teología y el cristianismo no dan de sí todo lo que son sino enfrentados con esa dimensión de totalidad que es lo político.

A pesar de tales razones teóricas lo que da más validez a este tipo de reflexiones es la concreta situación de Latinoamérica y de los hombres latinoamericanos. Cuál sea la tarea fundamental que en lo político se le exige al hombre latinoamericano parece estar fuera de discusión, por más que puedan discutirse los modos concretos de realizar esa tarea. Pero ¿qué es lo que puede ofrecer el cristianismo en la realización de esa tarea política, qué es lo que puede ofrecer el hombre cristiano? ¿Son dos tareas distintas las que se le exigen al hombre latinoamericano que es cristiano y al hombre cristiano que es latinoamericano? ¿Qué decir de ese meterse en política atribuido insistente y peyorativamente no sólo a los cristianos sino a la Iglesia? ¿Es lo mismo meterse en lo político y meterse en la política? ¿Puede decirse que los cristianos constituidos en Iglesia se están 'metiendo' cuando se ocupan de lo político? Por otro lado, laicos y sacerdotes que en nombre de su vocación eclesial parecen haberse politizado en exceso, sea por empobrecimiento del mensaje cristiano, sea por demasiada instrumentalización política, no acaban de unificar ni teórica ni prácticamente lo que debe ser una acción plenamente cristiana y plenamente política. Hay una cierta 'mala conciencia' de la Iglesia latinoamericana en este punto: en los que se comprometen políticamente, porque no acaban de ver la intrínseca relación de su misión cristiana y de la acción temporal que no pueden menos de realizar a impulso de su concreta vocación cristiana; y en los que rechazan el compromiso político, porque no dejan de ver relaciones múltiples entre el cristianismo y las exigencias de la realidad social.

(1) Diskussion zur "politischen Theologie", hsg. von Helmut Peukert, Mainz, 1969. La teología de la liberación se puede apoyar en una discusión previa de lo que hoy se entiende por teología política, pero no depende de ésta y está siendo elaborada latinoamericanamente con independencia de ella. Además no puede olvidarse lo que la teología política debe al tirón del Tercer Mundo.

Los caminos de solución para este conjunto de problemas deben buscarse a través de un análisis de lo que es la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana como parte viva y diferenciada de la Iglesia universal, y a través asimismo del análisis cristiano de ese concepto aparentemente político de liberación, utilizado de manera tan distinta por diversos grupos políticos. ¿Se ha adherido la Iglesia, como lo ha hecho en otras ocasiones a un concepto político en boga para actualizar más su poder que su misión? ¿Qué relación intrínseca puede verse entre la misión de la Iglesia y la liberación? ¿Qué liberación puede entenderse como expresión actual de la misión salvadora de la Iglesia? ¿Ofrecerá la liberación una síntesis adecuada de lo que debe ser unitariamente acción secular del hombre cristiano en Latinoamérica y acción cristiana del hombre latinoamericano?

Para enfrentar estos interrogantes, que pueden aclarar el concepto integral de liberación al mismo tiempo que la orientación general de la pastoral de la Iglesia en determinadas circunstancias de Latinoamérica, debemos analizar primero en qué sentido puede hablarse de una misión y un carisma de la Iglesia latinoamericana, y después mostrar que un concepto adecuado de liberación expresa bien lo que es el carisma y la misión de la Iglesia latinoamericana hoy. La historicidad de la salvación exige que la Iglesia en Latinoamérica sea latinoamericana. Esta conversión de la Iglesia a su circunstancia latinoamericana es la que le debe mostrar desde el evangelio cuál es su misión y su carisma. Dos apartados dedicaremos al primer punto, y otros dos al segundo.

1. Historia de la salvación y salvación histórica.

No haría falta empezar de tan lejos si no estuviera tan en los tópicos de grandes sectores de la Iglesia latinoamericana un prejuicio, que la tiene más o menos alienada. Este prejuicio, que es más operante que formulado, - podría expresarse así: la Iglesia ha sido, es y será la misma en todos los tiempos, y debe ser una e idéntica en todos los lugares. Este prejuicio supone que las realidades sociales son formalmente realidades, es decir, no históricas, donde, además, se entiende la naturaleza a modo de sustancia en la que las mutaciones sólo pueden ser accidentales. En la palabrería y el comportamiento de muchos eclesiásticos esta concepción es patente. La gravedad de este prejuicio es difícil de exagerar y repercute desde los niveles de estructuración jerárquica hasta los de la autocomprensión de la propia misión y del ordenamiento de la acción eclesial.

Frente a este prejuicio hay que recordar que ni siquiera las realidades naturales han de entenderse con el esquema sustancialista. Y que, sobre todo, las realidades históricas no pueden ser idénticas a sí mismas sin permanente y profundo cambio, porque a la realidad histórica le es esencial el cambio, la transformación. Que el cambio deba incluir la negación de todo momento presente como quiere Hegel, la búsqueda puramente evolutiva de forma nuevas y más perfectas como propone Bergson, o permanente creación en la realización de posibilidades inéditas como prefiere Zubiri, será discutible. La explicación de la esencia de lo histórico no es fácil y en ello puede estar la discusión. Pero lo que no es discutible es que hay realidades históricas, que la Iglesia es una realidad en la historia, y que a estas realidades his-

tóricas les pertenece esencialmente el cambio. Esencialmente no significa tan sólo necesariamente; significa más bien que el cambio ocurre en las realidades históricas a nivel de profundidad, a nivel de totalidad y de unidad. Como dice Zubiri a otro propósito la Iglesia deberá ser siempre la misma pero nunca lo mismo.

No por ello debe verse en peligro la unidad ni la identidad de la Iglesia. Al contrario la pretensión de una identidad y una unidad al margen de la historia no es posible más que negando la realidad viva de la Iglesia. - Miedos teológicos que han olvidado el carácter profundamente histórico del mensaje bíblico y se han adherido al carácter natural-sustancialista de algunas formas del pensamiento griego; y miedos eclesiásticos que han confundido la unidad con un tipo de organización imperial que se preocupa más de la estructura que de la comunión de las personas, de la sociedad más que de la comunidad, han hecho que se olvide este carácter histórico de la Iglesia y de su misión salvadora.

Hoy es un lugar común hablar de historia de la salvación, del cristianismo como historia de la salvación. Dejando de lado si el cristianismo es sin más una religión de salvación o, si más bien, su peculiaridad está en haber superado el marco clásico de las religiones de salvación englobando este concepto en el de deiformación (2), no puede negarse la importancia que la categoría de salvación tiene en el mensaje y en la acción cristiana. Hay ciertamente una historia de la salvación, y el Vaticano II se ha montado dogmáticamente en buena medida sobre ese tema. Pero entonces debe concluirse obviamente que la salvación cristiana es una salvación histórica. Veamos por separado los dos matices.

La palabra de Dios al hombre es una Palabra histórica de salvación. Es ciertamente una palabra de salvación a lo largo de toda su historia, pero - cuando la palabra revelada culmina en la Palabra, el nombre que adopta es - precisamente el de Jesús, el Salvador. El Nombre y el ser-para-nosotros-y-entre-nosotros de Dios, es el de Jesús, el nombre de una función y de un sentido, el nombre de Salvador. El Cristianismo asegura que el hombre necesita de salvación, y que la salvación necesitada por el hombre no puede lograrse al margen de Jesús. No precisaremos todavía el sentido de esa salvación ofrecida por el Padre en el Hijo a los hombres. Decir que sólo en el Dios encarnado está la salvación del hombre es toda una interpretación del hombre, es una transcendencia del hombre. Pero transcendencia no supone separación; supone más bien asunción de la totalidad. Ya aquí se insinúa la necesidad de interpretar dialécticamente una salvación que es del hombre pero que no es - del hombre, es decir, que subjetiva la acción salvadora en una instancia superior al hombre pero que asume en ese movimiento al hombre tomado como objeto de salvación, precisamente por tratarse de la salvación de una persona.

Pero esta Palabra de salvación es, no sólo como salvación sino también - como palabra, histórica. No es sin más una palabra natural en el sentido de una palabra deducida de la esencia natural del mundo y de las cosas. Tal - concepción negaría al tiempo la dimensión personal y la dimensión teológica -

(2) La objeción es de Zubiri, que no considera la salvación como el elemento formal del cristianismo, sino más bien el de deiformación.

de la revelación. Al contrario, la singularidad histórica de Jesús como Palabra de Dios, que a su vez descubre el sentido último de toda anterior palabra sobre Dios, principia definitivamente la esencial historicidad, que, por serlo, permite una verdadera metahistoricidad en la que se hace presente la transcendencia no tanto de lo natural cuanto de lo personal. Por eso el mensaje y la promesa del cristianismo no es deducible apriorísticamente de lo que es la naturaleza del mundo y del hombre, sino que es una irrupción libre e histórica.

En otro sentido es también histórica la Palabra de salvación. Jesús, el Cristo, es palabra para todos pero también para cada uno; es palabra para siempre pero también para ahora. Y esto no porque cada uno asimile lo que es para todos, ni porque el ahora sea un momento siempre unívoco del siempre, sino porque es como Palabra persona y como palabra personal. La Palabra es palabra personal en cuanto dicha a una persona determinada. Lo demás son voces en el desierto. Jesús-Palabra y las palabras de Jesús no han sido dichas ni escuchadas de una vez por todas. Son palabras que se escuchan, crecen y se cumplen en un transcurso histórico determinado por la situación histórica. Más que de una historia de los dogmas debe hablarse de una historia de la revelación, aunque en sentido distinto. El hombre que escucha es siempre distinto y la palabra personal que se escucha personalmente no es algo que se recibe sino algo - que se intercomunica. Este profundo carácter histórico es el que hace, en la feliz expresión de Zubiri referida a todo dinamismo, que la revelación "dé más de sí".

Si es así, la pregunta fundamental para dar con la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana sería: ¿qué dará de sí la revelación cristiana cuando interpele al hombre latinoamericano a diferencia del hombre europeo, del hombre norteamericano? ¿Qué dirá esa revelación al hombre latinoamericano y qué dirá en ese hombre la revelación? La respuesta a estas preguntas ponen en juego la validez del cristianismo para enfrentar la situación latinoamericana y la mismidad cristiana del hombre latinoamericano.

Pero no sólo hay una historia de la salvación, sino que la salvación debe ser histórica. Esto significa dos cosas: será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse ya en la historia y en el hombre histórico. Es decir, ni debe entenderse unívocamente ni debe entenderse como si el hombre fuera espíritu sin historia, sin encarnación en el mundo, o como si la salvación del más allá no debiera significarse, hacerse signo, en el más acá.

Esta historicidad de la salvación sería deducible del mero hecho de la historicidad de la revelación. Si ha habido historia en la revelación y si la salvación ha sido anunciada históricamente se ha debido a que el hombre es historia y a que se busca la salvación del hombre concreto y real, es decir, del hombre histórico. Es preferible, con todo, no insistir en lo que sería una deducción para atender a los datos bíblicos. No interesa aquí reunirlos todos para probar desde la Biblia la historicidad de la salvación sino de presentar algunos de ellos más significativos para introducir la discusión del carácter secular de la salvación.

Israel entendió su salvación desde su propia liberación histórica. En su propia historia de pueblo, antes que de individuos, y de pueblo con problemas concretos de índole predominantemente política, es donde la revelación de la palabra de Dios fue tomando carne. Es una salvación que tiene mucho de liberación de los enemigos políticos, que lo eran de Yahvé, porque lo eran del -

pueblo de Yahvé. En este estadio de la historia de la salvación, se va de la experiencia política a la experiencia religiosa, y se espera de la religión que venga a interpretar y, en su caso, resolver problemas políticos, es decir, problemas del pueblo como totalidad pública. Se pertenecía al pueblo de Israel y en la pertenencia a este pueblo, que era el objeto global de la salvación, es donde cada miembro del pueblo podría esperar su salvación, salvación de su aquí y de su ahora, que sin duda tenía una proyección religiosa. Proyección imperfecta y ambigua, como enseguida veremos, cuya imitación repetida sería la negación de la Historia de la salvación.

Los problemas personales no eran ajenos a este movimiento de salvación. La salvación es una liberación del propio dolor, del propio pecado, y en alguna medida, también de la muerte. Todo ello está visto a la luz de la relación Dios-hombre pero con inmediatas consecuencias de índole profana y pública. Israel necesita de la categoría de culpa y pecado para interpretar la realidad que le circunda. Pero si el pecado dice referencia inmediata a Dios, es asimismo una categoría que cualifica lo humano a todos los niveles, privados y colectivos, personales y estructurales. Es una categoría que, como veremos más tarde, transforma la interpretación de la historia y de la acción política.

Israel veía de tal modo politizada su salvación que no alcanzó en un primer momento a diferenciar adecuadamente lo religioso de lo político. Pensaba que su salvación iba a lograrse históricamente en función de su relación histórica como pueblo con Yahvé. En un transcurso de fidelidad a la alianza sería recompensado con un pleno triunfo político respecto de las demás naciones, que les posibilitaría un bienestar material definitivo.

Con los Profetas cambia el nivel de interpretación. Se purifica y se ahonda la religiosidad mediante una idea más religiosa de Dios y una concepción más personal de las relaciones del hombre con Dios. Lo cual no deja de repercutir en la interpretación político-religiosa de la historia de Israel y de su salvación. Hay ciertamente una superación de la anterior experiencia religiosa, pero es una superación que no anula la politización ni olvida la relación entre el comportamiento religioso-moral del pueblo y su destino histórico. El mismo Jeremías, que en sus primeros capítulos parece centrarse más en el pecado aparentemente más religioso, como es el de la idolatría, sigue siendo un profeta político. Lo es por la constante contra-partida política con que amenaza contra los pecados de Israel, y lo es porque insiste suficiente mente en aquellos pecados, que hoy llamaríamos estrictamente sociales y que, por tanto, no pueden menos de tener ellos y su denuncia una clara significación política.

Como muestra de la transición de los Profetas hacia la interpretación más espiritualista del Nuevo Testamento puede aportarse un texto singular de Jeremías:

"He aquí que vendrán días -oráculo de Yahvé- en que suscitaré a David un germen justo, que reinará como rey verdadero, y estará lleno de inteligencia, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará Judá a salvo e Israel habitará con seguridad. Y este es el nombre con que le llamarán: Yahvé-nuestra-justicia". (Jer., 23, -5-6).

El texto es importante porque repite el esquema clásico: necesidad de sal

vación, pues no se ejerce el derecho y la justicia y, por tanto no hay seguridad, no hay paz; esperanza de salvación histórica para un pueblo histórico; promesa de un salvador, cuyo nombre y esencia es el de Yahvé-nuestra-justicia, pues El será quien traiga la justicia sobre la tierra, y su presencia entre los hombres debe ser interpretada a la par como Dios y como justicia. Sólo así habrá paz y seguridad entre los hombres y los pueblos.

Este término 'justicia' es de extraordinaria complejidad en el profetismo. Con todo es nuclearmente lo contrario de la injusticia que se comete contra el hombre, especialmente el débil. Dará paulatinamente paso al concepto neotestamentario de justificación. No podemos mostrar aquí cómo no hay justificación sin justicia; bastará con indicar que en su utilización se corre el peligro de someterlo a una doble reducción: la dimensión religiosa es una dimensión interior y espiritualista de relación directa con Dios, y es una dimensión puramente individual de modo que salvación y condenación son las de cada uno - por separado.

No puede negarse que se da una cierta 'espiritualización' -la palabra es bien equívoca y no describe adecuadamente la realidad- de la religiosidad del Antiguo Testamento en la fe del Nuevo. Que esa espiritualización se ha ido logrando en parte por el fracaso político de Israel y, por tanto, supone una cierta despolitización de lo religioso. Puede hablarse en algún sentido de negación de la experiencia religiosa judía, pero de una negación que no es - anulación sino superación. La experiencia religiosa judía no ha sido reducida a nada por la fe cristiana sino que ha sido preservada en su negación y superada. La experiencia religiosa judía no eludió el peligro de usar a Dios en orden al bienestar temporal y a la dominación política, y apenas logró - transcender más allá de la pura realización social y política. Si es que se refería lo temporal a Yahvé, esta referencia resultaba insuficiente y extrínseca; podía, por tanto, y debía ser anulada 'ateísticamente'. La intervención causal de Dios tal como la interpreta popularmente la mentalidad judía puede y debe ser anulada.

¿Propondrá entonces el Nuevo Testamento que los individuos deben ser religiosos mientras que lo político debe ser ateo? Lo político y lo cristiano, ¿no tienen relación o no cabe otra relación que la del estado más o menos - teocrático?

Este parece ser el supuesto en las tesis de Marx sobre Feuerbach. Su discusión, por tanto, nos puede acercar a la recta relación de lo político y lo cristiano, problema básico para determinar la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana.

En la primera de las tesis Marx achaca a Feuerbach el considerar el comportamiento teórico, puramente contemplativo e interior como el auténticamente humano. Esta huida hacia la interiorización contemplativa se debería, según Marx, a que Feuerbach ha considerado a la Praxis sólo "in ihrer schmutzigen-judischen Erscheinungsform". Reconoce Marx que la religiosidad judía es una praxis política, pero que es una inmunda forma de praxis política; que, por tanto, Feuerbach hace bien en abandonarla, pero hace mal en considerar que la purificación antropológica consistiría en abandonar toda forma de praxis. La praxis judía es rechazable por no ser transformadora en si misma, por remitir inmediatamente a Dios la transformación como premio o castigo a una acción religiosa o moral, que de por sí no era transformadora de la realidad social. La praxis judía es una alienación de la praxis. Por tanto, no se debe huir - de la praxis sino recuperarla en su propia esencia immanente. Lo que debe ha-

cerse es abandonar toda referencia transcendente a Dios para vivir inmanente-mente la praxis transformadora de la naturaleza y de la historia. La verdad ra plenitud humana estará en lograr la sociedad humana, la humanidad social.

Pero, ¿es correcta la interpretación que de la praxis judía hace Feuerbach? ¿Es correcta la interpretación del cristianismo como un proceso de interiorización? ¿No hay más praxis posible que esa praxis estrictamente inmanente que propone Marx? Ciertamente Marx ha puesto en claro que el hombre no debe reducirse a interpretar y contemplar el mundo, que lo importante es transformarlo; que la principal misión ética del hombre reside en ese esfuerzo de transformación; que el objetivo ineludible de la acción es construir una sociedad humana, una humanidad que viva como una comunidad social; que si el hombre no realiza esta nueva humanidad nadie la va a realizar por él; que en la realización de la nueva humanidad está la salvación o condenación del hombre. Pero así como Marx ve una alternativa distinta a la praxis judía y a la interiorización cristiana como la entiende Feuerbach, también el cristiano de hoy tiene el derecho y la obligación de buscar una cuarta que supere la politización judía, la interiorización puramente contemplativa y la praxis marxista.

El cristiano debe admitir que la versión social de la religiosidad judía y la versión religiosa de su acción política son primitivas. Debe sostener que la presencia de lo divino en la realidad natural y en la realidad social no es la de un demiurgo que con milagros premia o castiga el comportamiento religioso-moral de los hombres y de los pueblos. Debe ver que la acción transformadora del mundo y de la sociedad desde su propia inspiración cristiana es el signo constitutivo fuera del cual no se hace presente la salvación, la divinización del hombre. El cristiano ha propendido a entender la espiritualización del Antiguo Testamento como una platonización, y la sobrenaturalización como una extranaturalización, olvidando dos tesis capitales del Cristianismo: que sólo en la humanidad de Cristo hay acceso al Padre, sólo desde ella se revela el Padre a los hombres y los hombres pueden hermanarse como hijos; y que Cristo resucitado debe constituirse por continuación encarnadamente histórica de su acción redentora en Señor de la historia.

La superación de las otras alternativas debe buscarse en la categoría tan cristiana del signo: la humanidad de Cristo signo de su sobrehumanidad; la mundanidad de la Iglesia signo de su transmundanidad. La Iglesia, como portadora de la salvación, debe ser aquel signo que haga presente y que haga efectiva la salvación históricamente. El signo nos lleva más allá de sí mismo, pero sin el signo no nos es posible el más allá. El signo es y no es lo significado por él. Y el signo en nuestro caso no debe ser arbitrario sino aquel que conaturalmente lleve a lo que se pretende significar, tal como se desprende del ejemplo histórico de Cristo. El signo nos permite por un lado y nos exige que transformemos lo mundano porque sólo en lo mundano se nos da el signo; nos exige que busquemos aquel signo que de verdad haga presente lo que de Dios nos ha revelado Jesucristo; nos exige no detenernos en la inmanencia del signo porque el signo por la fuerza misma de su intrínseca inmanencia nos lanza más allá de sí mismo, si es que efectivamente es el signo puesto por Cristo en su revelación histórica. Si la acción cristiana se establece en la línea del signo, es posible superar el naturalismo y el extranaturalismo; el secularismo y el piadosismo; es posible superar tantas formas de esquizofrenia, tantos contrasentidos, de los cristianos en el mundo.

