

Boletín del Seminario Evangélico Unido de Teología
www.centroseut.org

ENCUENTRO

Nº 1

El Escorial, España

Octubre, 2004

Fe y política, religión y estado

Introducción	2
Política y profecía en el Antiguo Testamento	3-9
PEDRO ZAMORA	
John H. Yoder y su <i>Jesús y la realidad política</i> : reflexiones 30 años después	10-16
DIONISIO BYLER	
Roma e Iglesia en el siglo IV: ¿Quién convirtió a quién?	17-22
EDGAR MOROS RUANO y DONNA LAUBACH MOROS	
Reinado de Dios y signos de los tiempos	23-34
ANTONIO GONZÁLEZ	
Conclusiones	35



Introducción

Los días 22-24 de octubre de 2004 se celebró el 7º encuentro de estudiantes por extensión del SEUT (Seminario Evangélico Unido de Teología – Facultad Abierta de Teología) en nuestro campus en El Escorial.

El tema abordado fue *Fe y política, religión y estado*, y en este primer número del boletín ENCUESTRO, reproducimos las conferencias presentadas por cinco de los profesores de la facultad, y también las conclusiones finales elaboradas por un grupo de los estudiantes que asistieron al Encuentro.

Nuestro propósito para el futuro es seguir publicando en este formato digital las conferencias ofrecidas en los encuentros otoñales de estudiantes a distancia del SEUT. (También se celebran sendos encuentros primaverales, que están más directamente relacionados con los módulos de estudio a distancia propios del programa de la Facultad Abierta de Teología.)

La convocatoria al Encuentro planteaba la temática a tratar de la siguiente manera:

Desde nuestra realidad extremadamente minoritaria [como evangélicos en España], solemos pensar que nuestras iglesias no están «contaminadas» por la política. Pero, ¿es esto verdad? ¿Hasta qué punto nuestras expresiones de fe están libres de intereses políticos o sociales y económicos? ¿Deben es-

tarlo? ¿Hay en la Biblia un cierto grado de politización, sobre todo en algunas secciones?

Estos temas son de plena actualidad desde que se han puesto de manifiesto los lazos entre las posturas más belicistas de la primera potencia mundial actual y sectores importantes de las iglesias evangélicas.

Quisimos abordar la temática planteada desde la riqueza de la diversidad que es posible en una facultad como la nuestra, de tal manera que las conferencias aquí reproducidas representen un enfoque desde la perspectiva del Antiguo Testamento (Pedro Zamora), el Nuevo Testamento (Dionisio Byler), la Historia del cristianismo (Edgar Moros Ruano y Donna Laubach Ruano) y Teología y actualidad (Antonio González). Nos faltó, quizá, una conferencia desde la perspectiva de la pastoral o la vivencia práctica y cotidiana de las comunidades cristianas locales en España.

Nuestro profesorado no sólo es diverso en cuanto a sus áreas de especialización, sino en cuanto a su filiación denominacional evangélica. Parte de nuestra dinámica como seminario es el diálogo constante, siempre respetuoso o incluso afectuoso, entre las distintas tradiciones que representamos (y las 20 o más denominaciones representadas por nuestro estudiantado). Esta diversidad (que nosotros entendemos como una riqueza) también queda reflejada hasta cierto punto en los artículos a continuación.

Política y profecía en el Antiguo Testamento

Pedro Zamora

1. Introducción

Creo en la necesidad de la lectura político-económica de la Biblia, y por tanto también de la Biblia Hebrea (BH) que para los cristianos es el Antiguo Testamento. ¿Por qué? Porque de no hacerlo lo más fácil es «angelizar» el significado profético del texto bíblico. ¿Y qué entiendo por «angelizar»? Sencillamente, reducir el horizonte de los textos proféticos a la experiencia personal de los individuos. Y esto hay que evitarlo a toda costa porque el enfoque político y económico es patente en los textos proféticos, hasta el punto de que es en estos aspectos donde reside la fuerza (vida) del mensaje profético. Como lo expresa Morris Silver:

Amós, Miqueas y el resto de profetas clásicos no deben ser tomados como pobres campesinos, eremitas, o excéntricos que están fuera de la corriente social de la vida Israelita, sino como intelectuales que compiten por el apoyo de los ricos en la esfera de las estrategias políticas¹.

Dicho de otro modo, estos profetas tenían objetivos claros y sobre todo tenían la intención de llevar a cabo su programa religioso-político. Si no tomamos en serio este compromiso con la realidad de su tiempo, haríamos de los profetas meros predicadores de un mensaje inocuo porque no se jugarían nada fundamental al ser conscientes de que nadie escuchaba sus palabras.

Una prueba de lo afirmado por M. Silver es el siguiente texto de Amós:

Y Amasías dijo a Amós: Avidente, vete, huye al país de Judá, y búscate allí la vida y profetiza allá. No profetices más en Betel, porque es santuario del rey y capital del reino.