2. La historicidad de la salvación exige que la Iglesia latinoamericana sea latinoamericana.

Si el Cristianismo es una historia de salvación, si la salvación debe ser histórica, si la Iglesia es la portadora de esta salvación histórica, si la Iglesia no puede cumplir su misión sino encarnándose históricamente como la hizo su fundador de la que es signo histórico, la Iglesia en Latinoamérica no puede menos de ser latinoamericana (3). Por la Iglesia se historiza, es decir, se comunica realmente a cada hombre la presencia y la interpelación de la Palabra histórica de Dios. La historización exige encarnación en el tiempo y en el lugar y en el condicionamiento de cada tiempo por cada lugar, porque no todos los que vivimos en el mismo siglo vivimos en el mismo tiempo.

Parecería que no debe insistirse en esta localización y temporalización de la Iglesia cuando el Vaticano II y Pablo VI las han recomendado tan encarecidamente. Pero la realidad de esa encarnación en lo litúrgico, en lo teológico, en lo administrativo, etc., nos obliga a no hacernos ilusiones. Ni se acepta a fondo la historicidad de la salvación, ni menos su inmediata consecuencia la diferenciación misionera y carismática de las Iglesias locales y regionales. Por ello no estará de más insistir en algunas ideas que no sólo avalen la encarnación diferenciativa de la Iglesia en Latinoamérica sino que nos den base para preguntar más tarde en qué puede consistir la latinoamericanización de la Iglesia.

Si la fe no consistiera más que en la aceptación por un hombre universal de un depósito dogmático fijo, la única acomodación consistiría en la correcta traducción de unos textos, de los que se ha olvidado previamente que tienen su lengua y su historia propias. Pero la fe no es eso, porque ni hay hombre universal ni el depósito dogmático está formado por contenidos intelectuales, que se aprenden, se aceptan, y se transmiten. La fe es una relación personal, que parte de un Dios personal y se dirige personalmente a una persona condicionada por su tiempo y lugar, por su pueblo y su historia. La comunicación originaria se hizo en un momento determinado de la historia, pero la comunicación sigue siendo viva y personal por la mediación de la Iglesia.

En esa fe se comunica la salvación. La Palabra aceptada por la fe es la que salva, pero salva en cuanto recibida no por el hombre sino por este hombre. Sólo historizada salva la Palabra y sólo desde la concreta realidad viva de cada hombre se historiza y plenifica la Palabra. La universalidad de la salvación y de la Palabra no debe entenderse en el sentido de que no toca más que aquello en que son común todos los hombres. No es universal por abstracción sino por concreción. Sólo da la totalidad de sí en la salvación de todo el hombre y de todos los hombres. La verdadera universalidad de la salvación sólo se logrará alcanzando con totalidad a la variación histórica de las existencias humanas.

(3) Se da aquí por aceptado otro supuesto socio-histórico: la diferenciación unitaria de Latinoamérica. Evidentemente en Latinoamérica conviven culturas muy diversas, pero del contexto se desprenderá de qué Latinoamérica hablamos.

Toca a la Iglesia perpetuar esta salvación universal conforme a la verdad ra universalidad. Pensar que la universalidad católica de su misión pueda con sistir en la repetición ahistórica de un mismo esquema salvífico multiplicado unívocamente en el número de hombres que existen históricamente, es desconocer el carácter histórico de la salvación y el carácter salvífico de la Iglesia. - Jugando con un clásico dicho de la teología, debe decirse que fuera de la Igle sia no hay salvación y que sólo será salvado en la Iglesia lo que haya sido - asumido por ella.

Pero si la plenitud de salvación que compete a la Iglesia exige la plena - encarnación en las radicales diferencias históricas, que viven los pueblos, la Iglesia, recíprocamente, sólo alcanzará su plenitud salvífica cuando quede sal vado todo hombre en su totalidad. Y es la totalidad en su doble sentido de - universalidad y plenitud la que dará a la Iglesia la plena medida de su creci miento. No se trata de cantidad, de que sean muchos o pocos los que se salven. Se trata de plenitud cualitativamente histórica e históricamente cualitativa: que los distintos modos del existir humano sean asumidos y salvados por esa con tinuación salvífica de Cristo, que es la Iglesia. Cristo mismo no alcanzará su plenitud de salvador mientras no sea integrado por las distintas salvaciones, que exigen hombres y situaciones históricamente distintas. No sólo a la reden ción sino a la encarnación y resurrección de Cristo le faltan para llegar a su plenitud.

En esta marcha a la plenitud cualitativa de la salvación en la Iglesia, la encarnación plenamente cristiana en algunos lugares privilegiados según el evan gelio pondrá en entredicho algunas formas espúreas de encarnación. La Iglesia está amenazada constantemente de mundanización, es decir, de convertir su exigen cia de encarnación en un vivir como el mundo en lo que el mundo tiene de pecado y alienación. Más aún, debe reconocerse dentro de la Iglesia no sólo diversi dad de miembros y carismas de tipo individual; debe admitirse también diversi dad de Iglesias locales, a las que por su peculiar encarnación en situaciones - peculiares, se les ha dado vivir según una vertiente distinta la plenitud del - evangelio. Algo de esto se admite al reconocer vocaciones distintas a las dife rentes órdenes y congregaciones religiosas, pero el concepto debe ampliarse y - debe quedar referido a sectores enteros de la Iglesia, que viven el cristianismo de forma peculiar.

Tal sería el caso de ese sector de la Iglesia que llamamos latinoamericana no sólo porque vive en Latinoamérica sino porque pretende responder de lleno a la peculiaridad de lo que es la realidad sociológica de Latinoamérica. Por - ello tiene pleno sentido preguntarse por el carisma y la misión de la Iglesia latinoamericana, a diferencia de otras iglesias, por ejemplo, la holandesa o - las iglesias de Asia, etc.

3. En busca del carisma fundamental de la Iglesia latinoamericana.

Pretendemos en este apartado describir a Latinoamérica como categoría sal vífica, es decir, como algo peculiar que debe ser salvado peculiarmente por el evangelio, y como algo peculiar que puede plenificar cualitativamente lo que es la salvación cristiana. No es pues sin más una realidad geográfica, de modo que el mero hecho de la pertenencia a la región geográfica conocida como tal

permita utilizar correctamente el término. La pertenencia geográfica es una condición pero no es lo que formaliza la realidad latinoamericana. Por difícil que sea la cualificación sociológica de la realidad latinoamericana y - por mucho que dependa de esta cualificación la debida interpretación teológica, no es del todo desacertado intentar esta última a sabiendas de que es tan sólo un punto de vista.

Desde tal punto de vista debería decirse que Latinoamérica no debe entenderse como integrante epigonal del mundo occidental sino como perteneciente de lleno al Tercer Mundo. Obviamente el modo latinoamericano de pertenencia al Tercer Mundo es distinto del modo hindú o vietnamita; obviamente también la pertenencia al Tercer Mundo es distinta en las naciones del cono sur y del istmo centroamericano. Más aún, elementos básicos de la cultura occidental parecen ser elementos integrantes, no debidamente diferenciados, de la cultura latinoamericana. Pero nada de esto invalida nuestro propósito, porque la individualidad histórica de Latinoamérica es evidente y, además, está por hacerse; es decir, su hacerse está en momentos que permiten más campo electivo que el de otros mundos.

Este carácter permite el proponer un futuro como elemento configurador - del presente latinoamericano. Ese futuro no puede ser el de la imitación de los países desarrollados, especialmente de Estados Unidos. Debe ser un futuro propio, que, por tanto, invente la figura de ese futuro y los medios presentes de realizarlo. Con medios copiados no haremos sino un futuro copiado -esto vale más que todo de la educación-, y sin la idea clara de un futuro - propio no estaremos en capacidad de crear los medios propios o apropiados.

Desde el punto de vista eclesial es posible indicar algunas características de ese futuro, sobre todo porque el peso del cristianismo sigue siendo importante en la realidad sociológica latinoamericana. Puede hablarse, al menos, de una predisposición cristiana, aunque también ha de reconocerse que mucho debe purificarse el cristianismo latinoamericano para que pueda servir a fondo en la configuración del futuro de Latinoamérica.

Una reconversión de la Iglesia al Tercer Mundo, a lo que de Tercer Mundo tiene Latinoamérica servirá a la par de purificación de la Iglesia y de importante contribución al futuro latinoamericano. Muchas de las tensiones intraclesiales se deben a la resistencia -que suscita una exagerada insistencia- de gran parte de las estructuras eclesiásticas a querer configurar en Latinoamérica una Iglesia que responda a la realidad social en la que vive; que sea, por tanto, con todas las consecuencias una Iglesia de los pobres, una Iglesia de Tercer Mundo. Y, sin embargo, este esfuerzo de conversión es lo que requiere la realidad latinoamericana para que la Iglesia sea una ayuda eficaz en la creación y en la realización de su futuro. Que una vuelta a los pobres purificaría la Iglesia es algo que desde una perspectiva evangélica no tiene discusión; que esta Iglesia purificada es indispensable para la plenitud de salvación que le corresponde y para el cumplimiento de su misión en la configuración del futuro latinoamericano es cosa fácil de mostrar.

La Iglesia tiene una vocación universal de salvación, pero su lugar más propio es el mundo de los pobres. No es que sean necesarios los pobres para que haya Iglesia o para que la Iglesia sea santa -tesis en la que coinciden al menos materialmente algunos marxistas y algunos servidores del capital más que del capitalismo entre los que se llaman cristianos-, sino que no puede - ser santa y salvadora, si los hay, más que desde, con, y para los pobres. Pero los pobres no son sólo misión de la Iglesia; son también su salvación, lu-

gar de presencia de Cristo salvador, así como los que están al otro extremo de los pobres han sido históricamente, lo son actualmente, y lo seguirán siendo el lugar de la perdición de la Iglesia. Sólo por la encarnación en la realidad del Tercer Mundo como servicio a los más necesitados debe esperarse que la Iglesia se purifique y se renueve, recupere su pulso evangélico. Inmediatamente se convertirá en signo de contradicción y será perseguida, con lo que se probará que es la continuadora veraz de la palabra y de la promesa de su Fundador.

¿No será esta decidida vuelta al mundo de los pobres la misión de la Iglesia en Latinoamérica y de la Iglesia latinoamericana dentro de la Iglesia universal? Los "pobres" no son en Latinoamérica una estrecha franja social, son la mayoría, de modo que en buena medida constituyen su definición: pobres de salud, pobres de educación, de vivienda, de intervención en su propio destino ... Por ello la Iglesia latinoamericana por la universal vocación del evangelio y por la histórica llamada de la región en la que vive debe ser ineludiblemente Iglesia de los pobres. Si así lo fuera, potenciaría una nueva forma histórica de cristianismo que debiera trasvasar, y lo hará si alcanza suficiente tensión, a la Iglesia universal.

Cuál sea el fundamental carisma específico de una Iglesia no puede deducirse en abstracto. Que haya carismas específicos de las Iglesias locales no puede extrañar a poco que se piense en lo esencial que es a la Iglesia la localización. Que la determinación del carisma comunitario no puede deducirse abstractamente sino experiencial e históricamente se desprende del carácter histórico de la Iglesia y de la salvación anunciada y realizada por ella. Pero la condición previa para que la localización no sea mundanización y para que la conciencia experimental sea auténticamente cristiana, es que haya vuelta a los pobres: la palabra del evangelio perenne debe oírse en su lugar natural que es la Iglesia encarnada en el mundo de los pobres. Este mundo quedará iluminado desde el evangelio y la buena nueva se hará vida y luz desde el mundo de los pobres. Si esto se realiza adecuadamente no podrán menos de aparecer carismas de voz más individual, sean proféticos, sean jerárquicos, teológicos, etc.

Ya se escuchan en Latinoamérica tales voces al triple nivel de lo profético, de lo jerárquico y de lo teológico. Y es que Latinoamérica como perteneciente al Tercer Mundo está clamando a través de problemas que tienen una admirable consonancia con lo más específico del mensaje cristiano. Problemas como los del poder opresor del dinero, del afán de dinero y del disfrute del dinero; los de la vida inhumana, del menosprecio de la persona... Lo que parece necesitar más Latinoamérica es lo más auténtico y fuerte del evangelio: la denuncia de las riquezas y del servicio al dinero, la liberación de la opresión de la injusticia en todas sus formas, la valoración de la persona como hijo de Dios, la comunidad universal que abraza todos los mundos, la transcendencia de la historia humana...

Latinoamérica es así un desafío histórico a las posibilidades del Cristianismo. Lo es porque tiene sembrada la fe cristiana; lo es porque le ofrece máximas posibilidades de hacer presentes los valores cristianos; lo es porque exige de la Iglesia que sea lo que es o deje de presentarse como palabra de salvación. En la respuesta a este desafío histórico, que es la salvación integral del mundo de los pobres, del Tercer Mundo, ha de verse el carisma fundamental de la Iglesia latinoamericana. Lo que el apóstol Juan centraba en el mandamiento de Dios: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y que

nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó (Juan, I, 3, 23), es lo que debe realizar históricamente, peculiarmente la Iglesia latinoamericana. Son dos aspectos inseparables de un mismo mandamiento: ni basta con el amor y - las obras del amor, ni basta con la fe. La Iglesia latinoamericana está en el trance histórico de responder, exigida por la realidad social en la que debe encarnarse, a su propio carisma ya presente.

4. Misión y tarea de la Iglesia latinoamericana.

Por evidentes razones históricas la Iglesia latinoamericana se encuentra ante la necesidad y la posibilidad de dar total encarnación al mensaje cristiano de salvación. Y esa totalidad, como se dijo al principio de este trabajo, no puede menos de presentarse en términos seculares y políticos. No se trata de que la Iglesia sea o no una fuerza política, que entre en colisión con otras fuerzas políticas, pues la Iglesia no debería nunca ir en busca del poder político. Se trata de que la Iglesia, fiel a su misión, promueva la salvación integral del hombre, salvación que en su integralidad tiene una dimensión política. La Iglesia, precisamente por ser portadora de la salvación cristiana, no puede dejar de servir desde sí misma a la tarea que La-tinoamérica exige.

¿Son distintas la tarea hoy impostergable en Latinoamérica y la misión de la Iglesia latinoamericana? ¿Se verán los hombres de Iglesia en Latino-américa orillados de la radical transformación a la que está abocada América Latina?

La respuesta debe buscarse en el concepto a la vez político y cristiano de la liberación. Toda liberación plena es política y toda auténtica liberación es cristiana. Mostrar la dualidad política y cristiana de la liberación y su posible unidad es el objeto de las siguientes reflexiones (4). No se - trata de discutir abstractamente la cuestión, porque ni el problema es abs-tracto ni este trabajo pretende ser una discusión teórica sino un programa de acción (5).

(4) La teología de la liberación está haciéndose. Pone en juego concep-
tos teológicos capitales como los de pecado colectivo, redención, resurrec-
ción, salvación, Tercer Mundo como siervo de Yahvé, secularización, naturale
za y persona, esperanza escatológica, signo y transcendencia, política y -
cristianismo, denuncia profética, revolución y violencia, tierra nueva y hom
bre nuevo...

(5) Este trabajo fue preparado para un Congreso de pastoral de conjunto.

La liberación se diferencia de otras posibles alternativas por su radicalidad. Los cristianos radicalizados acuden al concepto y los cristianos contemporáneos lo eluden o lo dulcifican. Igualmente los políticos en el poder prefieren términos como desarrollo, mientras que los políticos de la oposición -con las excepciones conocidas según la relación poder-oposición- se inclinan hacia la liberación u otros términos más o menos equivalentes.

¿Está fundada teórica y teológicamente tal radicalidad? Dejando de lado consideraciones de teoría social, desde un punto de vista teológico cristiano, sí lo está. Y lo está porque el juicio cristiano de la situación imperante en Latinoamérica debe estar presidido por la categoría de pecado, y porque la redención del pecado tiene en el Cristianismo un esquema peculiar, que implica la muerte y la sangre redentora. Antes, por tanto, de señalar la vertiente negativa y crítica y la vertiente positiva y constructiva de la liberación, es preciso adelantar alguna idea sobre el especial carácter de pecado de la estructura reinante hoy en Latinoamérica.

Los juicios por parte de Medellín y por innumerables voces autorizadas son taxativos. Habrá que trabajar más el carácter pecaminoso de la situación latinoamericana. Pero en bloque la valoración cristiana no puede ser otra. Una situación que no permite a la mayoría ser persona y vivir como persona por estar sojuzgada y aplastada por necesidades vitales fundamentales; una situación de injusticia institucionalizada que impide positivamente la fraternidad entre los hombres; una situación configurada por modelos de la sociedad capitalista y de la sociedad de consumo, que impiden la solidaridad y la transcendencia cristiana; una situación en la que el mundo y la sociedad -lugares inexorables que median la presencia de Dios entre los hombres- son la negación de la esencia amorosa de Dios como realidad última fundante de toda realidad; una situación en la que no aparece la imagen encarnada de Cristo sino más bien la negación permanente de esa imagen; una situación de tales características, desde el punto de vista cristiano, no tiene más que un nombre: pecado.

Se dirá que algunos de esos aspectos son ajenos a la voluntad particular de las personas y que, por tanto, deben estimarse como deficiencias naturales que deberán subsanarse por el desarrollo integral, pero no como pecado que deba ser redimido por la liberación. Pero la observación no es válida. Será válida para disculpar responsabilidades particulares, pero no para negar el carácter de pecado que a la estructura como tal le compete. Es una estructura que niega la vida cristiana. La niega, porque en cuanto tal, no sólo no es visibilidad significativa de lo que es el Cristianismo como presencia de Dios entre los hombres, sino que positivamente imposibilita el llevar una vida cristiana. Históricamente no debe hablarse sólo de deficiencias, debe hablarse de pecado. Lo contrario es una abstracción que llevaría a gravísimos errores en las soluciones. Querer, por otro lado, olvidar la importancia que la categoría de pecado tiene en la interpretación cristiana de la realidad personal y de la realidad social, es empobrecer radicalmente el cristianismo y relativizar al hombre y a la sociedad. Se dice que se ha perdido la conciencia de pecado; antes que la conciencia se había perdido la ciencia del pecado, se había ignorado lo que es el pecado. Superada la idea parcial del pecado como violación individual de una ley, es menester recuperar la dimensión social del pecado como anulación de la presencia de Dios entre los hombres, como dominio del mal que impide la libertad de los hijos de Dios.

Una vez recuperada la ciencia del pecado, es menester despertar la conciencia

cia de él y del enfrentamiento cristiano debido frente a todo lo que sea pecado. Este enfrentamiento viene dado por la dialéctica de la muerte y resurrección: sólo el que muere, vivirá; sólo el que se niega puede seguir a Cristo. No hay paso a la resurrección cristiana sino por la redención expresada en la muerte de la cruz. Si se rechaza la calificación de pecado es porque se rehuye su consecuencia necesaria: la necesidad de morir a la situación presente para la constitución de una situación verdaderamente cristiana. Se buscan paliativos para no enfrentarse con la crudeza de las soluciones cristianas. No olvidemos que la filosofía negativa que transmite Hegel a Marx con la dialéctica, está aprendida por el teólogo alemán en la dialéctica noestamentaria de que sólo la negación lleva a la verdadera afirmación superadora. Que esta negación haya sido interpretada en términos puramente individuales y ascéticos, de pureza de intención más que de realización encarnada, es claramente una limitación, una reducción del mensaje cristiano, que, a su vez, ha obligado a un secularismo político al margen de la vivencia cristiana.

La liberación toma con radical seriedad la significación histórica de Jesús de Nazaret. Lo hace aceptando con todas las consecuencias la idea arquetípica muerte-resurrección con el presupuesto de la encarnación como forma ineludible por donde debe transcurrir la salvación supuesta la presencia histórica del pecado. Pero no se queda en esta idea arquetípica, que incluso podría deducirse de un análisis filosófico de la realidad histórica. Se atiende, además, a lo que es la concreta imagen del Cristo en la existencia concreta de su vida terrena; ciertamente lo hace a modo de seguimiento y no de pura imitación, pero esto no obsta a que se dé valor trascendente a su individual figura histórica respecto de lo que debe ser la salvación integral. Hace, por tanto, una teología cristiana y no puramente divina; no pretende que se puede saber de Dios y de sus planes sobre la historia con independencia de quien es la Palabra de Dios; cree, al contrario, que esta Palabra por quien fueron hechas todas las cosas, ha tenido que ser una Palabra encarnada para que lo que fue inicialmente naturaleza alcance a ser por la muerte y la resurrección, y no por puro desarrollo progresivo, plenitud personal.

En esta visión liberadora del cristianismo deben darse necesariamente los dos aspectos: el de la muerte y el de la resurrección; ésta presupone aquella, pero aquella, si es cristiana, debe estar sostenida y orientada por la esperanza de una resurrección que ha empezado a darse ya aquí y ahora. No hay resurrección sin muerte. Sin desaparición dolorosa de la actual estructura de pecado no entraremos como hombres nuevos en la tierra nueva. Dado el propósito práctico de este trabajo quisiera señalar algunas líneas posibles de la muerte al pecado -momento negativo ineludible de destrucción-, y de la resurrección a una nueva vida -aspecto afirmativo también ineludible de construcción-, que deben repetirse en permanente espiral superadora.

La primera pregunta, por tanto, que ha de hacerse a sí misma la Iglesia latinoamericana es cuáles son los pecados, que deben erradicarse de Latinoamérica. No hay salvación sin desaparición del pecado, y el pecado para que sea perdonado debe ser quitado. La Iglesia como Cristo está para quitar el pecado del mundo, y no solamente tales o cuáles pecados individuales. Es importante que a nivel local, a nivel regional, a nivel continental, la Iglesia Latinoamericana, como unidad y como diversidad, se haga a fondo un examen de conciencia permanente, cada vez más radical. No lo podrá hacer si no se esfuerza previamente por revivificar ante sí la plenitud de la imagen y de la palabra de su fundador en una entrega primaria al servicio del mundo de los pobres. Para ayudar a este examen de conciencia a nivel centroamericano, pue

den proponerse algunos temas fundamentales más urgentes, que surgen de la observación de nuestra realidad a través de radicales categorías cristianas.

Es difícil sistematizar lo que serían los pecados de Latinoamérica de modo que a partir de uno más radical pudieran verse en los demás sus lógicas consecuencias. Tal sistematización, que exigiría amplios estudios sociológicos, psicológicos, históricos, filosóficos y teológicos, excede nuestro propósito. Bastará con sustituir la sistematización por una enumeración más o menos ordenada.

Desde un punto de vista predominantemente bíblico tal vez el pecado radical habría que situarlo en un modo de vida, en toda una civilización, montada sobre la idea de lucro y de propiedad privada. No es que el lucro y la propiedad privada sean sin más malas; al contrario son en parte necesarias por la imperfección actual del mundo y del hombre. Pero que el modo de vida esté montado y condicionado por el lucro y el aumento de la propiedad privada es en sí una grave idolatría y lleva consigo la serie de consecuencias perniciosas que constituyen la sociedad de consumo. A escala mundial quizá nunca como ahora se ha podido apreciar el valor significativo de la permanente denuncia bíblica contra las riquezas y su afán. La existencia misma del Tercer Mundo, resultado obvio de los otros dos mundos, y las diferencias en el nivel de vida dentro de una misma nación, son la prueba definitiva de que una sociedad nacional e internacional montada sobre la idea de lucro son a la par negación del hombre y negación de Dios. Podrá parecer que dar tal importancia a la propiedad privada en la configuración injusta de la sociedad, es una excesiva concesión al marxismo. Sin embargo, no se habla aquí sólo de propiedad privada sino de afán de lucro; segundo, se los enjuicia en cuanto valores fundamentales en la estructuración de la sociedad; tercero, las 'riquezas' son uno de los temas capitales que la Biblia emplea para el enjuiciamiento de los hombres y de la sociedad; cuarto, la realidad latinoamericana en cuanto presionada interiormente por los poderosos y exteriormente por intereses económicos internacionales, son prueba suficiente de la radicalidad de este pecado; quinto, el marxismo ha venido a parar en forma de propiedad privada que no por ser nacional es menos privada y privativa respecto de otras naciones.

Consecuencia, al menos en parte, del pecado anterior es el de la situación de injusticia objetiva y de violencia institucionalizada. Se ha insistido suficientemente en este pecado. Que se dé no lo niega hoy nadie; que constituya una de las determinaciones más profundas de nuestra realidad, sólo lo niegan los interesados; que bíblicamente sea uno de los pecados de mayor gravedad y que más enciende la cólera de Dios, no necesita de largas exégesis. Aquí han de catalogarse la serie inaguantable de las opresiones que sufre la mayoría del pueblo, cuando unos pocos detentan con el poder económico el disfrute de todos los demás poderes. La serie del hambre, de la enfermedad, de la ignorancia, de la inseguridad, de las condiciones inhumanas de subsistencia.. No es sólo la desigualdad injusta en el disfrute de bienes - que son de todos; es que de hecho se ha propiciado esa situación, o al menos, no se ha hecho y no se hace ni siquiera lo mínimo requerido para resolverla.

Para lograr que la situación no cambie de signo está el manejo mendaz de los medios de comunicación. Los medios de comunicación puestos, ante todo, a dar al pueblo una imagen falsa de la realidad, unos ideales que no hacen sino robustecer a la sociedad de consumo, generadora de la deshumanización de todo lo que toca. Los medios de comunicación, una especie de conciencia hipócrita de la sociedad dominante, que deforman la realidad o la ocultan.

¡Qué opresión de las conciencias por lo que dicen y lo que callan los medios de comunicación en manos de los poderosos, de los dominantes en la sociedad de consumo!

Los desmanes del poder político, la detentación del poder en manos ajenas al pueblo, las torturas, la defensa del orden establecido sobre todas las cosas, la condescendencia con presiones internacionales..., todo aquello que impide que el pueblo adquiera mayoría de edad, conciencia personal, disposición de sí mismo, es decir, libertad personal.

Naturalmente la lista debería aumentarse. La falta de esperanza y de visión transcendente, imposibilitadas por la situación presente en su vertiente doble de materialismo consumista o de sometimiento a las necesidades naturales básicas, que imposibilitan la superación de la inmanencia y obligan a vivir al hombre a nivel infrapersonal sea por presión de necesidades ficticias -sociedad de consumo- sea por presión de necesidades reales -sociedad consumida, si se permite la expresión-, pero siempre conforme al mismo esquema, que prueba cómo la opresión de las necesidades vitales se debe en buena parte a la multiplicación de necesidades ficticias, esencia de la sociedad de consumo.

Si estos son algunos pecados del mundo en el que vive la Iglesia, tampoco debemos olvidar los pecados de la Iglesia que debería salvar al mundo de su pecado. Si el mundo y la sociedad deben ser mediación de Dios, la Iglesia debe ser el signo por antonomasia de la presencia redentora de Cristo entre los hombres. El pecado del mundo consiste en que como mediación nos desfigura la presencia de Dios; el pecado de la Iglesia consiste en que no cumple adecuadamente con su misión insustituible de signo de Cristo, que hace visible y eficaz su presencia. Es hora de ampliar el sentido en el que el Vaticano I, a instancias de Deschamps, afirmaba que la Iglesia es el signo por antonomasia como motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de la legación divina de Jesucristo: los hombres deben tener como motivo natural y fácil de acercamiento a la divinidad de Jesucristo la presencia de la Iglesia. Es un tema en el que debiera insistirse de nuevo, desde una perspectiva menos apologética y más testimonial, para entender por qué la Iglesia debe hacerse presente en el mundo de los pobres para seguir haciendo hoy a su modo lo que Jesús de Nazaret como signo de su propia filiación divina realizó visiblemente.

La Iglesia nunca podrá dejar de ser signo eficaz de la divinidad de Jesucristo. Pero por lo mismo, todo aquello que en ella oscurezca su misión fundamental, tiene el carácter formal de pecado; todo aquello que la minimice es negar su vocación fundamental. ¿Cumple a cabalidad la Iglesia en Latinoamérica con esta misión, sobre todo de cara a los pobres y a los oprimidos? No siempre, y en algunas partes menos que en otras. Aquí es donde el examen de conciencia colectivo debiera ser más urgente. Aquí sólo se apuntarán dos aspectos fundamentales que dicen relación directa con la misión liberadora de la Iglesia: uno referente a la comprensión efectiva de sí misma; otra referente a la comprensión de su misión.

La Iglesia en Latinoamérica, como no puede ser menos, se concibe a sí misma como lugar de salvación. Pero la idea latente de salvación que maneja mayoritariamente es la de la salvación eterna individual de la que es garante y, hasta cierto punto, causante la organización eclesiástica. Que se dé también en la misma Iglesia el otro extremo de entender la salvación en términos puramente temporales con la negación de todo carácter organizativo a la Iglesia,

es, por su carácter de reacción, la mejor contraprueba de cuál es la idea dominante. Sin entrar a fondo en el análisis de las consecuencias de este enfoque de la salvación, son claras unas cuantas de primera importancia: se piensa casi exclusivamente en pecados interiores e individuales descuidando la dimensión social de los pecados históricos que condicionan políticamente el comportamiento de las personas y el significado trascendente de sus acciones; se minusvalora el seguimiento de Cristo en beneficio de la gracia sacramental (6), de modo que desaparece la visibilidad histórica de la gracia y la configuración visible de la vida conforme a la vida histórica de Jesús de Nazaret; no se ahonda en la dimensión cristiana de la acción temporal; se mira más por la organización misma de la Iglesia, por su cuerpo sociológico e institucional que por las personas y las comunidades de personas.

En cuanto a la comprensión de su misión, no resplandece como lo principal en ella la dedicación al mundo de los pobres ni puede decirse que articule su tarea en orden a la liberación de toda forma de opresión. Al contrario, más de lo debido, la Iglesia en Latinoamérica ha estado y está en la línea del poder y de la riqueza, al servicio de los más privilegiados. Las consecuencias para su valoración como verdadero signo de Cristo y para su libertad y eficacia evangélica no pueden menos de ser gravísimas. Donde lo peor no es que la Iglesia corra el peligro de mundanizarse -la sal que ha perdido su sabor, la levadura que no fermenta la masa-, es que se considere como imprescindible para la eficacia cristiana la mundanización, es decir, la utilización en orden a la evangelización de aquellos modos con los que el mundo parece triunfar: poder, riqueza, presión... No es de ahora que la Iglesia encuentre preciso intervenir en tareas seculares, especialmente de educación, para realizar su tarea evangelizadora, pero el tirón secular de su tarea profana, la dinámica de la obra temporal, precisamente por estar condicionada por el dinamismo del mundo en su sentido peyorativo tan denostado en el Nuevo Testamento, ha podido muchas veces con su dinámica evangélica. Lo que se propone ahora como misión de la Iglesia es también una tarea secular y política pero movida y orientada por una dinámica no mundana, no de la riqueza, el poder y la opresión, sino por la dinámica cristiana de la pobreza, el servicio y la liberación. Como ya antes insinuábamos la dinámica del Tercer Mundo, del mundo de los pobres y la dinámica del Cristianismo, no es que sean coincidentes sin más, pero sí son paralelas de modo que pueden potenciarse entre sí y aun unificarse en la síntesis dialéctica del signo y de lo significado.

Precisamente en esta categoría de pecado es donde debe encontrarse la clave para justificar la acción de la Iglesia sobre lo secular. Lo secular tiene en el momento actual en lo que toca a la orientación de su totalidad, a la configuración de lo político como totalidad, un claro diagnóstico evangélico: es pecado. Y la Iglesia está llamada a quitar el pecado del mundo llamando a las cosas por su nombre y proponiendo los caminos de redención, caminos que ella misma debe hacer y recorrer con el mundo.

Pero no es suficiente con que la Iglesia se dedique a quitar el pecado del mundo. La salvación cristiana no consiste en la ausencia del pecado sino

(6) Cfr. Ideas para una liturgia de la liberación, Liturgia, Dic. 1970.

en la plenitud de vida. La Iglesia Latinoamericana debe tender a la promoción del hombre nuevo en la tierra nueva como signo escatológico de lo que está por venir pero que es ya presente y operante. No debe quedarse en una pura denuncia profética y apocalíptica. Nunca podrá abandonar esta denuncia, esta posición crítica ante toda realización humana, precisamente porque ve en esta realización su carácter de signo y de mediación de lo que no es puramente humano: nunca debe olvidar que debe contribuir a la destrucción de las estructuras objetivas del pecado, del pecado objetivado. Pero debe asimismo construir el hombre nuevo y las estructuras nuevas sin las que no es posible el hombre nuevo. No le corresponderá formalmente a ella el crear los modelos técnicos sino más bien el sentido de su creación y utilización, pues la Iglesia no es la masa sino tan sólo la levadura en la masa.

¿Cuál puede ser ese sentido visto desde la realidad latinoamericana? El de la liberación y el de la libertad.

La liberación que debe predicarse y debe realizarse, porque, en definitiva, es una liberación del pecado. Predicarse y denunciarse en cuanto se muestre el carácter de pecado de ciertas estructuras y aun de ciertos comportamientos. Pero realizarse también, en cuanto la Iglesia, signo ella misma, debe hacer a modo de signo la libertad plena de los hombres que posibilita y figura la libertad de los hijos de Dios. Liberación, ante todo, de lo que pueda estimarse como opresión injusta de la plenitud y de la dignidad humana, liberación de toda forma de injusticia; liberación también de las necesidades objetivas - fundamentales como el hambre, la enfermedad, la ignorancia, el desamparo; liberación de las necesidades subjetivas falsas impuestas por una sociedad de consumo que encadena al hombre con el juego de necesidad suscitada artificialmente y satisfacción de esa necesidad; liberación, en definitiva, de la naturaleza para la constitución de la persona.

Supuesta la situación presente no hay libertad sin liberación. Pero la Iglesia debe trabajar por la liberación con la vista puesta en la libertad, es decir, debe trabajar por la negación de la necesidad y de la opresión pero para luchar por la afirmación de la plenitud de la persona y de la comunidad personal como plena disposición de sí mismo, que a esto se dirige el trabajo por la humanización y personalización de la persona humana. La libertad define a fondo si no total y formalmente el ser de la persona humana, y define también en otro plano paralelo la esencia del cristiano, libre de la ley que oprime al hombre desde fuera, libre de la concupiscencia que oprime al hombre desde dentro, y libre de la muerte como opresión total y permanente; sólo así alcanza la plena liberación del pecado en una nueva divinización que posibilitará la libertad total.

No hay duda de que en esta tarea de liberación la Iglesia latinoamericana puede coincidir en parte con distintos movimientos animados de parecidos propósitos. Lo cual puede confundir incluso a gentes de buena voluntad. Pero si se mira el lado más positivo del problema, la libertad que se pretende posibilitar, la confusión ya no es posible, al menos a hombres de buena voluntad. Dos aspectos, entre otros, deben ser señalados como diferenciativos: la atención a la dimensión estrictamente personal de la libertad, y la atención a la dimensión transcendente de la actividad del cristiano en el mundo.

La Iglesia en su tarea de salvación ha exagerado con frecuencia la dimensión individualista, la responsabilidad personal sea cuales fueren las estructuras o, como se solía decir, sea cuales fueran las circunstancias. Era ésta

una de las razones por las que no veía por qué debiera intervenir sobre las estructuras mismas, a las que no juzgaba objeto directo de su acción salvífica. Lo único que pedía de ellas es que le dejaran actuar libremente sobre los individuos o que le facilitaran sus trabajos con las almas. Sólo - más tarde y lentamente se ha percatado sociológicamente y teológicamente de la importancia de las estructuras: sociológicamente, por la importancia que en la configuración de la vida personal tienen las estructuras; teológicamente, porque las estructuras median a modo de signo lo que pudiéramos llamar la presenciabilidad de Dios. Pero esta nueva conciencia del papel de las estructuras, por cuyo cambio la Iglesia ha de luchar, no le han hecho olvidar a la Iglesia el papel imprescindible que, para el mismo cambio social, tienen las personas y las comunidades de personas. La Iglesia ha aprendido la importancia de las estructuras, pero la Iglesia puede seguir enseñando que sin correlativa conversión de los individuos, los cambios de estructuras no posibilitarán efectivamente el hombre nuevo que se busca. Son también las personas -no discutamos ahora quién primero, si las personas o las estructuras, porque la interacción es evidente- las que deben convertirse según el esquema de muerte-resurrección; son las personas quienes deben adquirir la libertad anunciada en el monte de las bienaventuranzas para que pueda construirse un mundo nuevo; son las personas las que deben adquirir en Dios la plenitud de sí mismas para no caer con las nuevas estructuras en los esquemas del hombre viejo. Con las estructuras y en las estructuras debe convertirse, salvarse y plenificarse la persona. Olvidar esto, es uno de los grandes peligros de la Iglesia nueva.

En segundo lugar, la dimensión transcendente de la acción secular. También aquí -y no accidentalmente- nos encontramos con el mismo esquema del punto anterior: una Iglesia que trabaja exclusivamente por la transcendencia, en el sentido temporal de lo espiritual y en el sentido del hombre total pero sólo más allá; una Iglesia que no hace suficiente hincapié en la necesidad de realizar ya aquí la salvación, en la necesidad de realizar el más allá en el signo del aquí y ahora. La Iglesia cobra conciencia cada vez más urgente de la necesidad de mediar y significar la salvación total en la visibilidad significativa de una acción secular; sabe -y es la portadora y efectora - por excelencia de ese saber- que la realidad no se agota en su dimensión temporal y mundana, que la acción humana no termina en la inmanencia terrena e histórica. La libertad que la Iglesia procura no termina aquí y ahora sino - que la realiza aquí y ahora para que su plenitud se consuma más allá. El futuro escatológico es ya presente transcendentemente en la acción actual, una transcendencia que admite la presencia actual entre los hombres de Jesucristo resucitado, apoyo último y ejemplo definitivo de la esperanza de nuestra acción.

No realizará la Iglesia esta misión de libertad si ella misma no promueve dentro de sí misma la plenitud de la libertad. Es en la Iglesia donde debe darse y verse qué libertad le es posible al hombre. La Iglesia debe empezar a liberarse a sí misma hasta verse limpia de toda mundanidad: libre de riqueza, honor y mando; libre de avaricia; libre de temor y servilismo; libre de configurar su jerarquía y sus modos de gobierno conforme a las pautas de los estados más dictatoriales. La Iglesia debe fomentar dentro de sí misma la mayor forma de libertad posible, pues esa libertad es la que vino a anunciar el Nuevo Testamento; debe fomentar la mayoría de edad que no vive del temor, sino del amor y la libertad; debe promover el máximo de relaciones personales y mínimo de institucionales; debe poner siempre el valor de la persona por encima del de la institución...

Preocupa hoy intensamente a todas las Iglesias el fenómeno de la secularización en sus diversas formas. Una forma típica en la que se presenta el fenómeno en América Latina es la política: los hombres de Iglesia se ven forzados cada vez más por la angustiosa situación social que conviven a hacerse políticos. Tiene esto su peligro, pero es con toda probabilidad una necesidad y una oportunidad histórica. La Iglesia como comunidad profética y como signo escatológico es constitutivamente política, porque el carácter objetivado de la comunidad pública no es sino el cuerpo social y político de los hombres en unidad; ahora bien este cuerpo, por serlo, expresa y significa la plenitud del hombre como ser con los otros, a la par que estructura y condiciona los comportamientos personales y el desarrollo total de la persona; - más aún la salvación cristiana está dada en forma de pueblo de Dios, y esta dimensión de pueblo tiene forzosamente un carácter público y político, es un reino en el mundo aunque no sea del mundo.

Cada vez más se ve la acción secular como praxis obligada de la fe cristiana. Entendida la liberación como liberación cristiana parece que puede afrontarse adecuadamente la necesidad de vivir la fe cristiana y la necesidad de vivir la acción secular. La liberación cristiana que es una liberación redentora, es una interpretación y una praxis plenamente secular y plenamente cristiana. Y lo es de forma singular en la realidad latinoamericana. Verlo y sentirlo así parece ser de modo especial carisma de la Iglesia latinoamericana; realizar esa liberación en un sentido plenamente cristiano parece ser su misión. Por eso para bien de ella misma y de la Iglesia universal la Iglesia en Latinoamérica debe ser hasta sus últimas consecuencias una - Iglesia latinoamericana.

VIOLENCIA Y CRUZ

La mera aproximación de los dos términos "violencia" y "cruz" presenta una serie de preguntas y, antes, de reacciones. Para unos supondría una profanación sacrílega de lo que es la cruz cristiana; para otros significaría una sacralización trivializadora de lo que debe ser la violencia revolucionaria. Ambas reacciones implican una determinada interpretación de la violencia y de la cruz, que, aparentemente obvias, no lo son en modo alguno. Y, a su vez, las distintas preguntas montadas sobre esas reacciones con todos sus posibles matices, suponen también un acuerdo previo de lo que ambos términos esconden. Preguntas, y respuestas, sobre la relación de la violencia con la cruz: si son lo mismo, si no tienen relación alguna entre sí, si la relación es de estricta oposición, etc., caen en dicha suposición.

Todo lo cual nos indica, por lo pronto, que ante el tema tan actual, en la teoría y en la praxis, de la violencia, urge, ante todo, un esclarecimiento lógico para no caer en falacias y un desenmascaramiento ético para no caer en hipocresías. Sólo después estaremos en franquía para una profundización teológica de lo que es la violencia en la vida y en el pensamiento humano.

Porque, ¿qué debe entenderse por violencia? Hay quienes, con alguna razón, quisieran reducir la violencia a lo que vulgarmente se entiende como violencia física, cuando es desatada por el hombre; pero la violencia física, fuera del caso de la tortura en sus diversas formas, donde aparece con mayor claridad es en la naturaleza y debería, por tanto, ser referida de modo inmediato a Dios. Quiere esto decir que la violencia física, aún la desatada por el hombre, cobra su carácter especial no de ser fuerza violentadora sino de algún otro carácter que convendría investigar con mayor detenimiento.

Y este nuevo carácter, por ahora oculto, ¿no se presentará en otros comportamientos humanos para los cuales, porque se detenta el poder, se buscan máscaras que a primera vista encubren lo que tienen de violencia? Nada peor,

sin embargo, que la violencia del poder impotente, que aún cuenta con fuerza suficiente para violentar y que oculta su violencia acallando de las formas más diversas a sus víctimas, acusándolas a ellas, las víctimas, de ser violentas, y despertando un ambiente en el que el juicio público queda absolutamente condicionado.