(Am 7,12.13)

Si bien aquí un alto funcionario pretende expulsar a Amós del templo, debido sobre todo al contenido de su predicación, en principio esto mismo confirma la presencia de los profetas en los templos y santuarios. Los más importantes eran lugares públicos de relevancia tanto política como religiosa («santuario del rey y capital del reino»). De ahí que su predicación

¹ M. Silver, *Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel*, Kluwer-Nijhoff Publishing, Boston, La Haya y Londres, 1983, pág. 139.

necesariamente resonara con ecos tanto religiosos como políticos, incluso en el caso de que el profeta no lo pretendiera (lo que resulta harto dudoso).

Por esta razón, pretendo abordar el tema propuesto a la luz de la contribución del economista de la antigüedad que acabo de citar, Morris Silver, cuya obra nace desde los presupuestos neo-liberales. Si bien no comparto sus conclusiones sobre los profetas, sí creo que su visión economicista abre una vía de interpretación muy útil, aunque sea por reacción a sus posturas excesivamente ceñidas a la escuela de Chicago.

2. La contribución de los dioses al crecimiento económico

Silver se esfuerza en demostrar que el Antiguo Oriente Próximo (AOP) desplegó una mayor actividad comercial de lo que se suele pensar, y trata de demostrar, sobre todo, que dicha actividad estaba también regida por la oferta y la demanda. Se sitúa así en contra de quienes creen que la actividad económica del AOP se basaba en la distribución monopolizada por la alianza palacio-templo, cuyo mejor ejemplo bíblico sería la política económica de Egipto diseñada por José cuando es nombrado visir del faraón (Gn 41)².

En general este autor es bastante convincente respecto al desarrollo económico y a la contribución de la oferta y la demanda, pasando revista a aspectos fundamentales tanto de la producción como de la distribución, y mostrando el relevante papel jugado por los templos en ambas: no tanto monopolizadores de la producción o distribución, cuanto una parte más aunque fuera muy importante del sistema. Así, aporta datos interesantes como los siguientes: afirma que en la 20 mitad del 4000 a.C., existían «*instalaciones de almacenaje a gran escala muy próximas a, o incluso en el interior de lo que se cree que eran recintos de templos*»³; en Egipto, los artesanos eran considerados como sacerdo-

² Se puede citar como autores muy representativos de esta última orientación a E. Lipinski (dir.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, 2 vols., Department Oriëntalistiek, Lovaina, 1979 y también a K. Polanyi, *The Livelihood of man*, Academic Press, Nueva York, 1977.

³ M. Silver, *Economic Structures of the Ancient Near East*, Croom-Helm, Londres-Sidney, 1983, pág.7.

tes de sus dioses patronos (una equivalencia bíblica sería el caso de los artesanos Bezaleel y Aholiab inspirados por Dios para trabajar en el tabernáculo -cf. Ex 35:31-34.35); el secretismo sagrado que envuelve el aprendizaje de las artesanías, de fundamento claramente religioso, impide una masificación de los artesanos, y a la vez sirve como una ley de patentes (*Ídem*, pág.9); los templos se localizaban en lugares comerciales por esencia, v.gr., puertos y rutas comerciales; las fronteras eran algo así como «Centros Internacionales de Comercio» (cf. Dan o Beerseba según 2Sm 24,2passim).

A los datos anteriores cabe añadir otros relativos a la importancia crediticia y fiduciaria de los templos. A este respecto, se puede decir que existía un importante sincretismo religioso que funcionaba como inversión en un sistema supranacional de garantías que ofreciera cierta seguridad a las transacciones comerciales internacionales. Según Silver, de Is 19,19-23 se deduce la existencia del «*patronazgo de una deidad imparcial no restringida a una localidad particular ni a un grupo determinado de interés*» (*Ídem*, pág.12) y por tanto con intereses en la eliminación de barreras al comercio entre comunidades distantes. No sé si esto es aplicable al caso de Isaías, pero al menos sí se desprende claramente un interés comercial transnacional en su visión escatológica. Sabemos también que un fondo de garantías así («trust») era frecuentemente creado mediante la identificación de divinidades de pueblos distintos, o bien mediante la creación de panteones. Es posible que en el intercambio entre hebreos y cananeos de Gn 34 subyazca una especie de fondo público de garantías (seguramente depositado en un templo). En fin, sería interminable repasar la cantidad de datos favorables a esta función económica del sincretismo religioso en el AOP (v.g. relación entre mitologías, tablas de equivalencias de Ebla, etc.), que en parte tenía su base en la función auspiciadora de transacciones comerciales que tenían los templos. De ahí que se hayan encontrado depositados en muchos templos innumerables contratos y documentos comerciales. Muchos de tales contratos afirman haber sido cerrados «en la puerta del dios X», o sea, en un templo dedicado al dios X. Por citar un ejemplo bíblico, tenemos Js 18,8-10 (cf. 1Sm 3,3 sobre "Silo") que narra el cierre «del contrato» (acuerdo) de la repartición de tierras «delante de Dios». En fin, que los templos tenían una gran capacidad de almacenaje de datos y documentos, y de hecho eran los que se encargaban del registro catastral, hasta el punto de que la diosa Isin de Sumer es llamada «la excelsa registradora de la propiedad» o «registradora catastral». Y todo esto por no mencionar la capacidad de los templos para emitir letras de cré-

dito y unidades de cambio (peso de metales que con los siglos daría lugar a la acuñación de moneda), y así rebajar el coste de las transacciones comerciales y potenciar el crecimiento económico.