Urge, pues, un esclarecimiento lógico que nos permita diferenciar el elemento formal y específico de la violencia en las diversas formas aparentemente violentas con las que hoy nos enfrentamos. Pero urge asimismo un desmascaramiento ético de aquellos comportamientos que escudan la propia violencia en actitudes legales, que olvidan el origen violento y la conservación violenta de su propio poder. No pensemos solamente en el poder político, - pues junto a él hay que reflexionar también en el poder económico, en el poder social, en el poder religioso, etc.

¿Cuál será el punto de vista más adecuado para acercarse esclarecida y honradamente al problema de la violencia? La respuesta no parece difícil. Si la violencia es omnipresente en la vida humana en todos los lugares, no hay duda que es en el Tercer Mundo donde se presenta hoy con mayor urgencia. De hecho es en la perspectiva del Tercer Mundo donde ha surgido la violencia como un tema teológico. Recíprocamente, los que no tienen una vivencia adecuada de lo que es el Tercer Mundo corren el peligro de malentender lo que es en verdad la violencia. No es que la violencia sea exclusiva del Tercer Mundo, pero solo en él y desde él cobra su propio perfil y volumen. Y es, consecuentemente, desde él donde toda forma de violencia descubre su propia entraña. En el Tercer Mundo, en efecto, es donde la violencia ha dado de sí lo que en otras partes no hace sino apuntar.

Claro que podíamos volver la vista al fenómeno de la violencia capitalista del siglo pasado en Europa, o al fenómeno de la violencia política y racial de la Alemania nazi o de la URSS estalinista, o al fenómeno de las guerras mundiales o de las guerras civiles. Pero, tal vez, en estos y en otros fenómenos de violencia, sobre todo los de índole más o menos individual, la violencia no muestra su carácter más propio; es decir, son fenómenos o manifestaciones de la violencia, pero no son la violencia misma. Como quiera que sea, no muestran a las claras la totalidad nuclear de la violencia sino tan sólo uno de sus aspectos, bien que de los más importantes: el del poder demoníaco de la violencia.

De hecho, dejado a un lado el monstruoso fenómeno de la guerra y el todavía más monstruoso fenómeno de la represión policial y de la tortura, la reflexión teológica sobre la violencia, tal como hoy se presenta, se ha despertado ante la realidad violenta del Tercer Mundo, donde la violencia ha descubierto su carácter ambiguo. Y es esta ambigüedad de la violencia, lo que en verdad la desentraña y la descubre.

Las otras violencias, en efecto, no son ambiguas. Son absolutamente negativas en su unidad y totalidad, por más que encierren algunos aspectos positivos. De ahí el repudio absoluto que desde un punto de vista cristiano merecen. Pero ya clásicamente se había visto en ciertas violencias: la defensa propia, la guerra justa, la lucha contra la opresión, etc., un aspecto positivo, capaz de hacer reflexionar sobre la ambigüedad de la violencia. Al tratarse, sin embargo, de casos aparentemente de rara incidencia, no habían ofrecido motivo suficiente para una reflexión seria.

Es el Tercer Mundo, en donde la violencia, una cierta gravísima clase de

violencia, es una violencia institucionalizada, quien nos presenta la defensa contra esa violencia como algo urgente y permanente. Lo cual nos descubre la terrible ambigüedad de la violencia ya desde aquí. Hay dos violencias completamente distintas, y aunque ambas sean tremendamente dolorosas, porque nacen en un contexto pecaminoso, aunque no necesariamente de un pecado, son en verdad completamente distintas, al menos en su distinción teórica. Lo cual inmediatamente nos hace pensar que la violencia no descubre lo que es a quien se detiene en la superficie de los medios violentos, de la fuerza violentante.

No es así casual que los dos últimos acontecimientos de mayor importancia religiosa, la Conferencia Episcopal de Medellín y el Congreso de la Unión de las Iglesias en Upsala, se hayan visto dominados por este problema de la violencia visto, sobre todo, desde el Tercer Mundo.

La importancia que la violencia, como fenómeno ambiguo, tiene en el "Documento básico de trabajo" de Medellín es tal, que a muchos ha parecido excesiva. Transcribimos algunos de sus párrafos:

El hombre latinoamericano, que ha soportado la pobreza en silencio durante mucho tiempo, despierta ahora bruscamente y sus exigencias exceden el ritmo del desarrollo. Lo que era pobreza inconsciente se ha convertido en consciente miseria. Sin embargo, paralelamente a las nuevas expectativas no satisfechas, se origina un sentido de frustración que muchas veces está en la base de un deseo revolucionario, en busca de un cambio rápido y global de las estructuras existentes.

Nuestros hombres ven las injustas diferencias sociales y descubren que no están destinados a vivir así para siempre, y si fuera necesario, buscarían hasta medios violentos para superar tal estado de cosas.

Es innegable que el Continente se encuentra, en muchas partes, en actitud revolucionaria...

No ha de sorprendernos que se implanten así los términos de la violencia, porque las situaciones antes mencionadas ya son violentas, pues contradicen la dignidad humana y oprimen la libertad. Hay que sorprenderse, más bien, de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición difícilmente aceptable por quienes tuvieran una conciencia desarrollada de los derechos humanos.

La falta de desarrollo técnico, las clases oligárquicas obcecadas, los grandes capitalismos extranjeros, obstaculizan las transformaciones necesarias y ofrecen una resistencia activa a todo lo que pueda atentar contra sus intereses y crean, por consiguiente, una situación de violencia...

Ante una situación tan grave, y que afecta tan dramáticamente a nuestros hombres creemos que no basta con describir la realidad subyacente en la "tentación de la violencia", sino que sentimos el deber de denunciar desde este momento los intereses egoístas...

Y entiende (la Iglesia) que muchos de los aspectos de esta situa

ción son signos de la presencia del "misterio de iniquidad" que ha de ser vencido.

Ha de solidarizarse (la Iglesia) especialmente con los pobres y los marginados en un auténtico amor cristiano. Esto exige de la Iglesia una defensa de la justicia que denuncie las injusticias y señale la necesidad de reformar las estructuras, prestando su cooperación en la realización de cambios rápidos, urgentes y globales. Ha de defender con valentía, en particular, la dignidad de la persona humana y su derecho a la libertad... Luchando la Iglesia por estos valores, estará contribuyendo eficazmente a la paz en nuestro continente.

No vamos a analizar estos párrafos. Contienen implícitamente en lo que tienen de actitud religiosa y cristiana el fondo teológico desde el que ha de interpretarse la violencia con toda su ambigüedad. Evidentemente se habla de dos violencias: una radical, que es la menos visible superficialmente, y que es interpretada como injusticia y enmarcada en el misterio de iniquidad; y otra derivada, que fundamentalmente es interpretada como una resistencia a situaciones violentas, que lo son por contradecir la dignidad humana y oprimir la libertad. Por otro lado, está la resistencia activa al cambio necesario y moralmente obligatorio que no admite dilación, lo cual crea de nuevo una verdadera situación de violencia, no tanto porque la suscita cuanto porque ella misma es violenta. Se habla entonces, por parte de la Iglesia, de defensa, de lucha y de denuncia. No se trata, claro está, unívocamente de una apelación a la rebelión armada o al derramamiento de sangre, sino mucho más ampliamente de una lucha decidida contra la violencia con medios adecuados y cristianos

Paralelamente la Asamblea General del Consejo Mundial de las Iglesias teñida en julio de 1968 en Upsala, un mes antes que la de Medellín, enfrentó también nuestro tema.

La Sección tercera se ocupó del desarrollo económico y social (1). La Asamblea reconoce que vivimos en un mundo en el que el hombre explota al hombre y en el que, a causa de la realidad del pecado, las estructuras políticas y económicas gimen bajo el peso de una injusticia profunda. Debe irse al cambio profundo y rápido de esas estructuras, es decir, debe irse a la Revolución. La Revolución no tiene por qué identificarse con la violencia. Pero en los países donde los grupos opresores son indiferentes a las aspiraciones del pueblo, más aún, cuando tratan de resistir a los cambios debidos recurriendo a medidas coercitivas o violentas con el pretexto de mantener la ley y el orden, los cambios revolucionarios pueden tener que tomar una forma violenta. Los cambios sociales son desesperadamente necesarios, y debido a la estructura de pecado en que vivimos, los medios para lograrlos no pueden menos de ser ambiguos. Si a la Iglesia le toca buscar estrategias eficaces de no-violencia en orden a la revolución y a la transformación social, le toca antes y más grave y urgentemente intentar librar a la mayoría de los hombres de la tremenda injusticia en la que viven.

(1) Cfr. Luis ACEBAL MONFORT, Upsala, julio 1968: Asamblea general del Consejo Mundial de las Iglesias, Sal Terrae, octubre 1968, pp. 691-712.

Tarea primordial de la Iglesia, prosigue la Asamblea, es llamar a los hombres y a las naciones al arrepentimiento. "Mostrarse autosatisfecho ante la miseria del mundo es ser culpable de una herejía de orden práctico". El miembro de la Iglesia que rechaza prácticamente el tomar una responsabilidad respecto a los desheredados, había dicho Visser't Hooft, es tan culpable de herejía como los que rechazan tal o cual artículo de fe.

De estas dos tomas de posición tan similares -y este dato de comunidad eclesial es de suma importancia cristiana y se presta a profundas reflexiones teológicas- se desprende que el tema de la violencia es un tema teológico porque es estrictamente un tema religioso y cristiano, pues se presenta allí donde aparece hoy la máxima urgencia de la vocación cristiana: la vocación contra la injusticia y la vocación a favor del desarrollo, a favor de un mundo nuevo donde desaparezca para siempre la opresión y la desigualdad injusta.

Es en este contexto social y religioso más que individual y político - donde debe situarse el tema de la violencia para que la reflexión teológica resulte fructífera. Asustarse, entonces, de esta reflexión sinceramente cristiana, o dar por resuelto el problema atendiendo sólo a determinadas consecuencias del urgente cambio revolucionario es superficializar la cuestión humana y cristianamente.

Pero antes de introducirnos en una reflexión estrictamente teológica, importa sobremanera intentar una doble cala, biológica y psicoanalítica, en la agresividad para determinar la "naturalidad" de lo que pudiera considerarse como base natural de una violencia personal. No es lo mismo agresividad y violencia, máxime si entendemos la violencia en el contexto social - donde descubre su sentido total. Sin embargo, no puede ignorarse esa base natural de la violencia que es la agresividad inscrita en la biología y en el psiquismo humanos.

La agresividad desde un punto de vista biológico.

La biografía no es sin más la prolongación puramente lineal de la biología, ni la historia humana es sin más la prolongación lineal de la evolución animal. Pero ni siquiera en el estudio de lo biográfico y de lo histórico se pueden olvidar las raíces biológicas y naturales del hombre. El hombre no es solamente su subjetividad, y, desde luego, la subjetividad no puede interpretarse idealísticamente, como si a la definición real del hombre no perteneciese esencialmente su realidad natural.

Concretamente en el tema de la violencia, que como tal es específicamente humano, es menester recurrir al nivel biológico de la agresividad, donde la animalidad inherente al hombre se presenta como causación y, en sus casos, inhibición de lo que la racionalidad -y no estrictamente la humanidad- convierte en violencia. Konrad Lorentz ha realizado magistralmente el análisis biológico de la agresividad en un libro que se ha convertido en clásico sobre la materia (2).

(2) Lorentz KONRAD: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien, 1963.

La lucha, nos dice Lorentz, es un proceso tan omnipresente en la naturaleza, sus mecanismos de comportamiento y sus armas están tan desarrollados y han aparecido tan evidentemente bajo la presión de la selección, que se impone el valorarla positivamente a pesar de sus riesgos. En general, es la agresión quien permite la supervivencia y el mejoramiento de la especie. La lucha por la existencia, proclamada por Darwin como uno de los grandes factores de la evolución perfecta, es además, uno de los instintos fundamentales del animal. Los resultados más aparentes de la agresión son la distribución balanceada de los animales, la selección de los más fuertes, y la defensa de la propia prole y de los animales jóvenes del grupo. Pero la agresión juega también un gran papel en la estructuración de la sociedad entre los animales más desarrollados biológicamente.

Debe decirse, por tanto, que la agresión o agresividad, lejos de ser el principio diabólico y destructivo que muchos ven en ella, es una parte esencial en la organización vital de los instintos. Incidentalmente puede funcionar mal y ser dañina, pero lo mismo sucede con otras fuerzas instintivas. Más aún, como indicaremos después, la mutación y la selección, los dos grandes pilares de la evolución, han escogido la agresión intraespecífica para dar paso a la amistad personal y al amor.

Para una ulterior reflexión teológica es de primera importancia reconocer la espontaneidad de la agresión. El impulso agresivo responde a un instinto primario y espontáneo y no es mera respuesta o reacción a un contorno hostil. Es junto con el sexo, el hambre y el miedo o huida, uno de los grandes instintos del animal. Puede presentarse en formas muy distintas, sobre todo cuando aparece transformado por los necesarios mecanismos inhibitorios sin los que su fuerza sería destructiva, pero su espontaneidad y su utilidad son innegables. De lo contrario, la agresión hubiera quedado eliminada en las especies animales en las que la unificación social es indispensable para su supervivencia. Sin embargo, no es así. Su peligrosidad innegable no justifica evolutivamente su desaparición. El impulso indispensable y generalmente beneficioso debe permanecer inalterable; para los casos particulares en que pudiera resultar dañoso, es frenado por un mecanismo inhibitorio especial.

Entre los vertebrados más desarrollados se dan innumerables ejemplos de inhibiciones que impiden el daño a compañeros de la misma especie. Incluso un animal-madre tiene que ser prevenido contra la agresividad frente a sus propios hijos; pero el impulso debe ser solamente inhibido, y no destruido, porque un animal que está criando debe ser particularmente agresivo contra cualquier otro viviente. Así, por ejemplo, el canibalismo es muy raro entre vertebrados de sangre caliente y es casi desconocido entre mamíferos, probablemente porque los de la misma especie no saben bien.

Tres rasgos generales son dignos de consideración en los mecanismos inhibitorios: la correlación entre la efectividad de las armas con que se cuenta y la fuerza de la inhibición que previene el uso contra los miembros de la misma especie; los ritos especiales apaciguadores que desatan los mecanismos inhibitorios en los miembros agresivos; y el hecho de que la conexión entre las inhibiciones y la agresividad no sea absoluta y sin fallos posibles. Cuando una súbita presentación de una actitud sumisa inhibe el ataque, puede concluirse que una inhibición activa se ha producido por una específica situación estimulante.

Pero la agresividad no sólo no debe quedar suprimida, pero ni siquiera

simplemente inhibida. Debe ser reorientada. La nueva orientación del comportamiento agresivo es una de las inversiones más ingeniosas de la evolución, sobre todo porque va orientada a la individualidad de los otros miembros de la especie: la agresión de un particular individuo es retirada de otro individuo particular y descargada contra el resto de los miembros de la especie. Con ello la discriminación entre el enemigo y el amigo aparece, de suerte que surgen por primera vez en la escala evolutiva vínculos "personales" entre individuos, pues el papel que un individuo juega en la vida del otro no puede ser sustituido fácilmente por otro miembro indiferenciado de la misma especie.

Es que, contra lo que pudiera pensarse, la forma más primitiva de organización social no es el grupo familiar; la forma más primitiva de "sociedad" es el rebaño anónimo. En el rebaño anónimo no hay amistad personal, porque ésta va siempre emparejada con la agresión, que está reducida al mínimo intraespecífico en los animales que viven "arrebataados". No se conoce, por otro lado, un solo animal capaz de amistad personal, al que le falte una gran dosis de agresividad.

Por este camino se llega a la constitución de un verdadero grupo. El grupo se caracteriza por el hecho de que, como la multitud anónima, es mantenido unido por reacciones suscitadas en unos por los otros, pero, en contraste con el orden social impersonal, las reacciones están inseparablemente unidas con la individualidad de los miembros del grupo. En estos casos la agresividad aparece en estrecha relación con la sexualidad: el comportamiento sexual de la hembra desata una típica forma de agresión en el macho, que encuentra su meta en otro miembro de su especie, regularmente su vecino territorial. Se trata de una actividad redirigida, ya que ha sido desatada por un objeto --la hembra-- y es descargada en otro --el vecino territorial--, porque la hembra, aún presentando estímulos, que suscitan específicamente la respuesta, emite simultáneamente otros que inhiben su descarga. Este comportamiento puede ser ritualizado y quedar así independizado de la particular respuesta de un individuo. Se logra así que, al descargarse la agresión en el vecino territorial, queda liberada la ternura para con el compañero y los hijos. A su vez, la cercanía de los seres amados posibilita la intensificación de la agresión frente al intruso, mientras que la cercanía del enemigo robustece el amor para con los suyos. La agresión a los extraños y el vínculo con los propios se posibilitan mutuamente; más aún, el principio del vínculo es la agresión, aunque ésta vaya paulatinamente cobrando autonomía. De aquí que el objeto del amor sea también en alguna medida objeto de agresión; en casos de genuino amor hay una gran medida de agresión latente, que en la ruptura del vínculo suscita el fenómeno del odio.

Esta relación entre la agresión y el amor, considerada desde una perspectiva puramente biológica, es un dato extraordinariamente significativo y señala básicamente la radical ambigüedad del hombre. Los animales, en los que la agresividad ha sido más o menos anulada, se mantienen unidos de por vida, pero su asociación es puramente anónima; el vínculo personal y la amistad individual se dan sólo entre animales con desarrollo elevado de agresión intraespecífica. El más agresivo de los mamíferos, el lobo, es el más fiel de los amigos. La agresión intraespecífica es millones de años más antigua que la amistad personal y el amor y ha existido, por tanto, sin éste. Pero el amor no se da sin que la agresividad esté presente y actuante.

Que en el hombre estén presentes estas corrientes "animales" es indudable; que estén "desfiguradas" por su racionalidad, es también claro, aunque nos -

quede por analizar, desde distintos puntos de vista, el alcance de la desfiguración.

La racionalidad -el término no está correctamente usado por Lorentz, pero lo mantendremos en su imprecisión- es la que puso en peligro de momento al animal humano, precisamente por estar dotado de pensamiento conceptual y de lenguaje. El conocimiento surgido del pensamiento conceptual privó al hombre de la seguridad que tenía por sus instintos bien adaptados, mucho antes de que estuviese preparado otro tipo de adaptación segura. La evolución de los instintos sociales y, sobre todo, de las inhibiciones sociales no pudo seguir el paso de la nueva cultura material. Hay, por ejemplo, pruebas suficientes de que los descubridores de los "pebble tools", los australopitecos africanos, los usaron de inmediato para matarse entre sí; igualmente, el "Peking Man", en cuanto aprendió a conservar el fuego, lo utilizó para quemar a sus hermanos.

Pero la racionalidad le permitió al hombre anticipar el futuro. Así lo que le proporcionaba peligros, le ofrecía también medios de evitarlos. En la evolución humana, antes de la racionalidad, ningún mecanismo inhibitorio se requería para prevenir una muerte violenta, porque, dada la escasa potencia ofensiva del animal humano, la víctima potencial tenía tiempo para despertar la piedad del agresor con gestos sumisos y actitudes apaciguadoras. Pero la invención de las armas artificiales rompió el equilibrio entre el potencial destructivo y las inhibiciones sociales. La humanidad, por tanto, se hubiera destruido a sí misma, si no fuera porque los descubrimientos y la responsabilidad surgieron de la misma fuente: la facultad de hacerse preguntas y anticipar el futuro.

El hombre está, pues, preparado para superar su peligrosa agresividad. Pero en la lucha contra su contorno hostil y contra sus vecinos rivales aumentó su dosis de agresividad, la cual difícilmente encuentra cauce beneficioso de salida en sociedades más avanzadas. No hay duda de que la selección intraespecífica ha llevado a una hipertrofia de la agresión y a su consiguiente represión. En nuestros días, por ejemplo, la competencia comercial amenaza con fijar hoy hereditariamente unos rasgos en sí buenos, pero cuya hipertrofia será fatal para la humanidad.

Contra tales excesos, cada vez más peligrosos, el hombre cuenta con un sistema, promovido por las mismas fuerzas que han desatado el peligro. El conjunto del sistema está formado por la dinámica de los impulsos instintivos, por los modelos de comportamiento filética y culturalmente ritualizados, y por la fuerza controladora de la moralidad responsable.

Sin embargo, no hay que fiarse de las "sublimaciones" que la agresividad puede tomar. Así el "entusiasmo militante" es una forma especializada de agresión comunal, que arranca de las formas más primitivas de agresión individual. Este entusiasmo militar, que da paso al militarismo y a lo que suele llamarse virtudes militares, muestra su origen, cuando nos percatamos de que, a medida que crece, disminuye la fuerza del pensamiento conceptual y de la responsabilidad moral. Como reza el proverbio ucraniano, que recoge Lorentz, cuando las banderas se despliegan, la trompeta hace las veces de razón. Quienquiera haya visto, nos dice Lorentz, el comportamiento de un chimpancé macho defendiendo a su familia se sentirá inclinado a dudar del carácter espiritual del entusiasmo militar humano. Se trata, en definitiva, de una respuesta instintiva con un mecanismo condicionado filogenéticamente; es un verdadero instinto autónomo con gran influjo en la estructura social de la especie: la humanidad no es entusiásticamente combativa porque está dividida en facciones, sino que está es-

cindida en campos opuestos porque es la situación estimulante para suscitar el entusiasmo militante.

En general, la situación estimulante que desata este instinto autónomo requiere una unidad social, con la que se identifica el sujeto, amenazada por un peligro exterior; la presencia del enemigo que amenaza los propios valores; la existencia de un líder que aglutine los sentimientos; y, sobre todo, la emoción compartida con varios miembros del mismo grupo.

Nos encontramos aquí con otra respuesta, al mismo tiempo valiosa y peligrosa, de la naturaleza. Anularla, sería fatal para la especie. Es preciso reorientarla, o, al menos, encauzarla; también, en algún caso, sublimarla. Para Lorentz, el deporte, por ejemplo, tiene como función principal la descarga catártica de la urgencia agresiva. Pero sólo el amor y la amistad pueden controlar debidamente la agresión, sobre todo, su forma más peligrosa e indispensable: el entusiasmo militante agresivo.

No todos los naturalistas y biólogos están de acuerdo con la interpretación de Lorentz sobre el hombre como animal esencial y naturalmente agresivo. Contra esta interpretación y contra la propuesta por Ardrey (3), según la cual todos los grupos animales, incluido el hombre, luchan instintivamente por la defensa de sus propias ventajas y posesiones, un grupo importante de colegas, a los que ha editado conjuntamente M. F. Ashley Montagu (4) sostiene que la agresividad humana es el resultado de un comportamiento adquirido, exacerbado por las condiciones en que se encuentra la civilización actual. En especial, Carrighar asegura que los comportamientos agresivos actuales podrían ser superados en unas pocas generaciones, aunque falta el incentivo para ello mientras se siga creyendo que la agresividad es innata e instintiva en el hombre.

Este último punto de vista es más que discutible. Y lo es, precisamente, porque desconoce el valor positivo de la agresividad, que de ninguna manera debe ser anulada, sino orientada y sublimada. Los críticos de Lorentz consideran la agresividad como algo malo, biológica y éticamente, y no como una realidad ambigua. Por las razones biológicas expuestas por Lorentz, y por razones de otro tipo, que a lo largo de este trabajo irán apareciendo, me parece más acertado hablar de ambigüedad más bien que de positividad o negatividad absolutas.

La agresividad desde un punto de vista psicoanalítico.

Tan significativo como el enfoque biológico para una reflexión teológica lo es el enfoque psicoanalítico. Tampoco aquí pretendemos hacer una investigación propia ni exhaustiva. Bastará con recoger algunos aspectos de lo que puede considerarse como más importante para nuestro propósito dentro de una orientación freudiana.

(3) R. ARDREY, The territorial imperative.

(4) Man and aggression, Oxford University Press, 1968.

Freud inicialmente no dio autonomía al instinto de agresión en el hombre. Consideró que la pulsión agresiva surgía en relación con la pulsión libidinal, como reacción cuando esta última quedaba insatisfecha o revestía caracteres de culpabilidad. Atribuía así una bipolaridad o ambivalencia al -sistema pulsional, de suerte que la pulsión agresiva -sobre todo, en sus aspectos sádicos y masoquistas, reconocidos como primitivos- se presentaba inseparablemente unida a la pulsión erótica. El paso de la necesidad al deseo en el desarrollo del niño conduciría inexorablemente a la frustración. Surge así la agresividad que, mal tolerada, conduce al deseo de autopunción; - con ésta la agresividad se dobla y conduce de nuevo a buscar el castigo. Se entra así en el círculo vicioso que lleva de la frustración a la agresividad progresivamente aumentada (5).

Después de la primera guerra mundial, Freud modificó su teoría y aceptó, como autónomo, el instinto de muerte. Pensó que el automatismo en la repetición de la conducta escapaba al principio de placer y no podía explicarse - más que por la busca de reposo, es decir, de la muerte. Acepta así en el -fondo instintivo del hombre una fuerza distinta de la libido, el instinto de muerte o destruido, al que atribuye las tendencias sado-masoquistas, que incorporadas al Super-Yo, forman el aparato de agresividad inconsciente, que - se opone a la libido. El inconsciente es, por tanto, lugar tanto de las pulsiones libidinales como de las pulsiones de muerte o de agresión, que pueden ser dirigidas contra sí mismo o contra otros.

En uno de sus últimos trabajos, "Abriss der Psychoanalyse", nos dirá - Freud que tras largas dudas y vacilaciones se ha decidido a aceptar tan sólo dos instintos fundamentales: el eros y el instinto de destrucción. Este último, en oposición al eros, se dirige a la disolución de lo que está unido, a la vuelta a lo inorgánico, es decir, a lo primitivo y originario. Estos - dos instintos fundamentales se oponen, unas veces, y se combinan otras. Toda la gama de las manifestaciones vitales se reduce a la lucha o a la combinación de estas dos fuerzas fundamentales. Desde un punto de vista psicoanalítico vuelve a resonar el pensamiento clásico, que Empédocles había elevado a categoría filosófica: el amor y el odio son las dos fuerzas primigenias que desatan el movimiento y con él la realidad tal como se nos presenta.

Interesa subrayar que Freud estima como necesario para el individuo este instinto de destrucción. Mientras opera hacia el interior del individuo no aparece como tal; sólo cuando actúa hacia afuera cobra su propio perfil. Lo grave es que, con la aparición del Super-Yo algo del instinto de agresión - queda fijado en el interior del Yo, causando en él graves destrozos. La agresión reprimida se convierte en agresión contra sí mismo. Aún en condiciones óptimas de liberación de la agresión hacia afuera, no queda completamente evacuada y acaba destruyendo al individuo. Freud sospecha que el individuo muere por sus propios conflictos interiores, mientras que las especies mueren - por su fracaso en la lucha con el mundo exterior.

Para Freud, por tanto, sobre todo si atendemos a la primera de sus interpretaciones, lo que podemos entender por agresividad es algo típicamente humano. No cobra su figura formal más que en el hombre. En apariencia su agresi

(5) H. EY; Y. BERTHERET; M. Ch. DEBUYST, S. LEOVICI: Psychanalyse de la violence, Semaine des Intellectuels Catholiques, 1967, pp. 39-71.

vidad es puramente negativa, en cuanto que la interpreta como instinto de muerte, como destrucción. Pero de hecho no es así. El instinto de muerte freudiano, la agresividad es necesaria para contrarrestar un desenfrenado desarrollo de la libido. Y, supuesta su presencia en el psiquismo humano, no es posible reprimirla absolutamente hacia el interior del hombre, porque esta represión llevaría consigo la destrucción, el desorden psíquico, la deshumanización en suma. Por más que el instinto de destrucción freudiano no pueda equipararse punto por punto con lo que debe entenderse por agresividad, las semejanzas no son despreciables y nos dan nueva luz sobre lo que puede ser la violencia como fenómeno específicamente humano.

Importa subrayar que, si tanto el eros como la destrucción están en el fondo del psiquismo humano, y resultan por tanto esenciales para la interpretación de lo que es el hombre, no por eso queda el hombre en todas sus acciones a merced de sus dos instintos fundamentales. Para bien o para mal, según los casos, la potencia ambivalente de los dos impulsos fundamentales del hombre, asimismo ambivalentes, tiene que contar con el Yo y el Super-Yo. Para nuestra explicación teológica aparece de nuevo aquí la esencial ambigüedad de la agresión, que debe conceptuarse adecuadamente. Aspectos agresivos, y aun aspectos violentos, tanto desde un punto de vista biológico como psicoanalítico, pueden reconocerse en los más diversos comportamientos humanos, - unos fundamentalmente aceptables y otros fundamentalmente rechazables. Pensemos de un lado en el sacrificio, y de otro en el odio, en la sed de justicia y en la ambición... Esta mínima reflexión nos hará ver que la bondad o la maldad de la agresividad y, en su caso, de la violencia, no están sin más en lo que tienen de tales, sino de algún otro factor en que interviene la libertad humana, o, más en general, un factor típicamente humano.

Ciertamente, y tendremos ocasión de volver sobre el tema, pueden darse en el hombre estados "violentos", todas las violencias patológicas desde los furores epilépticos hasta los comportamientos masoquistas, cuya especificidad patológica estriba en que desbordan las posibilidades de la libertad del enfermo. Pero este dato indudable no hace sino urgirnos a una distinción - ineludible entre una violencia natural y una violencia humana o personal, la única que nos interesa para nuestra propia reflexión. El hombre normal no está sin más a merced de sus pulsiones libidinales o agresivas, aunque siempre viva de ellas. Se trata de dos aspectos distintos que nos abren de nuevo el carácter ambiguo de la violencia. El signo positivo o negativo de la violencia humana no viene dado del fondo inconsciente donde anida la agresividad sino del nivel libre del comportamiento humano.

Sin salirnos todavía de una consideración psicoanalítica debemos recoger otro dato importante que nos acerca al carácter social o, al menos conjunto, de la agresividad. La agresividad puede aparecer a veces solipsista e interiorizada, pero de hecho tiene siempre y originariamente un carácter de alteridad. Es la entrada en sociedad, la entrada en el grupo humano lo que desvela la agresividad y la hace necesaria. Porque aun en el caso de expresiones masoquistas se trata en el fondo de un comportamiento, nacido del rechazo real o estimado, de la falta de respuesta apetecida, por parte del contorno humano. Nos conviene ya desde aquí retener este dato: la agresividad, y en su caso la violencia, aun siendo una fuerza originaria del individuo, sólo se "conforma" en su perfil último en función del entorno propio a cada individuo.

Ya la doble fuerza entremezclada del acercamiento a los otros para buscar la propia plenitud y del encastillamiento en sí mismo en busca de la autodefensa, sitúan a todo hombre en una ambigua posición originaria, cuyo sentido

sólo se precisará por un auténtico crecimiento humano de la libertad. Y esa ambigüedad originaria condicionará incluso la interpretación subjetiva de un mismo dato objetivo que podrá ser valorado como ataque o como aproximación amistosa. Sólo cuando esas fuerzas y esa actitud "naturales" lleguen a ser personalizadas, podrán enfrentarse personalmente, humanamente, con un contorno, que de otro modo sólo aparecerá como "natural" y, consiguientemente, sólo despertará en el individuo reacciones "naturales", siendo así imposible una comunicación humana.

Psicoanalíticamente pueden proponerse diversas soluciones para la curación de los excesos de la agresividad. Es un punto que aquí no nos interesa, por cuanto es la agresividad misma y no su exceso el objeto de nuestro estudio - teológico. Que la agresividad exija, por su misma estructura, renuncia y ordenamiento, es incuestionable. Corre el peligro de cobrar un ímpetu destructivo de difícil control y de situar al hombre en una actitud de furor permanente, frente al cual es prácticamente imposible la lucidez y el autodomínio. Se descubre aquí otra de las dimensiones de la agresividad, que merecen especial consideración teológica: el poder demoníaco, el carácter endemoniado de que virtualmente está acompañada siempre la agresividad en el hombre. Hay aquí una explicación psicológica de por qué ciertos casos manifiestos de agresividad son considerados en el Evangelio como casos de endemoniamiento.

Conceptuación teológica de la agresividad.

Biología y psicoanálisis prueban la naturalidad y la originariedad de la agresividad en el hombre. Prueban asimismo el carácter a la vez necesario y peligroso de esa agresividad. Finalmente muestran que en el hombre la agresividad, a pesar de ciertos caracteres comunes con otros animales, cobra un carácter especial que va a dar paso a la violencia típicamente humana.

La reflexión teológica no puede menos de sorprenderse ante el hecho de - que el hombre sea originaria y naturalmente agresivo antes de que personalmente decida ser violento o se deje arrastrar por una agresividad convertida en violencia. El hombre se nos presenta, en efecto, como un ser que desde su - origen y por su origen es agresivo, y lo es por razón de su naturaleza misma. Dicho en otros términos, el hombre es "originalmente" agresivo, donde debe - mantenerse clara la referencia al pecado original, aunque poniendo el acento no en lo que el pecado original tiene de pecado sino en lo que tiene de original. Algo -insistamos- propio de la naturaleza y no de inmediato ni totalmente propio de la persona en la actualización plena y libre de su personalidad.

La agresividad, por otra parte, no hay por qué considerarla como secuela de ningún pecado. Proviene sencillamente de la constitución animal del hombre y de su origen evolutivo. Si estas características hacen del hombre un ser originalmente pecaminoso, es otra cuestión. Y lo es, porque solamente en la dialéctica de su animalidad y de su libertad puede hablarse de una tentación de pecado. Cuando con una determinada animalidad el hombre ha de trazar la figura ética de su personalidad, es cuando su ser mismo se le presenta a la vez como posibilidad humana y dificultad ética. Y es en este plano donde radica la original ambigüedad de las raíces mismas del hombre.

Ya en el estudio biológico y psicoanalítico hemos insistido sin descanso en el carácter ambiguo de la agresividad. Sin agresividad no hay evolución, sin agresividad no hay individualización, sin agresividad no hay amor, sin -

agresividad no hay vínculo familiar. Sin agresividad, por otra parte, bien orientada, la vida psíquica normal es imposible, y esta orientación no es fácil. Cuando no se logra, la agresividad se convierte en una tremenda fuerza destructora en el nivel biológico, sea individual o específico, y en el nivel psíquico, sea individual o social.

Por esta su constitutiva ambigüedad, la agresividad debe ser conceptuada teológicamente desde la categoría de concupiscencia, tal como esta categoría ha sido entendida por Rahner. Se trata, en efecto, de una fuerza positiva - en el hombre sin la que no podría realizarse en su total dimensión humana; no solamente no es algo que deba ser suprimido, sino algo cuya presencia es indispensable para que la vida y la libertad humanas sean lo que deben ser. Pero se trata asimismo de una fuerza que puede arrasarse la humanidad del hombre convirtiéndolo en uno de los animales más peligrosos para la especie y aun para la vida total del planeta.

Conviene insistir en lo que yo me atrevería a llamar con categoría técnica el "poder demoníaco" de la agresividad, y en su caso, de la violencia. - ¿Qué debe entenderse por "poder demoníaco" en nuestro contexto?

Con esa expresión, por lo pronto, quiere hablarse de una fuerza que, por un lado, es extraordinariamente poderosa, y que, por otro, una vez desatada, le es al hombre casi imposible de dominar. Es uno de esos poderes con que el hombre cuenta, tan poderosos que acaban apoderándose del hombre mismo y manejándolo a su antojo. La presencia y la presión de esa fuerza no depende directamente de la libertad humana, y esa fuerza puede hacer del hombre un "poseso", un ser alienado cuyo margen de libertad personal ha sido máximamente reducido.

Quiere hablarse también de una fuerza "oscura", que fluye de las "profundidades". La consideración psicoanalítica nos lo ha mostrado sobradamente: fluye del Ello inconsciente y está sometido a leyes, que la conciencia y la razón no pueden apreciar claramente. La consideración biológica también nos muestra a la agresividad como arrancando de las raíces mismas de la animalidad, a la que tampoco la conciencia tiene acceso directo ni dominio inmediato. En la permanente lucha de la luz y de las tinieblas, la agresividad, al menos en su radicalidad última, surge tenebrosa y llena de misterio.

Quiere apuntarse asimismo al carácter desmesurado de destrucción que la agresividad lleva en sus entrañas. Hay en ella un furor destructivo, que se goza en la destrucción misma, que se alimenta de lo que destruye, y que, por tanto, pudiera entenderse como un verdadero fuego de infierno, en lo que este concepto puede tener de dimensión antropológica, dejada aparte su posible explicación mítica.

Pero la agresividad no es sólo ímpetu oscuro y desenfrenado. Su más terrible poder, su verdadero poder diabólico, aparece cuando se hominiza sin llegar a humanizarse. La agresividad es común al hombre y al animal; lo específico del hombre es la violencia. La violencia surge como racionalización de la agresividad. Racionalización no en el sentido de que la agresividad quede sometida a razón y medida justa, sino en el sentido de que el poder destructor de la agresividad se ve acrecido y empeorado por el frío cálculo de la razón. La agresividad al hominizarse cobra una peligrosidad sin límites, si es que no se humaniza, es decir, si no se somete a exigencias éticas y propiamente humanas. Entonces no es la oscura fuerza con que caracterizábamos el poder demoníaco de la agresividad, porque, al contrario, lo que en ella más

se patentiza es el cálculo, la luz, la "racionalización". En vez de poder demoníaco debiera hablarse entonces de poder diabólico. La violencia humana se presenta como poder demoníaco cuando apenas ha dejado de ser agresividad pura, pero se presenta como poder diabólico cuando alcanza a ser estricta - violencia. La hominización de los poderes naturales pone a la especie humana, y con ella a todas las demás formas de vida, en el máximo peligro de destrucción. Una hominización sin humanización no es construcción sino destrucción evolutiva.

La agresividad, por tanto, se nos presenta con radical ambigüedad. Es - sin duda un valor positivo y necesario; pero es al mismo tiempo una fuerza, un poder con inminente peligro de desbordarse y de arrastrar consigo al hombre, - sea bajo la forma de poder demoníaco, sea bajo la forma de poder diabólico.

Esta radical ambigüedad es la que nos mete de lleno en el problema de la violencia estrictamente tal. ¿Se da en la violencia esta misma ambigüedad? - ¿Habrá que distinguir rigurosamente entre dos formas distintas de violencia, una que lleve consigo lo positivo de la agresividad sublimado en un nivel ético, y otra que encierre lo negativo de la agresividad empecatándolo positivamente en una deshumanización voluntariamente querida? Pero si es así, no teniendo estas dos formas de violencia en común más que la presencia de una realidad ambigua, la agresividad, lo produnte sería diferenciarlas radicalmente, pues en definitiva son dos actitudes contrarias, aunque las acciones correspondientes puedan ofrecer ciertas semejanzas exteriores. ¿Qué es entonces lo que en última instancia diferencia a una y otra violencia? Antes de responder a esta pregunta vamos a investigar una característica común a toda violencia, lo que la violencia tiene de síntoma. La violencia es siempre, por lo pronto, - síntoma. Pero síntoma de qué. El carácter sintomático de la violencia nos - descubrirá lo que es la violencia como realidad.

La violencia como síntoma.

La violencia, entendida como dato bruto que no necesita mayor especificación, entendida como realidad presente e inmediatamente reconocible, está - presente hoy como ayer en cualquier parte de nuestro mundo humano. La omnipresencia y la universalidad del fenómeno de la violencia es un dato sintomático que exige reflexión. Desde luego, como ya hemos insinuado, no todas las violencias son del mismo signo ético y humano, pero la realidad de la violencia, si dejamos aparte su estricta valoración, es omnipresente y universal. Violencias individuales, violencias interindividuales, violencias de grupos, violencias sociales, violencias internacionales. Violencias de la propaganda y, más en general, de los medios de comunicación. Violencia de las estructuras socio-económicas. Violencias de los aparatos represivos del poder. Violencias sin fin de la guerra...

Un cierto género de violencias, también sintomáticas, conviene separar de inmediato para acercarnos poco a poco a la estricta y formal violencia. Es lo que pudiéramos llamar violencia natural. Que la naturaleza sea en algún - modo violenta no puede negarse. Violencia destructora de los terremotos, de las inundaciones, de las sequías. Violencia aniquiladora de las pestes, de las enfermedades, del cáncer, de la locura, de la deformación física... tantas formas de violencia directamente atribuibles a la naturaleza misma y no

a culpabilidad personal. Violencia física del alienado sobre otras personas de las que tampoco es directamente responsable. Violencia del niño que en su gestación o en su nacimiento fuerza la muerte de su madre. ¿De qué son síntomas todas estas formas de violencia?

Se podría decir que nada de esto es violencia estrictamente tal. Y con razón. Pero el hecho mismo de tal "violencia" nos lleva a una doble consecuencia: primera, no toda forma de fuerza física, por más destructiva que sea, por más desordenada que sea a nivel humano, por mucho dolor que cause a los hombres, es violencia estrictamente tal; por tanto, lo específico de la violencia no está en su apariencia de fuerza destructora y cruel, máxime si consideramos que estas formas de "violencia" deberían ser atribuidas directamente al Hacedor y Gobernador de la naturaleza. Segunda consecuencia: una cierta forma de "violencia", de fuerza contra la voluntad del hombre que cause verdaderos estragos entre ellos, es al parecer indispensable e inevitable; - el carácter evolutivo de la naturaleza toda en la que está inmerso el hombre, y el específico carácter progrediente y viador del hombre mismo, fuerzan a la aceptación, no en sí y por sí sino en función de la marcha misma a una continua "violencia" sufrida y ejercida.

Esto nos indica que la violencia es claro síntoma no sólo de nuestro carácter deficiente sino al mismo tiempo proficiente. Nueva ambigüedad. La violencia implica lucha, pero esto parece ser indispensable tanto para la evolución como para el desarrollo. Es, pues, algo positivo en conjunto. Pero implica también que algo está mal aunque vaya a bien.