De lo anterior se deduce que los templos funcionaban como bancos. Contaban con ingresos como los diezmos, donaciones, rentas, etc, a lo que se añadirían otros depósitos que buscaban seguridad, y que posiblemente no recibirían interés alguno. Silver afirma que «*la aprehensión natural de los deudores a faltar a los pagos por préstamos concedidos por los dioses/sacerdotes servía para reducir tanto los costes de contratación como los intereses*». (*Ídem*, pág.19). A todo ello hay que sumar además el papel industrial de producción y de comercio jugado por los templos (comercialización de los productos de sus propios talleres, explotación de sus propias tierras, ...). Recuérdese, además, que los templos contaban con exenciones especiales y franquicias exclusivas. De lo primero, Gn 47,26 es un buen ejemplo, mientras que para el segundo puede mencionarse el derecho exclusivo del comercio del lino y aceite de que gozaban los templos egipcios, o de la prostitución en Corinto.

Por último cabe reseñar la intervención de los templos en la política económica. No cabe duda de que los dioses eran consultados en cuestiones económicas. Los templos servían como depósitos de información geográfica de valor económico. Además, hay que tener en cuenta la intervención de los dioses en el establecimiento de leyes y códigos. (La propia ley israelita es un ejemplo de ello! Además, ya hemos mencionado el caso de José en Génesis, que es representativo de una amplia realidad en el AOP. Y sin salirnos de la Biblia Hebrea, nos encontramos con varios profetas que tuvieron una alta incidencia en la vida político-económica de Israel: Samuel (cf. 1Sm 8; 10,25), Natán (2Sm 7), Gad (2Sm 24,11 sobre el censo de David) Sería interminable la lista de intervenciones proféticas en la política y economía de Israel facilitadas por el denominado «Deuteronomista» sobre todo entre Samuel y Reyes.

3.)Y qué pintan los profetas en todo esto?

Precisamente el último párrafo nos lleva a plantear la cuestión que encabeza esta sección. Los profetas son parte de esta cultura que ha dado a los templos un papel relevante en la organización político-económica de la sociedad de su tiempo. Pero el conjunto de lo que denominamos «profecía clásica», que básicamente se circunscribe a las colecciones de escritos proféticos (Amós, Miqueas, Isaías, Jeremías, etc.), nos muestra una actitud reacia a formar parte de esa realidad. Ya

no se trata de antagonizar (permítaseme el barbarismo) profecía y templo, como se hizo en la crítica del s.XIX, pero sí de reconocer el papel de renovación político-económica que esa profecía quiso jugar en Israel.

Una buena cita para empezar es Os 10,1:

Israel es una frondosa viña, que da abundante fruto para sí mismo; conforme a la abundancia de su fruto multiplicó también los altares, conforme a la bondad de su tierra aumentaron sus ídolos.

Es decir, Oseas afirma que la riqueza cultural (¿mayor ostentación litúrgica?) tiene que ver con el aumento de la riqueza. (Recordemos que este profeta, igual que Amós, vivió en una época de desarrollo económico). Y sin duda, este aumento de altares tenía que ver con la necesidad de aumentar los servicios anteriormente enumerados que los templos rendían a la sociedad. Es más, los «ídolos» también tendrían mucho que ver con la necesidad de un sincretismo que facilitara las transacciones globales asegurando los beneficios obtenidos

Silver (Íd. pág. 21) hace el siguiente comentario al respecto:

Si es cierto que mediante la reducción de costes transaccionales los dioses apoyaban el crecimiento económico, también es verdad que este crecimiento, en reciprocidad, permitía a los fieles servir mejor a los dioses, o lo que es lo mismo: el pan nuestro de cada día del pueblo determina el néctar de los dioses.

Pero es precisamente esta riqueza ostentosa (no sé si hoy podríamos denominarla «consumista») la que es rechazada por los profetas (cf. Is 1,11; Am 5,21-24; Os 6,6; Sl 15). De hecho, se trata de un rechazo no exclusivo de la fe yahvista de Israel, sino de una tendencia generalizada en el AOP a partir de los ss.VIII-VII a.C. De hecho, ello determinará con el tiempo una reducción de la relevancia político-económica de los templos. Así, en Israel veremos el nacimiento de un fuerte corriente opuesta a la multiplicación de templos hasta el punto de defender la llamada «centralización» del culto en Jerusalén. Quizás sea Deuteronomio y la Historia Deuteronomista los mejores testimonios de este proceso, pero recordemos que ambos tienen una marcada influencia profética. Para entenderlos, es posible comparar esta centralización cultural con la famosa desamortización de Mendizábal en la España del s.XIX. Silver (Íd., pág.23) lo comenta del siguiente modo:

Muchos dioses fueron incapaces de ajustarse a los deseos de los fieles ricos. Quizás estaban ex-

cesivamente identificados con determinados sectores socioeconómicos o con ciertas representaciones físicas y mitológicas que se hicieron obsoletas o incluso desagradables. Como lo diría un economista, su capital inmovilizado se convirtió en obsoleto.⁴