Algo no está bien. La violencia es siempre síntoma de que algo no está bien. Cuando se presentan signos de violencia, bien pueden ser signos de que hay agresividad, de que hay lucha -aspecto positivo-, pero son signos -asimismo de que algo está mal, deficiente. Todas las "violencias" de carácter individual tienen un sentido psicológico de desahogo, de escapada, de evasión, de sustitución, etc. A este nivel psicológico e individualista, por lo que tiene de síntoma, necesitará o de una reconversión psicoanalítica o de una reconversión ética. Mantengamos este término de "reconversión" por lo que exige de cambio, de reestructuración dolorosa. Y pasemos adelante, - porque no es a nivel individual donde la violencia se muestra tal como es. En las "violencias" colectivas puede haber individualmente un problema de desahogo personal, pero en su carácter colectivo son síntoma de algo mucho más serio.

La llamada "violencia revolucionaria" donde es estrictamente tal y no puro revanchismo o, lo que es peor, pura farsa tras la que se escudan actitudes egoístas, es por lo menos claro síntoma de una situación injusta e inhumana y de un crecimiento en la conciencia personal, disconforme con la enorme injusticia que tiene cautiva a la verdad (Rom 1, 18). La "violencia" es aquí síntoma de una situación intolerable y de una voluntad decidida de cambio.

A veces el síntoma se presenta de forma febril. Atenerse a su carácter - febril olvidando su carácter de síntoma, es muestra o de superficialidad o de mala fe.

El carácter específico de la mala violencia.

Venimos insinuando que deben desenmascarse ciertas actitudes que hoy proliferan frente al fenómeno global de la violencia. Y venimos apuntando a una distinción entre las distintas formas en que se presenta la violencia, lo cual nos permitirá hablar de una violencia siempre mala, siempre condenable, mientras que puede presentarse en ocasiones la necesidad de una violencia, que acarreará sin duda males, pero que dadas las circunstancias puede ser incluso exigida y no meramente tolerada.

En muchas formas de violencia puede, en efecto, verse no sólo un verdadero síntoma de situaciones intolerables sino una auténtica denuncia moral de índole profética. Lo importante no es que sea de palabra o de obra sino que sea una auténtica denuncia profética.

¿Hacia dónde se dirige esta denuncia profética? Más en concreto, ¿contra qué se levanta tal denuncia? Para responder vamos a recoger inicialmente uno de los salmos más "violentos":

¿Es verdad, poderosos, que dais sentencias justas?,
¿que juzgáis rectamente a los hombres?
Al contrario, en el corazón planeáis delitos,
y en la tierra, vuestra mano inclina la balanza a favor del violento.
Se extravían los malvados desde el vientre materno,
los mentirosos se pervierten desde que nacen;
llevan veneno como las serpientes,
son víboras sordas que cierran el oído
para no oír la voz del encantador,
del experto en echar conjuros.
¡Oh Dios!, rómpelos los dientes en la boca;
quiebra, Señor, los colmillos a los leones;
que se derritan como agua que escurre,
que se marchiten como hierba pisoteada;
sean como babosa que se deslíe al andar,
como aborto que no llega a ver el sol.
Antes de que broten como espinas de un zarzal,
que los consuma el fuego como a los cardos.
Y goce el justo viendo la venganza,
bañe sus pies en la sangre de los malvados;
y comenten los hombres: "el justo alcanza su fruto
porque hay un Dios que hace justicia en la tierra".

SALMO 57

No se trata de un pasaje aislado del Antiguo Testamento. Textos como éste pueden encontrarse muy abundantes en la historia de Israel. En él habrá que desglosar todo el recubrimiento ambiental y literario con que se nos hace presente la palabra de Dios. Sobre él habrá que verter la luz definitiva del Nuevo Testamento, sin la que el sentido proyectivo de muchos textos veterotestamentarios no puede descubrirse. Aun en el mismo Antiguo Testamento pueden encontrarse otros pasajes y otras actitudes que condicionan la parcialidad de nuestro salmo.

Estas y parecidas observaciones nos obligan a no insistir en la validez -

definitiva y verbal de las frases bíblicas transcritas. Pero sin entrar en difíciles precisiones exegéticas, es imposible no reconocer, primero, todo un ambiente en este sentido del Antiguo Testamento, y, segundo, un profundo significado antropológico y religioso para una auténtica interpretación de lo que es la violencia. Una concepción aparentemente blanda del cristianismo y del hombre, que en el fondo cae en una tolerancia del opresor injusto, nos ha incapacitado para la inteligencia de textos y de actitudes tan fuertes, tan primitivas si se quiere, que causan el escándalo de los cristianos "civilizados".

¿Cuál puede ser el valor permanente en orden a nuestro tema de pasajes bíblicos como el transcrito?

El tema se centra en torno al concepto de justicia, la justicia que hacen o deshacen los poderosos. Poderosos que inclinan la balanza a favor del violento. Frente a ellos hay un Dios que hace justicia en la tierra. Son los malvados a quienes Dios habrá de castigar sobre la tierra.

Bien conocida es para el lector del Antiguo Testamento en qué consiste esa injusticia de los poderosos. El salmista no lo enuncia en esta ocasión, pero es un lugar común en los salmos y en los profetas: es la injusticia contra el pobre, contra el humilde, contra el indefenso, contra el oprimido, contra el inocente, contra el huérfano y el desvalido. No podemos insistir en ello.

El extravío de los malvados lo descubre el salmista ya en el seno materno. Nacen malvados. Su veneno está dentro de ellos, les es connatural como a la serpiente y con ellos no hay remedio suave. Frente a ellos no se puede esperar ni desear más que castigo y destrucción.

El temple "violento" de este castigo es sobrecogedor. Apenas pueden emplearse palabras más duras, más crueles. Se pide a Dios que los castigue lanzando sobre ellos todo el peso no de su justicia sino de su cólera. Es un Dios poderoso y encolerizado el que debe tomar las veces del oprimido para castigar al opresor injusto, un Dios "que hace justicia en la tierra". No es que se deje el castigo en manos de Dios, porque el oprimido no debiera hacerlo. Es que éste no lo puede hacer materialmente, y le pide a Dios que lo haga en lugar de él.

Es, en efecto, el justo quien desea bañar sus pies en la sangre de los malvados. Sólo así alcanzará su fruto. El justo podrá gozar viendo la venganza que Dios se toma de la maldad y de la injusticia de los poderosos.

Ni por un momento se me ocurre pensar que este salmo sea la palabra definitiva de Dios sobre el tema de la justicia y de la violencia. Pero se ha de insistir, por lo pronto, en que de ninguna manera se trata de un pasaje bíblico único. Se ha de insistir asimismo en que, por muy necesario que se estime el purificar el lenguaje del Antiguo Testamento y aun del Nuevo en lo que tiene de airado y violento, la masa y el volumen de los pasajes airados y violentos exigen que se mantenga un resto de sentido, pues de lo contrario las palabras bíblicas serían erróneas y engañosas.

Pero este salmo nos pone de manifiesto que hay claramente dos formas de violencia: la violencia del poderoso injusto, que es la violencia originaria y agresiva, y la violencia en favor del oprimido, la violencia con que Dios castiga en esta tierra al opresor injusto, sea a nivel individual, de grupo, o de pueblo. Es decir, hay en la violencia buena no sólo un carácter de denun-

cia moral sino también un carácter de castigo, de pena, y de rehabilitación del orden perturbado por el abuso del poderoso injusto.

Lo importante para nuestro propósito es subrayar esta dualidad de la violencia. Ambas violencias, la buena y la mala, se parecen en lo que tienen de fuerza, en lo que tienen de destrucción. Desde un punto de vista teológico este parecido carece de valor. Lo que hace a ambas violencias esencialmente distintas, y, por tanto, lo que hace a la violencia estrictamente tal -porque el salmista no estima el castigo como violento- es que sea del poderoso en esta tierra, del poderoso que opera injustamente. La violencia consecuentemente es la injusticia forzada por el poderoso, sobre todo contra el grupo -y en su caso el pueblo entero- de los indefensos, de los oprimidos. La fuerza física empleada es un elemento de menor importancia, y, desde luego, no es el caracterizador de la violencia como tal.

Esta segunda forma de violencia, que no es estrictamente tal, tiene un doble carácter, como decíamos, de rehabilitación y de castigo. Decir, sin embargo, que el castigo de los poderosos injustos, de lo que, más en general, hoy llamaríamos estructuras de pecado, no debería hacerse por mano humana, al menos por mano humana no constituida en autoridad, es desconocer lo que debe entenderse teológicamente por castigo del pecado. Teológicamente visto, el castigo, la pena, no es una sanción impuesta por un juez conforme a los dictados de una ley positiva. Esto sería un castigo legal y extrínseco, que puede estar justificado, pero que no roza la gravedad del problema. El castigo debe entenderse, desde un punto de vista teológico, como la fluencia natural de la acción injusta, como el fruto natural del pecado. Es la respuesta, inicialmente natural y derivadamente personal, desatada por la estructura y la acción injusta.

Esta conexión del término violencia con la injusticia debe ser subrayada enérgicamente, pues los que dominan el poder, los establecidos, lo que buscan es centrar el concepto de violencia en torno al concepto de legalidad. El uso de una fuerza violentante sobre las personas contra su propia voluntad, y derivadamente contra lo personalizado por ellas se fustiga como violencia, sólo si cae fuera de la ley o va contra ella. La violencia legalizada no sería violencia, o, al menos, estaría justificada.

Ciertamente el poder no puede ejercerse sino mediante la renuncia por parte del súbdito de ciertas libertades posibles individualizadas en beneficio de un bien común. Esta renuncia deberá ser exigida, incluso por la fuerza, cuando es irracional e injustamente negada. Pero cuando esta fuerza es empleada, o sin control de la comunidad entera, o, lo que es peor, para mantenerse en el poder contra la voluntad general o para defender un orden legalmente establecido que es sustancialmente injusto, tal fuerza es violencia estricta por muy legal que se estime. El poder, sea estatal, económico o religioso, es, aunque parezca paradójico, el que tiene menos justificación en el empleo de métodos violentos de orden represivo. Entre otras razones, porque cuenta con muchos -más recursos indirectos, que si son menos efectivos de inmediato, evitan uno de los pecados más graves y fáciles de cometer: el abuso del poder. Entre las múltiples formas, injustas y violentas, que puede adoptar este abuso del poder es menester denunciar tres más graves: una legislación que trata de perpetuar una situación injusta en el orden político y socio-económico; la tortura policial en todas sus formas; y la mentira propagada que forma una mala conciencia en el pueblo. Será ésta una violencia disimulada o legalizada, pero no por ello dejará de ser la peor de las violencias, la violencia injusta, la violencia de la injusticia.

La violencia estrictamente tal es, por tanto, la injusticia que priva - por la fuerza al hombre de sus derechos personales y le impide la configuración de la propia vida conforme a su propio juicio personal. Lo diferenciador de la violencia no es el método seguido sino la injusticia cometida. Y esta diferencia cobra su máximo relieve en aquellas estructuras que hacen imposible una vida humana, que no por ser supraindividuales dejan de ser responsabilidad de todos, especialmente de los poderosos. Es lo que debe llamarse estrictamente la injusticia social, la violencia social y establecida. El que la injusticia social despierte la llamada violencia revolucionaria, - cuando está despierta la conciencia del derecho personal, prueba hasta que punto la violencia está conectada naturalmente con la injusticia.

La institucionalización de esta injusticia social es la magnificación - máxima de la violencia. En ella se descubre la forma peor de la violencia, el lugar donde muestra toda su malicia teológica y humana. Cuando se quiere de verdad repudiar la violencia es a esta violencia social institucionalizada adonde hay que acudir sin dejarse engañar por esporádicas reacciones violentas. Es aquí donde el misterio de iniquidad inficiona más al hombre, donde el pecado colectivo alcanza su máxima gravedad.

El misterio de iniquidad y la violencia de la injusticia.

Doctrinalmente, desde el punto de vista del Magisterio contemporáneo, no es difícil mostrar la gravedad que ante la conciencia cristiana tiene este pecado de la injusticia social. No es que el Magisterio haya nombrado muy explícitamente a esta injusticia social como la peor de las formas de la violencia, por la razón simple de que la violencia, como tema nuevo de nuestro tiempo, no ha madurado todavía a nivel de Magisterio. Bastará, por tanto, - que mostremos muy sumariamente la denuncia profética que el Magisterio ha lanzado sobre los elementos materiales de lo que constituye formalmente la violencia de la injusticia social, y, sobre todo, que mostremos el carácter de pecado propio de esos elementos materiales.

Es un tema muy conocido, sobre el que podremos pasar muy rápidamente, no sin subrayar la novedad de acento en los pecados más fustigados por el Vaticano II, y, poco a poco, por la conciencia de los fieles.

Recojamos algunos pensamientos de la "Gaudium et Spes":

Las instantes reivindicaciones económicas de muchísimos, que tienen viva conciencia de que la carencia de bienes que sufren se debe a la injusticia... (9).

Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona... debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino... Es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes... Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional (29).

Hay a veces situaciones en la vida laboral que impiden el esfuerzo de superación cultural del hombre... (6).

La actividad económica es de ordinario fruto del trabajo asociado de los hombres; por ello es injusto e inhumano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores. Es, sin embargo, demasiado frecuente, también hoy día, que los trabajadores resulten esclavos de su propio trabajo... (67).

En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas mediocrementemente cultivadas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras... Illo raras veces los braceros... reciben un salario... indigno del hombre, carecen de alojamiento decente y son explotados por los intermediarios. Viven en la más total inseguridad, y en tal situación de inferioridad personal, que apenas tienen ocasión de actuar libre y responsablemente... (71). A pesar de que las guerras recientes han traído a nuestro mundo daños gravísimos, materiales y morales, todavía en algunas zonas del mundo la guerra continúa sus devastaciones. Es más, al emplear en la guerra armas científicas de todo género, su crueldad intrínseca amenaza llevar, a los que luchan, a tal barbarie que supere enormemente la de los tiempos pasados... Entre estos actos hay que enumerar ante todo aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica: hay que condenar con energía tales actos como crímenes horrendos; se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas... (79).

La carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad, y perjudica a los pobres de manera intolerable... (81).

Para edificar la paz se requiere ante todo que se desarraiguen las causas de discordia entre los hombres... Entre estas causas deben desaparecer principalmente las injusticias. No pocas de éstas provienen de las excesivas desigualdades económicas y de la lentitud en la aplicación de las soluciones necesarias. Otras nacen del deseo de dominio y del desprecio por las personas, y, si ahondamos en los motivos más profundos, brotan de la envidia, de la desconfianza, de la soberbia y demás pasiones egoístas... El mundo está plagado de luchas y violencias entre los hombres... (83).

La mayor parte de la humanidad sufre todavía tan grandes necesidades, que con razón puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz. Que no sirva de escándalo a la humanidad el que algunos países, generalmente los que tienen una población cristiana sensiblemente mayoritaria, disfrutan de la opulencia, mientras otros se ven privados de lo necesario para la vida y viven atormentados por el hambre, las enfermedades y toda clase de miserias... (88).

Cuanto atenta contra la vida -homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado-; cuanto viola la integridad de la persona humana... las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar

la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de - blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales ignominiosas, que reducen al obrero al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador (27). Muchos hombres, sobre todo en regiones económicamente desarrolladas, parecen guiarse por la economía, de tal manera que casi toda su vida personal y social está como teñida de - cierto espíritu economicista tanto en las naciones de economía colectivizada como en las otras. En un momento en que el desarrollo de la vida económica... podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin - consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchos carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana (63).

No hace falta recoger textos en otros documentos del Magisterio de hoy. La injusticia que clama al cielo de la Populorum Progressio puede ser un buen resumen del estado de violencia en que está la inmensa mayoría de la humanidad individualmente considerada y la mayor parte de las naciones. Los pueblos del Tercer Mundo, decía el Mensaje de varios obispos del Tercer Mundo, - forman el proletariado de la humanidad actual.

Una breve síntesis se impone que centre desde estos textos el tema del - misterio de iniquidad y la violencia de la injusticia. Es, por lo pronto, claro que para la conciencia de la Iglesia la mayor parte de la humanidad, so bre todo aquella que vive en el Tercer Mundo, vive en un estado inhumano, que no es atribuible a su culpa o a su negligencia sino a la injusticia y a la - opresión. Esta situación resulta escandalosa, infamante, degradante porque - destruye la persona humana y con ella la imagen misma del Creador y Redentor. Es resultado del pecado, pero no de un pecado originario e impersonal en el - que se suele refugiar frecuentemente la mala conciencia del poderoso, sino - del pecado propio, de la actitud de pecado: del deseo de dominio, del desprecio por las personas, de la envidia y de la soberbia, del egoísmo en suma que es la negación directa de la caridad. Es la encarnación misma del pecado.

Ante tal situación el cristiano no puede quedar inactivo. Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. El Concilio recomienda la con denación enérgica de aquellos actos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo; más aún, dice que se ha de encomiar al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas. - Habla de excesiva lentitud en la aplicación de las soluciones necesarias. Es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz, y es natural que la voz de los pobres secularmente oprimidos no sea demasiado calmosa.

Pero el misterio de iniquidad sigue operante. Desata más y más la codicia, el egoísmo; procura mantener una buena conciencia con las concesiones, que salven la estructura y las diferencias existentes; hace olvidar que el mensaje cristiano es incompatible con esta situación de pecado. Apela a leyes económicas para justificar su olvido absoluto del espíritu evangélico, que ve en la posesión de los bienes de la tierra la gran tentación de inhumanidad.

El Concilio en esta denuncia no ha hecho sino seguir el espíritu de los dos Testamentos. Se me excusará hacer un recorrido por la Escritura, pues - su queja contra la injusticia violentante se repite inundatoriamente. Solamente recogeré un texto del AT y otro del NT como reflejo de otra serie innumerable:

¡Ay! los que decretan decretos inicuos...
excluyendo del juicio a los débiles,
atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo...
Pues, ¿qué haréis para el día de la cuenta
y la devastación que de lontananza viene?
¿A quién acudiréis para pedir socorro?
¿Dónde dejaréis vuestros honores?
Sólo queda inclinarse entre los prisioneros
y caer entre los muertos.
Con todo eso no se ha calmado su ira,
y aún sigue su mano extendida. (Is., 10, 1-4).

Es el mismo pensamiento: la iniquidad y la justicia contra el derecho de los pobres del pueblo, al que responde la devastación de la ira y de la mano extendida de Yahwe.

Como texto representativo del NT en este tema de la opresión injusta puede tomarse el de Santiago:

¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso nombre que ha sido invocado sobre vosotros? (Sant., 2, 5-7).

Ahora bien, vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros. Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio - contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos. Mirad; el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado - vuestros corazones en el día de la matanza. Condenasteis y matasteis al justo; él no os resiste. (Ib., 1, 5-6).

De nuevo el mismo pensamiento central: los ricos que oprimen al pobre, le arrebatan lo que les es debido, están llamados a perecer. Sobre los pobres se ha invocado el Nombre de Dios, y la ofensa contra ellos es ofensa - contra Dios. Los gritos de los oprimidos han llegado al cielo. El Señor de los ejércitos se levanta para el castigo, y la herrumbre de la riqueza amon-tonada será la señal para el castigo. Santiago pide paciencia al justo, pe-ro impaciencia a Dios.

No pretendemos entrar aquí en todo el complejo pensamiento bíblico sobre la relación de opresores y oprimidos. Nos basta con apuntar a que esta opre-sión es uno de los pecados que más despierta la cólera divina, porque viene a ser como el odio del maligno que no pudiendo dirigirse contra el Señor se dirige contra sus hijos. Es, en definitiva, el misterio de iniquidad operan-do sobre la tierra, frente al que los cristianos, junto con todos los que - odian la injusticia, deben luchar con todas sus fuerzas, en busca de un nuevo mundo en el que la codicia y el egoísmo hayan sido vencidos.

La Redención cristiana de la violencia.

El problema de la violencia se plantea con frecuencia mal. Violencia se-ría tan sólo, o principalmente, la fuerza física con que se resiste a la - opresión, en concreto a la opresión social. Se dice entonces que el proble-ma social no puede resolverse por la violencia entendida en ese sentido. Pe-ro, ¿y si el problema social fuera fruto de la violencia social, y él mismo violencia y pecado social, por más que la fuerza quede disimulada en estruc-turas más o menos legalizadas?

De ahí nuestra insistencia en mostrar dónde radica primariamente la vio-lencia y su carácter de pecado. Ahora bien, frente al pecado la solución - cristiana debe proponerse en términos de redención.

La Teología del desarrollo olvida fácilmente que el desarrollo muchas ve-ces pretendido es a partir de una estructura de injusticia y de pecado. Atiēn-de al punto al que se dirige -bienestar para todos por sobreabundancia del bienestar personal, no lo olvidemos- el desarrollo y cae en la ilusión de olvi-dar su pecado de origen, su pecado institucionalizado. ¿Cómo se va a cons--truir un futuro mejor con el mismo corazón egoísta movido por el afán de tener más, antes y con más fuerza que cualquier otro motivo?