Lo que Silver dice es que los templos comenzaron a dejar de ser atractivos para los inversores debido a su rigidez o poca adaptabilidad a los cambios socioeconómicos, que entre otras cosas apuntaba a una mayor separación entre religión y política. (Recordemos que la filosofía griega también surgirá como resultado de este proceso de separación). En el caso de los profetas de Israel, yo diría que percibían perfectamente que el dominio sacerdotal del comercio y la moral social estaba obstaculizando el paso de los nuevos y necesarios derroteros, tanto moral como religiosa y económicamente. En efecto, pareciera que los profetas tienen como blanco exclusivo los desórdenes y abusos litúrgicos, muy especialmente la idolatría. Pero buena parte de tales desórdenes tenían asiento en los abusos económicos que los propios profetas y/o sacerdotes cometían con los fieles, como se deja ver en Miqueas 3,5-7.11:

(5) Así ha dicho el Señor acerca de los profetas que hacen errar a mi pueblo, y claman: Paz, cuando tienen algo que comer, y al que no les da de comer, proclaman guerra contra él [...] 11 Sus jefes juzgan por cohecho, y sus sacerdotes enseñan por precio, y sus profetas adivinan por dinero; y se apoyan en el Señor, diciendo: ¿No está el Señor entre nosotros? No vendrá mal sobre nosotros.

En otras palabras, lo que los profetas detectan —y denuncian vehementemente— es la visión economicista que permea los estamentos fundamentales del pueblo, que hoy denominamos «el Estado», lo que redundaba en la pérdida de objetividad (o sea, de justicia) y por tanto de transparencia del sistema. En otras palabras, tengo la impresión de que los profetas fueron los primeros en percibir con extraordinaria lucidez el efecto distorsionante que tuvo para la economía (y la justicia social) el excesivo enriquecimiento de los templos que, a su vez, aumentaba su poder político-social. Esto por no hablar de su conciencia no menos lúcida sobre los efectos corrosivos para la religión. De ahí que para Isaías, Miqueas y Amós, buena parte de la

⁴ *Inmovilizado*: conjunto de bienes de cualquier naturaleza adquiridos o creados por una empresa para utilizarlos de forma duradera al ejercer su actividad.

actividad cultural de su tiempo fuera una tapadera para la opresión (cf. Am 2, 8s; 4, 4s; 5, 24; Is 1, 16s). Veamos algunas de estas citas:

Sobre las ropas empeñadas se acuestan junto a cualquier altar; y el vino confiscado beben en la casa de sus dioses.

21 Aborrecí, abominé vuestras solemnidades, y no me complaceré en vuestras asambleas. 22 Y si me ofreciereis vuestros holocaustos y vuestras ofrendas, no los recibiré, ni miraré a las ofrendas de paz de vuestros animales engordados. 23 Quita de mí la multitud de tus cantares, pues no escucharé las salmodias de tus instrumentos. 24 Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo.

Lavaos y limpiaos; quitad la iniquidad de vuestras obras de delante de mis ojos; dejad de hacer lo malo; 17 aprended a hacer el bien; buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda.

Haciendo referencia a estos textos, Rainer Albertz comenta:

Es como si usurparan la función del sacerdote que ratificaba la consumación de un sacrificio agradable a Dios, para proclamar públicamente que Dios rehúsa aceptar todas esas prácticas de culto.⁵

En efecto, el lenguaje de purificación empleado trata de asemejarse a las declaraciones rituales de los sacerdotes, sólo que ahora los profetas las aplican exclusivamente a la ética de la justicia social. Y de hecho, esta aplicación es un torpedo dirigido a la línea de florecimiento de los templos, o sea, a su *modus vivendi* basado en la multiplicación de la actividad cultural-ritual. No es de extrañar que en su vehemencia los profetas acusaran al culto practicado en el territorio de Israel de «baalista», pues su propósito era hacer de ese culto algo foráneo y por tanto extraño al *ethos* israelita. Además, tal asociación es facilitada por el tipo de culto icónico del baalismo (como de cualquier otro culto de la zona) que por naturaleza conlleva una más alta concentración de recursos (imágenes de madera o de metales preciosos, todo tipo de artículos rituales, etc.). Esto lo vemos de modo pristino en Os 2,15:

Y la castigaré por los días en que incensaba a los baales, y se adornaba de sus zarcillos y de

sus joyeles, y se iba tras sus amantes y se olvidaba de mí, dice el Señor.

Por esta razón, entre los especialistas abunda cada vez más la idea de que muchas de las denuncias concretas de baalización del culto yahvista (v.g. altozanos —4,13ss; 10,8; estelas —3,4; 10,1s; árboles y mayos para la consulta o adivinación —4,12; imágenes o ídolos —4,17; 8,4b; 11,2; el toro de Betel —8,5s; 10,5; 13,2; tortas de pasas —3,1, cf 2Sm 6,19; incisiones corporales —7,14; etc.), parecen ser más bien elementos integrados por el yahvismo desde antaño, que originalmente no fueron considerados muestras de sincretismo. Oseas parece ser el primero en rechazarlos, y es seguro que la razón de fondo haya que buscarla en lo que venimos comentando sobre la inflación ritual del culto (cf. Os 4,7s; 8,11; 10,1s), que casa mal con las *tôrôt* («enseñanzas») derivadas de la austeridad yahvista (ideales del desierto) que los profetas están predicando con vehemencia.

Llegamos por tanto al punto de la singular contribución de los profetas, que ni mucho menos se limitó a la censura. Al no poder tratar el conjunto de la profecía, me limitaré a su contribución nacida sobre todo con los profetas mencionados a lo largo del s.VIII a.C., cuya contribución más obvia puede agruparse en tres apartados: 1) Universalización de Yahvé; 2) Desacralización (¿Flexibilización?) de las estructuras sociales (estatales); 3) Fortalecimiento de la dimensión ética de la vida social, económica, política y religiosa.

1) *Universalización de Yahvé*

En el s.VIII la monarquía se ha asentado firmemente tanto en el norte como en el sur, aunque en el primero con dificultades congénitas que llevan a continuos «golpes de estado» de los pretendientes al trono. A partir de esta realidad, y basados en las ideas yahvistas del culto monárquico (Yahvé rey de las naciones), Amós e Isaías (cf. Am 1; Is 5,26ss; 10,5ss) le dan un giro a su significado e implicaciones, ya que ven a Yahvé no sólo como objeto de la alabanza de las naciones, sino como soberano de los fluctuantes movimientos internacionales. Eso sí, como advierte Albertz, «al revés que para la teología monárquica oficial, la mayor expansión y fortalecimiento del poder de Yahvé no tiene por qué implicar necesariamente un mayor poderío de Israel» (*Íd.*, pág. 331). Todo lo contrario, es notorio el anti-militarismo con el que estos profetas aderezan sus declaraciones sobre el poder universal de Yahvé (cf. Is 2,1-4, quizás la declaración, a la vez universalista y pacifista, más vibrante de todo el profetismo).

⁵R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. 1, (Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 1), Trotta, Madrid, pág. 323.

2) *Desacralización (Flexibilización) de las estructuras sociales (estatales)*

No es ningún secreto que los profetas mostraran su malquerencia hacia los estamentos de poder de su tiempo. Por eso al hablar de Yahvé lo hacen mostrándole distante respecto de algunos planos de su tiempo, particularmente del sistema económico monárquico, de la acumulación del poder político y militar, y hasta del propio culto tributado oficialmente (cf. Os 1,9; 5,6.15; 9,15). Esto significa que para ellos las estructuras político-religiosas habían perdido su carácter absoluto, de modo que quedan expuestas a cambios importantes. De hecho, los anuncios proféticos de futuro son, más que una predicción, una crítica a la realidad presente y una ventana para ver los cambios que es necesario llevar a cabo desde ya.

3) *Fortalecimiento de la dimensión ética del yahvismo*

Tampoco es un secreto esta dimensión de la predicción profética, por lo que no hace falta decir mucho. Prácticamente todo el mundo conoce la frase «misericordia quiero y no sacrificio» acuñada por Oseas (6,6). Por eso, tan sólo añadiría que este eticismo refuerza el proceso de individualización que se está dando por entonces en la cultura del AOP y que será el medio fundamental para detener el economicismo y gregarismo vinculados a la ya mencionada inflación ritual. En efecto, debemos pensar que la proliferación de los cultos locales, con la consiguiente inflación de ritos populares, conllevaba tanto el economicismo de la religión como su gregarización. No tenemos más que volver la vista a nuestra casa, la España del s.XXI, donde el nuevo auge de la religiosidad popular (véase especialmente las procesiones y cofradías correspondientes) despliega tanto economicismo como gregarismo.

El análisis que Silver hace de estos tres puntos es muy negativo, sobre todo porque su enfoque es *that-cherista* exacerbado. Y ahí es, por tanto, donde me aparto de Silver, para quien la crítica profética fue demasiado lejos y contribuyó al desmantelamiento de Israel como estado. Todo lo contrario, a mi entender su crítica fue una oportunidad de renovación tanto religiosa como económica. Es más, una mayor atención a su censura, pero sobre todo a estos tres puntos de contribución, podría haber conducido a una reactivación de la economía. Y para defender esta afirmación, quisiera presentar tres ejemplos textuales:

1) *Universalización de Yahvé (Is 19,19-25)*

19 En aquel tiempo habrá altar para Jehová en medio de la tierra de Egipto, y monumento a

Jehová junto a su frontera. 20 Y será por señal y por testimonio a Jehová de los ejércitos en la tierra de Egipto; porque clamarán a Jehová a causa de sus opresores, y él les enviará salvador y príncipe que los libre. 21 Y Jehová será conocido de Egipto, y los de Egipto conocerán a Jehová en aquel día, y harán sacrificio y oblación; y harán votos a Jehová, y los cumplirán. 22 Y herirá Jehová a Egipto; herirá y sanará, y se convertirán a Jehová, y les será clemente y los sanará.