La teología de la revolución, al contrario, atiende a la actual estructu-ra de pecado, y plantea el problema en términos de redención, de redención - cristiana, claro está. Ahora bien, la redención cristiana se nos presenta - históricamente bajo el signo de la cruz. La cruz es la forma cristiana de la violencia, bien que animada por el amor y no por el odio. Nos queda la difí-cil tarea de determinar qué es esta cruz de la violencia, pero el planteamien-to de la redención es indispensable. Indispensable frente a unos y otros. - Frente a quienes piensan que basta con la destrucción de lo que hay y la cons-trucción de un mundo nuevo sin atender a la conversión del hombre. Y frente a quienes piensan que ni siquiera hace falta cambio importante alguno, que el problema es de aquí en adelante, problema de buena intención.

Frente a ambas posiciones debe decirse que las actuales estructuras de in-justicia y opresión no pueden ser superadas sin redención y sin cruz -sin san

gre, diría el pensamiento bíblico veterotestamentario-, Pensar otra cosa es un error tanto desde el punto de vista sociológico como desde el punto de vista teológico. Sólo haciéndose una radical violencia los detentadores del poder injusto podrán convertirse, es decir, alcanzar la figura nueva del hombre cristiano. No puede olvidarse que la resistencia al cambio viene casi siempre de los que tienen, los que tienen riqueza o poder; pero no puede ignorarse lo esencial que es al mensaje cristiano la renuncia al poseer, al tener - concupiscente; de aquí no es difícil concluir la poca autenticidad cristiana de tantos defensores del orden establecido. La Historia nos demuestra, desgraciadamente, que si esta conversión es difícil -la violencia de la cruz es - aparentemente intolerable- individualmente considerada, es colectivamente imposible, a no ser que venga forzada por las circunstancias.

Con lo cual se presenta la necesidad de forzar contra la voluntad injusta de los detentadores esa estructura oprimente, que crucifica al hombre, al débil, y no le permite una vida personal y, por tanto, una vida cristiana. De todos modos es urgente el enfoque de este problema desde una perspectiva cristiana. ¿En qué puede consistir fundamentalmente la redención cristiana de la violencia? La expresión es ambigua, pero ya hemos insistido en la ambigüedad esencial al fenómeno de la violencia. Es la violencia la que debe ser redimida, pero esta primera violencia, esta violencia pecaminosa, no podrá ser redimida sino por una cierta forma de violencia, violencia distinta claro está, - que deberá ser configurada cristianamente.

Por ello debe ser mantenido enérgicamente el concepto de "la redención de la violencia". Es el concepto justo para enfrentar este difícil problema, - que tiene a la par una vertiente individual y una vertiente colectiva. Tal vez aquí también haya de preceder una redención objetiva que luego pueda ir - prolongándose históricamente en la subjetividad de cada vida personal. Tendremos presentes los dos aspectos al enfocar bíblicamente este concepto de la redención de la violencia.

Redención del pecado, no lo olvidemos. Zubiri hablando del ateísmo (6) - había distinguido un pecado original, un pecado personal y un pecado histórico. El pecado original es el que está ligado con la estructura misma de la vida humana. El pecado personal es el que surge de la decisión personal, por muy condicionada que esté por las propias estructuras humanas y por el contexto histórico. El pecado histórico, el pecado de los tiempos, aparece en función del esencial carácter histórico que compete al hombre; es el "poder del pecado", como factor teológico de la historia, que puede recibir formas distintas según los tiempos. No es difícil ver que en nuestro problema de la - violencia puede hablarse también de un pecado de origen, en cuanto que la violencia surge naturalmente de la agresividad animal. Puede hablarse también de un pecado personal, sobre todo, en el caso de violencias personalizadas. - Pero debe hablarse con mayor razón de un pecado histórico, de una objetivación en estructuras supraindividuales que ejercen un verdadero poder sobre las conductas personales.

(6) Naturaleza, Historia, Dios. Madrid 1963, p. 394.

La redención de la violencia habrá que plantearla también en esa triple dimensión. La redención de la violencia original lleva consigo la tarea del mejoramiento del hombre como tal, y es en su conjunto algo que ha de plantear en términos de evolución cristianizada. La redención de la violencia personal es un problema de concientización y responsabilización, que anule las formas, tan distintas, de la mala conciencia. La redención de la violencia histórica, que siempre la ha habido, pero frente a la cual se está despertando hoy una conciencia histórica, que debiera entenderse como gracia histórica frente al pecado - histórico, debe tomar, de un modo u otro, forma de revolución, pues se enfrenta con estructuras y no meramente con decisiones personales.

Esta es la razón por la que la redención cristiana de la violencia debe plantearse en niveles distintos, y por la que debe tomar formas distintas en su realización. En el caso de la violencia histórica debe poner en juego aquellas fuerzas que sean capaces de cambiar las estructuras pecaminosas, dentro de las cuales el comportamiento humano, en lo que tiene de interrelación a través de esas estructuras, es objetivamente injusto y antievangélico.

No hay duda de que el pecado es uno de los grandes configuradores de la historia. La codicia o concupiscencia del dinero, que es una de las causas de la cólera de Dios (Col., 3, 5), y la concupiscencia del poder, mueven la historia. Su resultado es la injusticia en general y el atropello del débil en particular, uno de los pecados más fustigados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en el que su gravedad aparece en toda su transcendencia teológica por ir contra el mandamiento primero y por ser una ofensa contra el mismo Cristo escondido tras las apariencias profanas de los débiles y los oprimidos. La verdad de esta concepción está atestiguada por la anticipación que del juicio final pone San Mateo en labios de Cristo (Mt., 25, 31-46). Y si el dejar de hacer en favor del oprimido merece una tan clara condenación ¿qué habrá de decirse en términos bíblicos de los que positivamente sostienen una situación en el que la opresión está institucionalizada? ¿Cómo no hablar de redención ante una tal situación?

Categorías bíblicas para una conceptualización de la redención de la violencia.

Una reflexión teológica no puede descuidar los términos en que la Revelación bíblica enfoca el tema de discusión. El tema que aquí nos ocupa: el pecado y la redención de la violencia, es, aunque a primera vista no aparezca así, uno de los temas capitales, sobre todo del AT. Quede su análisis detenido para los teólogos bíblicos. Dados los límites de nuestro trabajo, no podemos sino indicar aquellas categorías estrictamente bíblicas desde las que debiera estudiarse nuestro problema.

La primera serie de categorías serían las siguientes: Egipto, Babilonia, - Bestia, Cautividad y Persecución. A quienquiera que le sea familiar el pensamiento bíblico, la sola enumeración que acabamos de hacer, debe despertarle una nube de pensamientos. Apuntémoslos tan sólo.

Todas esas categorías cobran su fuerza frente a lo que es su supuesto: la idea de un pueblo elegido. Inicialmente ese pueblo, es un pueblo determinado, el pueblo de Israel, es decir, un determinado conjunto racial e histórico. A través de la idea de Resto va apareciendo una nueva idea, la de pueblo perseguido, que necesita ser liberado, el pueblo de los pobres que va ganando en universalidad lo que va perdiendo de connotación racial.

Este pueblo recibe, en parte, su unidad del poder opresor, al que está sometido. Es patente la importancia que en este contexto tiene la interpretación bíblica de Egipto. Egipto es, por lo pronto, un poder salvador del pueblo judío, a quien da asilo y protección en momentos difíciles. Pero no tarda en convertirse en opresor. Egipto se convierte así en el poder del que el pueblo ha de liberarse. Egipto se convierte en Babilonia, es decir, en la encarnación manifiesta del abuso, que arruina a la par el carácter religioso, el carácter social y el carácter político del pueblo elegido. Pueblo perseguido y cautivado por el poder demoníaco, que la Biblia expresa en el concepto de Bestia.

El estudio sociológico y teológico de estas categorías bíblicas permite una caracterización, social y religiosa, de lo que es un poder opresor. Frente a él reacciona el pueblo de Dios. La opresión aparece frecuentemente como castigo de un pecado de infidelidad, pero ello no obsta para que el pueblo - sea convocado a la lucha contra la opresión a la que se ve sometido. Un ejemplo lo constituye el Salmo 136:

Junto a los canales de Babilonia
nos sentamos a llorar con nostalgia de Sión...
Allí los que nos deportaron
nos invitaban a cantar...
¡Cómo cantar un cántico del Señor
en tierra extranjera!...
Señor, toma cuentas a los idumeos
del día de Jerusalén...
Capital de Babilonia, ¡criminal!
¡Quién pudiera pagarte los males
que nos has hecho!
¡Quién pudiera agarrar y estrellar
tus niños contra las peñas!

Es el hombre judío, desterrado y oprimido, al que todavía se le exigen cantos para alegrar a sus opresores. En esa situación ni siquiera puede cantar - el cántico del Señor. Como diría más tarde Munzer "no se os puede llamar hi-jos de Dios mientras ellos (los potentados opresores) gobiernen sobre vosotros" (7). La capital de babilonia no puede sino levantar oleadas de protesta y lo que es peor, de venganza por su precedente actuación opresora y violentante.

La caracterización de este poder opresor como la Bestia apocalíptica nos da nueva luz sobre el tema. Es cierto que no puede identificarse sin más la - dimensión política, y aun la dimensión humana, con la dimensión religiosa y la dimensión sobrenatural del mensaje revelado. Tales dimensiones no pueden identificarse, pero tampoco disociarse. Y la persecución del pueblo de Dios, que es el pueblo donde de una manera peculiar se identifica Cristo, no puede menos de tener una categorización y valoración religiosa. Por otro lado, los reclamos apocalípticos contra la Bestia pueden a veces interpretarse como resultado de una persecución religiosa, pero no puede olvidarse que esta persecución re-

(7) E. BLOCH: Tomás Munzer, teólogo de la revolución, Ciencia Nueva, Madrid 1968, p. 83.

ligiosa se realiza desde una perspectiva política por apreciar en la nueva fuerza religiosa un grave peligro contra el orden establecido.

Otra categoría típicamente bíblica aparece a continuación de las anteriores en esta tristísima historia de la opresión y de la condenación. Es la categoría del Endurecimiento. El Exodo no se cansa en insistir sobre el endurecimiento del Faraón al no querer permitir la libertad del pueblo oprimido. El endurecimiento es visto bíblicamente como un castigo del pecado. El opresor se endurece en su pecado, se aferra a él, lo racionaliza y lo justifica. La luz que la protesta justa en nombre del perseguido hace brillar el profeta ante sus ojos, más que iluminarle le enceguece. Y entonces surge el peor de los pecados, el pecado contra la luz. La luz misma de la protesta es mal interpretada y se utiliza para reafirmarse en la propia posición y para luchar en su favor. El endurecimiento es así no solamente objetivación y castigo del pecado, sino su radicalización. Con lo cual la situación se va convirtiendo inexorablemente en insostenible. Ya no es posible la redención desde dentro, porque los elementos de redención se han tornado en fuente de endurecimiento. La utilización tanto sociológica como teológica de esta categoría bíblica del endurecimiento de tanta hondura en el mensaje revelado iluminaría en gran manera lo que hemos llamado el pecado de la violencia.

Como respuesta a este endurecimiento, que era ya en cierto modo un castigo divino, aparece la Cólera divina. Esta cólera divina es otra de las categorías bíblicas indispensable para ahondar en nuestro tema. No se la puede desechar sin más con el pretexto de ser un antropomorfismo ingenuo de la Biblia. Antropomorfismo lo es sin duda, como la mayor parte de las atribuciones que el pensamiento religioso hace de Dios. Pero ingenuo no lo es. No lo es, en primer lugar, porque la opresión en cuanto tal del hombre por el hombre no puede menos de suscitar cólera. Y no lo es, en segundo lugar, porque esa cólera divina está vista a través de lo que el escritor sagrado siente como respuesta auténticamente humana y religiosa a la injusticia que le circunda. Ciertamente no habrá de confundirse la cólera divina con la ira humana para que la represión de la violencia no se convierta en una nueva forma de violencia injusta e inhumana, pero algo muy serio ha de verse tras esa manifestación tan frecuente y radical en la Biblia de la cólera divina.

A veces la cólera divina se desata contra el propio pueblo elegido, que también comete peculiares pecados. Lo cual muestra que la cólera divina se desata en función del pecado. No excluye en modo alguno la misericordia, pero ésta tampoco anula a aquella. Es despertada por el pecado y tiene como objeto la conversión de ese pecado (Is., 9, 7-21). Y es despertada especialmente por los violentos (Is., 24, 16), considerando como violentos a los tiranos orgullosos (Is., 25, 5). El devastador y el opresor, aunque puedan ser incidentalmente instrumentos de castigo, ellos mismos deben ser castigados, no ya en forma de corrección, sino como supresión definitiva de toda opresión (Is., 33, 1-5; 2, 4).

Todo el profetismo hace patente esta respuesta colérica de Dios. Y es bueno volver a él para que el amor cristiano no escude un reblandecimiento en la lucha contra el pecado de la injusticia que priva al hombre -al opresor y al oprimido- de su carácter humano. Amós y Oseas deben ser leídos con este propósito, como, más en general, toda la historia de la salvación. La dimensión es catológica de esta cólera divina tal como se descubre tras el concepto del "día de Yahvé" no extraterrenaliza su carácter y dimensión histórica, sino que la trasciende. Todo el matiz apocalíptico de la cólera divina nos indica que el saldo definitivo vendrá "siempre más tarde", pero que el acercamiento a él debe buscarse en cada momento histórico.

¿Qué hacer ante esta cólera divina? Una nueva serie de categorías bíblicas nos sale al encuentro de la pregunta. Son las categorías de Expiación, Penitencia, Conversión y Reconciliación. Las palabras dicen bastante de por sí. Su análisis bíblico no es difícil de hacer, pero su exposición sobrepasa las posibilidades de este trabajo. No obstante, algunas observaciones son precisas.

No hay duda que la primera respuesta exigida al pecado de la violencia, y que constituiría su inicial redención subjetiva, es la de conversión. Lo que el mensaje profético está exigiendo con su quemante denuncia es una profunda y radical conversión del corazón. El paso de un corazón de piedra a un corazón de carne; el paso de un corazón que busca, como a su Dios, el poseer y el poder, a un corazón que viva **pobremente** del amor y del servicio. Este tema de la conversión, de vuelta completa de las propias ideas y de las estructuras - que son su objetivación, es indispensable. Querer un cambio de estructuras -revolución objetiva- sin un cambio de mente y corazón -revolución subjetiva- es tan utópico como pretender este último cambio sin aquél.

Esta conversión exige expiación y penitencia. No inmediata y formalmente como castigo o como pena del pecado, sino como muerte crucificada de un modo de ser con el que se estaba identificado y del que se debe salir a una nueva vida. El paso a una nueva vida no puede hacerse sino por la muerte: tiene que morirse a la vida que se llevaba. Es un nuevo motivo para reafirmar que el desarrollo no puede iniciarse sin una dolorosa reconversión.

Que en tal exigencia no hay nada de revanchismo lo aclara el hecho de que la expiación debe concluir en reconciliación. Una reconciliación con el Dios colérico que no es posible sin una reconciliación con los hombres.

¿Y qué hacer cuando esta conversión no se realiza? La reflexión bíblica nos presenta otra serie de categorías de singular significado en la historia de la salvación. Son las categorías de Sacrificio, Cruz, Sangre y las relacionadas con ellos.

No es cierto que en el ejemplo de Cristo haya de verse una sangrienta busca de la cruz por la cruz. Cristo no vino a ser crucificado. Vino a convertir, a salvar por el ofrecimiento de una palabra de conversión. Esta palabra no fue aceptada por los poderosos. Y este repudio convirtió la salvación, por la fidelidad de Cristo a su misión, en una redención cruenta, la expresada por los términos de sacrificio, de cruz, de sangre. Cristo nos muestra bien que el primer deber del redentor es encarnarse entre aquellos y al nivel de aquellos que se pretende redimir, siguiendo la dinámica de la situación histórica. Esta dinámica es la que, en el caso de Cristo y en tantos otros casos de la historia -y es esto prueba de la tremenda eficacia de la violencia establecida-, viene a mostrar que "según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y sin efusión de sangre no hay remisión" (Hb 9, 22) (8).

(8) Quisiera salir al paso de un doble malentendido posible de mi interpretación. Uno de ellos consistiría en reprocharme que estoy reduciendo toda la redención de Cristo al problema gravísimo, pero parcial, de la violencia injusta. El otro consistiría en insistir en que la redención de Cristo implica una cruz en la que él muere, voluntaria pero pasivamente, de modo que su ejemplo anularía toda posibilidad de resistencia activa a la violencia. Am--

No hay por qué entender en toda su literalidad la sangre del nuevo sacrificio. Pero como imagen muestra muy a las claras que la redención de la violencia exige una purificación y una renovación, que no puede entenderse sino como resurrección tras la más dolorosa de las muertes.

La resurrección es la esperanza de esta muerte redentora. Una esperanza que aguarda no sólo un cielo nuevo sino también una tierra nueva. Esta tierra nueva es uno de los deseos más clásicos en el corazón de todos los hombres religiosos. Proyectarla más allá de la existencia terrena es en definitiva negarla. Es en la tierra donde debe reinar, después del dolor del parto, la paz y el amor fundados en la justicia; donde llegará la libertad mediante una dolorosa liberación, sin la que la libertad es una pura fórmula. La nueva tierra hará presente el Reino de Dios. Sólo en él culminará la encarnación de Dios entre los hombres.

Cerramos así el recorrido por aquellas categorías bíblicas, que ofrecen - magníficas posibilidades para una concepción cristiana de la redención de la violencia. El mensaje revelado no es un mensaje político. Pero es, sí, un mensaje encarnado. Si se lo vive veraz y profundamente surgirán soluciones - cristianas frente al pecado de la violencia. Soluciones que ni pueden refugiarse en la inactividad complaciente, ni puede tampoco acudir al poder demoníaco del odio. ¿Cuáles pueden ser en líneas generales estas soluciones cristianas?

Vías cristianas para una redención de la violencia.

Una reflexión teológica no debe ser un recetario práctico ni un manual técnico. No nos toca aquí, por tanto, definir con qué medios debe combatirse y erradicarse el pecado de la violencia. Pero sí nos toca indicar distintos estilos cristianos para enfrentarse con la tarea de redimir la violencia. El cristianismo es pluralista y respeta las diferentes vocaciones personales. Pero no carecerá de interés dentro de nuestra reflexión el rápido examen de tres estilos diferentes con los que el cristianismo de hoy se ha enfrentado, más práctica que teóricamente, a la solución del conflicto tan arriscado de la violencia.

Los reproches son injustos y nacen de un presupuesto falso: el equiparar absolutamente la dimensión religiosa con la dimensión humana, no queriendo ver en mi interpretación lo que ella pretende ser: una luz teológica sobre un problema no exclusivamente bíblico ni religioso, y no una traslación paso por paso y literalmente de un comportamiento religioso a un comportamiento político. - El tema exigiría mayores precisiones, pero de momento no puedo sino lanzar mi protesta contra interpretaciones, que desvirtuarían el sentido hacia un extremo o hacia el otro. Creo que las categorías que vengo empleando son valiosas para interpretar el problema en esa unidad difícil de lo religioso y lo político. Su desencajamiento puramente polémico no serviría de nada.

La primera de las Vías consistiría en el rechazo no solamente de toda violencia, entendida ésta desde la injusticia, sino aun de todo uso de fuerza física para conseguir los objetivos evangélicos de paz y amor entre los hombres. Como representante de esta vía puede ser elegido el ejemplo del Padre de Foucauld y de sus discípulos, que se acercan, sí, a las víctimas de la violencia, pero no para luchar por ellas sino para ser testimonio de la paz y el amor universal, para ser levadura viviente y condensación de aquellos valores, que deben estar presentes en todo compromiso cristiano.

Tres grandes realidades, según el P. René Voillaume (9), sostienen la actitud de los hermanitos de Foucauld: la inmortalidad del hombre, ser espiritual, que espera por la resurrección de Cristo la instauración definitiva de un orden nuevo; la condición dolorosa y violenta de la corta existencia humana; y la del amor universal. Actitud que no debe ser interpretada como un sueño o un idealismo desencarnado, sino como la persecución de un ideal de amor, que mira más allá de este mundo hacia Cristo vivo y resucitado, pero sin dejar de ser leal y fiel a la condición humana y a sus límites.

Desde esta perspectiva, ¿qué hacer frente a la violencia? La tentación es la de rechazar la fuerza con la fuerza. Pero en vez de la fuerza física - que hace resistencia activa a la fuerza violentante, Carlos de Foucauld descubre otra fuerza misteriosa: la del testimonio silencioso de la dulzura, de la humildad y de la paz, que se entrega indefenso a la muerte por aquellos a quienes se ama. La violencia no desaparecerá del mundo hasta que desaparezcan de él sus raíces, y es frente a las raíces de la violencia donde se levanta el testimonio de Cristo. Frente a la posesión de riquezas, la pobreza; frente a la concupiscencia del poder, la humildad; frente al odio, la dulzura; frente a los rigores de una justicia demasiado humana, la misericordia y el respeto de los más pequeños.