23 En aquel tiempo habrá una calzada de Egipto a Asiria, y asirios entrarán en Egipto, y egipcios en Asiria; y los egipcios servirán con los asirios a Jehová. 24 En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Asiria para bendición en medio de la tierra; 25 porque Jehová de los ejércitos los bendecirá diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad.

Queda claro que la unidad religiosa permitiría el intercambio comercial sin peajes, estimulando de este modo el libre comercio. Sin duda, el profeta rompe rigideces político-religiosas que servirán de acicate a la economía. Esto es lo que conlleva la ubicación del altar (*mizbē^a*) «en medio de la tierra de Egipto» (o sea, fuera de Jerusalén contraviniendo el proceso deuteronómico de centralización cültica, y encima fuera de la «tierra santa»), así como la ubicación del monumento (*ma||ēbâ* o cipo u obelisco sagrado) «junto a su frontera» (o sea, en un lugar eminentemente comercial).

Es verdad que alguno podría imputar intolerancia a este texto por el rechazo de la diversidad religiosa. Pero aquí hay que entender el contexto interno al que va dirigido, que no es otro que la auto-disolución de una identidad nacional en una realidad universal (véase el magnífico v.25!). Es decir, si pensamos no tanto en la universalización del Yahvismo cuanto en la creación de una nueva entidad política universal, nos daremos cuenta del «sacrificio» que Isaías está pidiendo a los suyos. De nuevo, si pensamos en nuestras realidades nacionales de hoy, entenderemos lo difícil que es ceder soberanía.

2) *Desacralización (Flexibilización) de las estructuras sociales (estatales) (Is 2,2-4)*

Acontecerá en lo postrero de los tiempos, que será confirmado el monte de la casa de Jehová como cabeza de los montes, y será exaltado sobre los collados, y correrán a él todas las naciones. 3 Y vendrán muchos pueblos, y dirán: Venid, y subamos al monte de Jehová, a la casa del

Dios de Jacob; y nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas. Porque de Sion saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová. 4 Y juzgará entre las naciones, y reprenderá a muchos pueblos; y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzaré espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra.

Ya señalamos con anterioridad el calado universalista y antimilitarista de este texto. Añadamos a ello que con esta proclamación culmina la crítica del capítulo 1 dirigida contra los príncipes y autoridades de su tiempo. Es decir, los profetas no lanzaban proclamas utópicas que podían o no ser realizadas, sino que ofrecían a sus oyentes alternativas de futuro a las realidades actuales. Y como hemos visto por el texto de Is 19 explicado en el apartado anterior, no ofrecían principios genéricos sino principios realistas, ya que atender a las necesidades comerciales no tiene nada de meramente utópico.

En el caso que nos ocupa, a través de su antimilitarismo Isaías está diciendo a la sociedad que el bienestar de los países no pasa por la inversión en guerras, ya que sólo uno se beneficia en detrimento del resto. Todo lo contrario, el anti-militarismo es necesariamente universalista porque requiere de la confianza entre los estados. Una vez más, si miramos a nuestro tiempo, vemos que el militarismo de contención desarrollado bajo la guerra fría, no hizo sino reforzar al Norte en detrimento del Sur. Y hoy día, el militarismo norteamericano le permite financiar su propio colosal déficit, pero obviamente en detrimento de una política de redistribución que estimulara los niveles de competencia de los países más pobres.

3) Fortalecimiento de la dimensión ética del yahvismo (Jr 7,2-15)

Palabra de Jehová que vino sobre Jeremías:

2 Ponte a la puerta de la casa de Jehová, y proclama allí esta palabra:

Oíd palabra de Jehová, todo Judá, los que entráis por estas puertas para adorar a Jehová. 3 Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y os haré morar en este lugar. 4 No fiéis en palabras de mentira proclamando:

¡Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es éste!

5 Así pues, si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras; si con verdad hicieris justicia entre el hombre y su prójimo, 6

y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, 7 os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre.

8 Vosotros confiáis en palabras de mentira, que no aprovechan, 9 hurtando, matando, adulterando, jurando en falso, e incensando a Baal, y andando tras dioses extraños que no conocisteis. 10 Vendréis pues y os pondréis delante de mí en esta casa sobre la cual es invocado mi nombre, y diréis:

¡Librados somos!

para poder así seguir haciendo todas estas abominaciones?

11 Es cueva de ladrones delante de vuestros ojos esta casa sobre la cual es invocado mi nombre?

He aquí que yo ciertamente lo veo, dice Jehová.

12 Id ahora a mi santuario en Silo, donde hice morar mi nombre al principio, y ved lo que le hice por la maldad de mi pueblo Israel. 13 Ahora, pues, por cuanto vosotros habéis hecho todas estas obras, dice Jehová, y aunque os hablé desde temprano y sin cesar, no oísteis, y os llamé, y no respondisteis; 14 haré también a esta casa sobre la cual es invocado mi nombre, en la que vosotros confiáis, y a este lugar que di a vosotros y a vuestros padres, como hice a Silo. 15 Os echaré de mi presencia, como eché a todos vuestros hermanos, a toda la generación de Efraín.

Jeremías no es un profeta del s.VIII, sino que está a caballo entre el VII y el VI, pero es un buen heredero de la profecía clásica del VIII. En este texto, seguramente pronunciado en un contexto de grave amenaza a la subsistencia de Judá, y por tanto de sus instituciones más propias como su dinastía davídica y su templo, Jeremías se atreve a afirmar que más importante que éstas es la ética. Dicho de otro modo, las instituciones no valen por sí mismas, sino el comportamiento moral y ético de las personas y las naciones.

A algunos analistas (a Silver, por ejemplo) les cuesta entender que el eticismo aquí propuesto tiene mucho que ver con transparencia transaccional. Cuando las instituciones viven para sí mismas, crean zonas opacas que se zafan al control; por el contrario, cuando prima la ética, entonces se implementan controles de transparencia. Claro está que la transparencia suele traer consigo mayor competitividad. En este sentido,

el eticismo profético debió haber sido aprovechado por el sistema económico de Israel para eliminar esas zonas opacas resistentes a la transparencia (¿la dinastía con pretensiones absolutistas y sus nobles aristócratas enriquecidos a su costa? ¿Un templo monopolizador de ciertas actividades económicas, o necesitado de una ritualización exagerada para sobrevivir?).

También aquí podemos echar la vista a nuestro entorno, y descubrir la importancia de la etización de los estamentos socio-políticos, económicos y religiosos. En España, por ejemplo, la justicia no funciona por falta de eficacia y seguramente por el reglamentismo que existe aquí. Esto hace que la vida política y económica quede, si no en teoría sí en la realidad, fuera del alcance de controles rigurosos. De ahí el escepticismo generalizado sobre nuestros políticos y empresas, sobre todo las grandes. Seguramente, la burbuja inmobiliaria de este país tiene mucho que ver con todo esto, y es muy posible que un día lo paguemos muy caro.

4. Conclusiones

Espero haber mostrado que la predicación eminentemente religiosa de los profetas, nació de su arraigo

en la realidad social, política y económica. Esto hacía que no fuera un mensaje vacío de contenido, sino realmente contundente a los oídos de quienes les escuchaban, sobre todo si tenían algún tipo de responsabilidad económica y política. Esto se debía, en parte, a que en su mayoría estaban vinculados a los templos, que a su vez eran una parte importantísima de la vida político-económica del país, de modo que la religión (fuera más personalista o superficial) también estaba integrada en dicha vida.

Pero la fe yahvista no les dejó conformarse a la realidad de la que eran parte. Por el contrario, les llevó a estar siempre alerta, pendientes del más allá, o sea, de ir más allá de dicha realidad. En este sentido, espero haber mostrado también que el inconformismo religioso tiene una función político-económica revitalizadora. Y por otro lado, espero también haber mostrado que las aspiraciones más profundamente religiosas no pueden ser vividas meramente en la interioridad, sino que necesariamente se juegan su ser o no ser en la arena pública, en el tubo de ensayo que es la realidad social misma. Si no tienen nada que aportar ahí, entonces no son nada.

John H. Yoder y su *Jesús y la Realidad Política*: reflexiones 30 años después

Dionisio Byler

Cuando propuse este título para esta conferencia, me parecía recordar que hacía 30 años desde que Yoder primero publicó este libro, y estaba pensando que sería apropiado recordar ese hecho reexaminando el libro para ver hasta qué punto sus propuestas siguen vigentes tres décadas después. He descubierto que mi memoria hasta cierto punto me fallaba, porque si bien seguramente fue efectivamente hace 30 años, en 1974, que primero leí este libro, sin embargo el caso es que ya había sido publicado dos años antes, en 1972.¹

Existe en inglés una segunda edición publicada en 1994,² pero la versión de 1985³ en castellano está basada, obviamente, en la primera edición. Nuestra versión en castellano sigue siendo perfectamente útil, sin embargo, porque lo que hizo Yoder al preparar la edición de 1994 fue añadir epílogos a casi todos los capítulos, donde tomaba nota de cómo los escritos de otros autores, posteriores a la década de los 60, incidían en las cuestiones tratadas. Estos epílogos son mucho menos interesantes que el libro original, aunque ponen de manifiesto que Yoder seguía pensando hace 10 años, poco antes de morir, que sus propuestas en este libro no sólo seguían siendo válidas, sino que en muchos sentidos la propia evolución del estudio de las cuestiones tratadas acababa en muchos casos confirmando lo que él había escrito.

Aquí hay que aclarar que, a pesar de lo revolucionariamente fresco y novedoso que resultó su libro hace tres décadas, Yoder niega estar diciendo nada nuevo. Concretamente, Yoder niega que en ningún caso esté ofreciendo interpretaciones originales de los textos bíblicos. Afirma que lo único que está haciendo es reiterar conclusiones publicadas por los especialistas del estudio bíblico en las últimas décadas. Conclusiones que, según él, en la medida que en efecto resulten fiables, ofrecen una configuración general, la posibilidad de una nueva síntesis de entendimiento acerca de Jesús, del evangelio, y de la visión original

de la misión de la iglesia en el mundo. Es precisamente porque este libro depende tanto de las conclusiones de otros eruditos, que Yoder sintió la necesidad de añadir esos epílogos, en la edición de 1994, donde podía verse hasta qué punto esas conclusiones en las que él basaba sus argumentos, seguían manteniéndose en pie veinte años después.