Nada de esto supone una debilidad pasiva, sino al contrario una fe firme en que la masa humana necesita urgentemente de esta levadura de amor y de paz. Supone, sí, retirar por vocación personal la propia existencia de perspectivas terrestres para situarla en la perspectiva única del Reino de Dios, perspectiva que debe ser anticipada por algunos de los discípulos de Cristo. No se trata de una vocación universal. Otros cristianos habrán de cumplir otras tareas, las de instaurar las condiciones de una paz verdadera en el mundo.

Se pretende buscar aquel nivel donde no puede haber divisiones entre los hombres, donde se encuentre una esperanza común en busca de un bien supremo común. Y esto por el medio único de Cristo, su Evangelio y su cruz. Los valores de patria, las ideologías, las revoluciones, aparecen relativos para quienes están ligados a un absoluto y a una esperanza suprema. Su vocación es la de participar por amor la suerte de quienes padecen violencia en testimonio silencioso de los valores por los que ha muerto Cristo, a sabiendas de que estos valores no podrán ser plenamente alcanzados más que por la renovación radical de la humanidad, que traerá consigo la segunda venida de Cristo.

(9) La Violence, Semaine des Intellectuels Catholiques 1967, Paris 1967. pp. 205-211.

Hay una segunda vía cristiana de enfrentar el problema de la violencia. Está insinuada por el Vaticano II: "Movidos por el mismo Espíritu, no podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa que, por otra parte, es tan al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad" ("Gaudium et Spes", 78). La figura mártir de Martín Lutero King es un ejemplo admirable de lo que se puede realizar doctrinal y prácticamente en esta dirección. Nos contentaremos aquí con indicar sumariamente la interpretación cristiana que de su actitud ante la violencia hizo el mismo Lutero King (10).

Es menester pasar, nos dice el pastor baptista, de la pasividad y el conformismo a la acción directa, pero sin caer en odio o en venganza. Entre los dos extremos de quien deja correr los acontecimientos, contentado con pequeñas mejoras ("tokenism") adormecedoras, actitud que nace de pereza cobarde, y el que se lanza a una acción violenta incontrolada, queda el medio eficaz de la acción no violenta.

La acción no violenta nace de dos fuerzas poderosísimas: el rechazo absoluto de la injusticia contra el hombre, y el amor que mueve a la construcción de una nueva sociedad. Transforma el odio en energía constructiva. La interpretación cristiana nos hace ver que el enemigo no es el otro hombre, sino el sistema que ha hecho malos a los individuos: son los opresores los que necesitan ser liberados de su opresión activa. El dramatizar socialmente la injusticia obliga a que las conciencias se enfrenten ineludiblemente con ella; obliga al opresor a reconocer explícita y públicamente su injusticia: la represión con que se enfrenta a la acción no violenta patentiza su comportamiento usual, mientras que la no resistencia le descubre su inferioridad moral.

Lutero King no duda de la eficacia de su método para desarraigar la violencia injusta en este mundo. Si se logra un cinco por ciento entre los millones de oprimidos, que estén dispuestos a ir a la cárcel por una causa justa, el triunfo es seguro. Es un comportamiento, además, que muestra la madurez humana de quienes exigen una participación justa en los bienes comunes de la humanidad.

Cuatro son los pasos que deben seguirse en esta acción no violenta. Primero, comprobación objetiva de la injusticia. Segundo, intento de negociación, que pretende resolver por el diálogo la apremiante necesidad. Tercero, purificación personal, que prepare a sufrir sin respuesta violenta la agresión durante la manifestación cívica, y prepare asimismo a estar dispuestos a aceptar el castigo legal, que las autoridades puedan imponer. Cuarto, la acción directa: su finalidad es llegar a la negociación con fuerza moral irresistible, mediante la suscitación de una tensión moralmente intolerable. Lutero King sabe bien que los grupos privilegiados no abandonan sus privilegios voluntariamente, porque, como grupos, son más inmorales e inhumanos que los individuos; sabe consecuentemente que esos grupos deben ser forzados, no por fuerza física sino por fuerza moral.

(10) Stride toward Freedom: The Montgomery Story, New York, 1958; Strength to love, New York, 1963; Why we can't wait, New York, 1964.

Lutero King está persuadido de que la suya es la verdadera respuesta cristiana a la violencia de la injusticia. Ante todo, ve la necesidad de una respuesta cristiana a la urgente llamada de la injusticia: el cristianismo, por ser lo que es, debe responder al atropello de los hombres, convencido de que el oprimido no puede seguir siéndolo, que debe liberarse de la opresión represiva, y que él mismo debe liberarse. Sólo un extremismo resolverá la situación, pero frente al extremismo del odio el cristiano debe levantar el extremismo del amor.

Este extremismo del amor no ha sido precisamente la bandera de la Iglesia oficial blanca en el problema negro, como en ningún otro problema de violencia injusta. A lo más ha llegado a declaraciones verbales, tardías e ineficaces. Se ha convertido en defensora de la situación institucionalizada, perdiendo su espíritu sacrificial y su sentido profético.

Al contrario, la Iglesia negra ha buscado una solución verdaderamente cristiana, un enfrentamiento cristiano de la violencia injusta. Esto ha sido posible por estar ella misma encarnada entre los oprimidos. En esta encarnación ha comprendido que el verdadero testimonio de una vida cristiana exige un Evangelio social, que considere la dignidad e igualdad de las personas como punto esencial del mensaje cristiano. Ha comprendido asimismo que el odio y la venganza son una grave tentación, en la que el alma negra corre el grave peligro de perderse.

Ha comprendido finalmente que el perdón junto a la lucha por la justicia, una lucha movida por el amor a todos los hombres, salvará su alma negra y su vida humana.

El sentido teológico de esta actitud es claro. Es preciso un enfrentamiento con una estructura de pecado. La segregación racial es un gravísimo pecado porque despersonaliza y deshumaniza, más aún, es la expresión misma del pecado en lo que tiene de división. Es menester liberarse de ese pecado, liberarse a sí mismo y al opresor del pecado personal y de la objetivación del pecado. La tensión promovida por la acción directa no violenta es el resultado de una crisis salvadora. Su meta es la busca de la verdadera justicia. La justicia, sin embargo, no puede confundirse con el orden legal o con la ausencia aparente de tensión. La ley y el orden establecido pueden ser impedimentos de la justicia y el progreso social. Ante la injusticia legalizada no cabe sino una impaciente exigencia y una incansable lucha. El amor cristiano no puede hacer disminuir el vigor de la lucha.

Una tercera vía ha surgido de la dolorosa experiencia cristiana de la violencia. Su representante más llamativo es tal vez Camilo Torres, el sacerdote colombiano que murió como guerrillero. El Padre Régamey (11) ha escrito que el peor compromiso que le puede ocurrir al cristiano es verse obligado a la violencia, y que éste es el caso de Camilo Torres. El P. Régamey, tan partidario de la no violencia, no excluye que tal caso pueda ser no solamente heroico sino incluso santo. Solamente, prosigue, el erigirlo en regla para nuestro tiempo sería la más temible de las tentaciones.

(11) La violence, Semaine..., p. 219.

Camilo Torres estaba movido por dos "pasiones" fundamentales: la de la justicia y la de la caridad. Esas dos pasiones se encarnaban en la situación real del pueblo colombiano y no le permitían quedar al margen de cualquier actividad que fuera requerida para el cambio de aquellas estructuras que habían llevado al pueblo a tal situación. Permanecer al margen sería traicionar el cristianismo y traicionar su propia vocación personal. El principio rector de su actitud era para Camilo Torres claro: "Cuando existen circunstancias que impiden a los hombres entregarse a Cristo, el sacerdote tiene como función propia combatir esas circunstancias". Había optado por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir al prójimo. Al analizar la sociedad colombiana se había dado cuenta de la necesidad de una revolución. De ahí su conclusión: "Estimo que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal". Solamente por ella, dadas las circunstancias, se realizará el amor que los hombres deben tener a su prójimo. Ve, por tanto, forzosamente su entrega a la lucha revolucionaria, "realizando así parte de mi labor de llevar a los hombres por el amor mutuo el amor de Dios" (12).

Estas ideas, su carácter, y las condiciones sociológicas de su país y de su iglesia, le empujaron a determinados medios de acción política: constitución de un frente político y consagración personal a hacer tomar conciencia a las masas de su indigencia para crear un auténtico espíritu revolucionario a través de discursos, escritos y manifestaciones. Finalmente se unió a los guerrilleros y en un encuentro con el ejército murió. No veía salida al problema real por vías legales; sólo quedaban las armas: "Todo revolucionario sincero se da cuenta de que el camino de las armas es el único camino que le queda".

¿Qué decir de estas tres vías tan someramente expuestas? ¿Llevan correctamente a la práctica lo que debe ser una redención cristiana de la violencia? Dejemos de lado su concreción práctica y hagamos una reflexión sumaria sobre su sentido.

Las tres reconocen el hecho del pecado de la violencia, del misterio de iniquidad que domina tantas estructuras socio-económicas y políticas y que constituye la negación misma de un orden cristiano. Las tres exigen por imperativo de la conciencia cristiana, una respuesta que comprometa la vida personal hasta el extremo que exige la concepción cristiana del amor; la muerte. Pero las tres entienden de distinta forma el carácter concreto que debe adoptar la respuesta cristiana. ¿A qué atribuir su diferencia? La peculiaridad de cada una de ellas, ¿excluye el carácter cristiano de las otras?

La respuesta inspirada por de Foucauld se reconoce a sí misma como no exclusiva desde un punto de vista cristiano. Afirma, no obstante, que el cristianismo tiene un espíritu propio, al que no sólo no debe renunciarse jamás en función de una presunta eficacia terrena, sino que debe resplandecer positivamente. Ese espíritu es el espíritu del Sermón de la Montaña. Más aún, piensa que ese espíritu debe testimoniarse con toda radicalidad, y en casos con toda exclusividad, por aquellos que hayan recibido ese carisma y esa vocación. Cada cristiano no puede patentizar visiblemente toda la riqueza del cristianismo, y es preciso que distintos grupos de cristianos se dediquen a -

(12) Los escritos de Camilo Torres han sido publicados por Nova Terra.

cultivar predominantemente algún aspecto importante del mensaje evangélico y del ejemplo de Cristo. Los Hermanitos quieren testimoniar el aspecto trascendente del cristianismo tal como se refleja en el Cristo paciente, que por amor se entrega silenciosamente a la muerte con la esperanza cierta de una resurrección salvadora. La "lucha" por la justicia, como imperativo del amor, y el carácter cristiano de los valores terrenos, quedan algo oscurecidos en esta posición.

La respuesta encarnada en King entiende nuclearmente el Evangelio de Cristo como un evangelio social. Entiende que la trascendencia del cristianismo sólo se hace visible en la inmanencia de la encarnación. Si el Reino de Dios no comienza ya en esta tierra no comenzará nunca. Y el Reino de Dios es, por lo pronto, justicia, respeto a la persona, amor. La lucha por la justicia, la lucha contra el pecado social, debe ser incansable y dolorosa, pero tiene que ser movida exclusivamente por el amor cristiano y debe esmerarse en evitar aquellos medios, que por su misma naturaleza llevan a desatar el poder demoníaco de la violencia. Más batalladora y encarnada que la solución de los Hermanitos, más ambigua también, tiene en el fondo una confianza algo utópica en los detentadores del poder y aun en las estructuras que han dado paso natural a la situación, moralmente intolerable pero físicamente soportable, del pueblo negro en Estados Unidos. No ha profundizado tal vez suficientemente en la radical pecaminosidad que esas estructuras pueden esconder. Con todo, es una opción cristiana, que debe intentarse inicialmente, por su menor peligrosidad y por apuntar directamente tanto a la liberación del oprimido como a la conversión del opresor.

La respuesta significada por Camilo Torres, que por tantas voces autorizadas ha sido entendido como tentación -la tentación de la violencia- ha de enmarcarse en una situación desesperada, en una situación límite, que desgraciadamente ocurre con frecuencia. De ella ha de restarse todo lo que tiene de incidental: la elección de determinadas soluciones técnicas, el modo concreto de entender la "violencia", etcétera. Hecha esta sustracción, pues la pluralidad de medios es en principio mayor, quedan las directrices fundamentales: la lucha absoluta contra la violencia, la pasión fundamental por la justicia y la convicción de que las estructuras socio-económicas y políticas, por ser objetivación del misterio de iniquidad tal como se presentan en muchas partes, deben ser urgentemente removidas, porque son impedimento real del amor cristiano y de la vida cristiana. Como en el caso de los Hermanitos, pero en el otro extremo, si hace resaltar uno de los aspectos fundamentales del mensaje cristiano, deja oscurecidos otros. ¿Los niega? Este sería el punto de discusión. La respuesta podría ser en sus líneas generales: el tipo de solución, ejemplificada en Camilo Torres, hecha abstracción de incidencias no sustancialmente conexas con el fondo de su solución, no niega forzosamente valores cristianos fundamentales, aunque corre el grave peligro de hacerlo. Por eso es tentación, pero no pecado. Ahora bien, hay tentaciones que deben afrontarse, aun con grave riesgo, si es que están en juego valores superiores y la situación es una situación límite. Los que defendieron la legitimidad de la guerra no debieran escandalizarse por soluciones como las ejemplificadas en el caso de Camilo Torres(13).

(13) No queremos entrar aquí en el juicio de la subjetividad de Camilo ni en la discusión del acierto o desacierto técnico y práctico de sus soluciones. El caso personal de Camilo está subsumido aquí en una visión más general y menos concreta.

Decíamos al iniciar este apartado que su intento no era el de dar soluciones prácticas, sino el de apuntar tres estilos diferentes de enfrentar con espíritu redentor el trágico pecado de la violencia. Brevemente han quedado insinuadas parcialidades y deficiencias de cada uno de los tres estilos. Parcialidades y deficiencias que muestran, ante todo, la necesaria ambigüedad de toda solución que se enfrenta con un pecado encarnado en personas y objetivado en estructuras sociales; que muestran, también, cómo la conciencia cristiana ha de seguir buscando vigilantemente una solución nueva, a la vez puramente cristiana y urgentemente eficaz, a un problema que no admite dilación.

A modo de conclusión.

Enfrentados con el amplísimo y complejísimo problema de la violencia, forzosamente hemos tenido que simplificar y reducir sus proporciones. Hemos dejado sin consideración problemas como el de la guerra, la existencia de ejércitos, la multiplicación de los armamentos; problemas como el de la propaganda en todos sus niveles y formas; problemas como el de la delincuencia... Tal vez con el enfoque dado en este trabajo no es difícil decidir qué debe decirse sobre tantas formas de violencia opresoras del hombre.

Hemos preferido un enfoque, que tal vez sea el mejor para mostrar lo que es la violencia en nuestros días, y que no solamente no es un incentivo para desatarla sino, al contrario, es una angustiosa llamada para la lucha contra ella. Largamente se ha discutido por qué esta lucha no debe entenderse como violencia, de tal forma que no se podría objetar honestamente que predicamos aquí la violencia para combatir a la violencia. La proyección social del enfoque, por otra parte, pretende evitar todas esas formas de lucha que rozan un caso estrictamente individual o disimulan un afán de revanchismo. La violencia es un pecado que todos llevamos dentro, y del que, en su objetivación estructural, todos somos responsables. Bastaría esta concepción para no entrar por deporte juvenil o por ventaja política en el juego de la violencia.

En el estudio de la violencia, entendida como fenómeno social -contrarrevolucionario y revolucionario, según los casos-, hemos partido del análisis de sus raíces biológicas y psíquicas. Este análisis nos hace ver que la agresividad es no sólo una dimensión natural sino una dimensión necesaria para el mejoramiento y el equilibrio tanto del individuo como de la especie. Lo cual nos muestra que podrá haber y deberá haber comportamientos agresivos. Es decir, - un comportamiento, no por ser agresivo, es malo.

La agresividad, sin embargo, es ya una realidad ambigua, una fuerza de la naturaleza, que por su propia condición es peligrosa. Fuerza positiva y natural, que encierra no obstante un verdadero poder demoníaco, que aparece y se desata en el entronque de la agresividad natural con la racionalidad personal. En este entronque de racionalidad y agresividad surge la violencia como fenómeno típicamente humano.

A nivel humano, la violencia tiene, por lo pronto, carácter de síntoma. A través de su carácter sintomático nos acercamos al verdadero sentido de la violencia. La violencia es síntoma de que algo va mal. Y esto en dos formas distintas: en que se hace fuerza para que las cosas sigan mal, o en que se hace fuerza para que las cosas vayan mejor. Las dos formas son de signo contrario, pero las dos son síntoma de una situación de injusticia.

Esta dualidad de formas nos obliga a buscar el elemento diferenciador de la violencia. Es la injusticia. Toda injusticia es violenta, y lo que muestra la gravedad verdadera de la violencia es la injusticia. Cuando esta injusticia no se da, podrá hablarse de fuerza, de fuerza dolorosa, de fuerza coaccionante, pero no de violencia. Si es así, la violencia habrá de entenderse desde la injusticia siempre como pecado. Es el pecado de la violencia con el que el misterio de iniquidad impide que se den las condiciones debidas para que florezca el amor cristiano y la justicia salvadora.

Desde un punto de vista cristiano, la respuesta al pecado de la violencia no puede ser otra que la redención de la violencia. Redención que deberá entenderse cristianamente, pero que deberá tomar carne en las mismas realidades y al mismo nivel en que se descubra el pecado de la violencia. El mensaje bíblico ofrece un gran número de conceptos, que permiten eludir el doble peligro de dar soluciones demasiado desencarnadas o de darlas demasiado politizadas.

Para la redención cristiana de la violencia es menester encontrar vías cristianas. Tres se han discutido en las páginas anteriores. Tal vez sea preciso intentar otra que las sintetice. Como orientación no es difícil de encontrar, pero sí como realización. Ahora bien, el campo de la realización es ya estrictamente político. Desde un pensamiento cristiano deberá denunciarse se incansable y dramáticamente todo pecado de violencia, pero no podrá hacerse el cálculo técnico de las medidas que han de tomarse. El deber ser tiene leyes distintas del ser; confundirlas puede resultar catastrófico. Distinguir las debe ser cuidado permanente de todos los que desean ver con razón a la Iglesia actuante frente al pecado de la violencia.

Pero la violencia reinante, por su estricto carácter de injusticia, exige respuestas extremadas. En el juicio moral de estas respuestas no se puede partir del presupuesto de que la situación es normal, de que la situación no es violenta. El uso de la fuerza será siempre peligroso y deberá reducirse al mínimo, siempre que no estemos ante una grave injusticia. En circunstancias normales, por graves que sean, la fuerza que coacciona y exacciona, la fuerza que hiere, deberá evitarse. Pero en casos de violencia establecida, en cualquiera de sus formas, no solamente es permisible sino que es exigible aquella fuerza necesaria para redimirla. El bien por conseguir no justifica el mal por realizar; pero el mal realizado exige que se le haga disminuir y desaparecer. La disminución del mal obliga a utilizar todos aquellos medios que logren haya menor mal en el mundo. Pero este tema de la ética de la violencia desborda el propósito de mi trabajo, que pretende ser teológico.

No por teológico quisiera parecer evasivo. Todas las reflexiones han surgido de la reflexión sobre la realidad concreta en la que vive, sobre todo el Tercer Mundo, y van dirigidas a construir el marco teórico en el que poder en marcar una concreta acción cristiana que combata contra la violencia de la injusticia, contra el pecado de la violencia. Un combate que deberá tener muy en consideración dos realidades de extraordinaria importancia: no todo lo que hay en las estructuras reinantes es malo, ni como estructura ni como logro personal; segunda, el mensaje cristiano exige el intentar salirse del esquema violencia-resistencia por la fuerza lo antes posible, porque en esa lucha, aun entendida como medio, se corre el peligro inminente de perder la esencia misma

del cristianismo (14). No solamente el pecado de violencia es contra el espíritu evangélico, sino también la resistencia a la violencia, si es que se toma como actitud definitiva o actitud radical o si es que se deja arrastrar por la dinámica de esa resistencia en vez de dominarla y orientarla. La redención cristiana no cobra su fuerza del odio. Debe vivir del amor, bien que de un difícil amor (15).

La reflexión teológica sobre la violencia propende por su misma naturaleza a ser extremista. Debe ser completada con la reflexión sobre temas afines. Pero es una reflexión, no por "parcial" menos urgente. Es urgente e inaplazable en verdad la erradicación de la violencia en todas sus formas. Pero convenía insistir en aquella forma de violencia que, escudada en formas legales, implica la estabilización de un desorden injusto, impide las condiciones requeridas para un crecimiento humano de la persona, y suscita reacciones fortísimas. El rechazo de la violencia debe ser absoluto. Y la paradoja es que el carácter absoluto de ese rechazo exige actitudes y acciones que no podrán menos de ser extremas.

(14) G. LERCARO: Coscienza cristiana e violenza, Aggiornamenti sociali (Set. Ot.) 1968, pp. 621-632.

(15) PABLO VI, Osserv. Rom., 25 y 26-27 agosto 1968.