Cuando propuse el tema para esta conferencia, sin embargo, me proponía algo bastante menos ambicioso, y mucho más personal. Me proponía volver a leer este libro 30 años después, desde la evolución que he sufrido como ministro del evangelio y como profesor de Biblia, para ver si me sigue resultando tan enormemente importante como en mi recuerdo se había constituido; es decir, para ver si sigo pensando que es un libro que nadie que pretenda hablar seriamente acerca de Jesús debería quedarse sin leer.

Lo que os ofrezco aquí, entonces, en esta conferencia, son mis apuntes, capítulo por capítulo, de esta nueva lectura, 30 años después, de un libro que —al margen de la Biblia, por supuesto— es quizá el que más profundamente ha influido en mi pensamiento como discípulo de Jesús. Tras esos apuntes de tipo descriptivo, ofreceré también algunos comentarios generales adicionales.

Vamos a ello, entonces:

Lo más interesante del primer capítulo es cómo identifica los diversos tipos de argumento con que se suele negar que Jesús quisiera decir lo que en efecto dijo; o que, fuera cual fuera la intención de Jesús al expresarse, lo que de ninguna manera sería necesario es que los cristianos intentaran vivir como Jesús dijo que había que vivir. Yoder se pregunta hasta qué punto es útil hablar de una ética específicamente *cristiana* si se descarta como legalismo, literalismo o fundamentalismo cualquier intento de basar nuestra ética en las pronunciaciones éticas de Jesús. También se pregunta en qué queda la doctrina cristiana de la encarnación, si se argumenta que la conducta que vivió y enseñó Jesús es de alguna manera excepcional, no normativa para sus seguidores. Es la incongruencia de querer sostener que el Hijo es fiel revelación del Padre, a la vez que se niega la validez del contenido específico de las palabras con que Jesús pretendía revelar la *voluntad* del Padre. Yoder piensa que Jesús

¹ John H. Yoder, *The Politics of Jesús: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972)

² *ibid.*, 2ª ed.: (Grand Rapids: Eerdmans, y Carlisle: Paternoster, 1994)

³ John H. Yoder, *Jesús y la Realidad Política* (Buenos Aires y Downers Grove: Ed. Certeza, 1985)

nos propone, no una huida espiritualista hacia el interior del ser humano, ni una huida hacia un futuro catastrófico posterior a la historia humana en que vivimos, sino una opción política muy clara y presente: pero una opción que rara vez ha sido reconocida como francamente política —es decir, interesada en el bienestar del prójimo, de la sociedad y del mundo— porque sus planteamientos son tan radicalmente originales.

El segundo capítulo pasa revista con cierto detalle al evangelio de Lucas, para rebatir la teoría de que los evangelios nos describen un Jesús que, en calidad de líder estrictamente religioso, se desentiende de los conflictos políticos de su día para ofrecer una especie de piedad interiorista socialmente irrelevante, o un futuro de fantasía que nada tiene que ver con el presente. No, dice Yoder, todo lo contrario. Desde las frases revolucionarias del poema que compone María al enterarse de que está embarazada, y hasta la ejecución de Jesús en una cruz, el Evangelio de Lucas nos muestra un Jesús expresa y explícitamente comprometido con la realidad social y política de su día. En cierto pasaje Yoder menciona el contraste entre la corona mesiánica que se le ofrece cuando da pan a las multitudes, y la corona de espinas con que acabó. Ambas coronas tienen un sentido específicamente político. La corona de espinas es una burla de la corona mesiánica, que a su vez simboliza las aspiraciones de las masas oprimidas de los judíos, sus sueños de un libertador al estilo de Moisés. Si los evangelistas hubieran querido hacer ver que Jesús sólo predicaba una espiritualidad personal interior que en absoluto debía poner nerviosas a las autoridades imperiales — como típicamente se alegaba hace 30 años— resulta extraña esta manera de redactar sus evangelios, describiendo desde el principio y hasta el final un conflicto a muerte entre las autoridades y Jesús. Concretamente, los planteamientos de Jesús para la sociedad humana, propuestos y defendidos con sus métodos de resistencia no violenta, traían de cabeza a las autoridades que, como es típico, optaron por eliminarle.

En el tercer capítulo Yoder se limita a repetir los argumentos de un librito de André Trocmé, titulado *Jesucristo y la revolución no violenta*,⁴ que entonces sólo existía en francés aunque en 1998 fue publicado también en inglés, y cuya tesis es que en el año 26 Jesús proclamó, en efecto, un año de jubileo conforme a todas las estipulaciones del libro de Levítico. En el jubi-

leo bíblico se proclama un descanso de la tierra, la remisión de deudas, la liberación de los esclavos, y la devolución de las tierras a sus familias propietarias originales. Éste habría sido, entonces, el programa político concreto que proclamó Jesús. Si sus oyentes estaban dispuestos a depender absolutamente de la benevolencia del Padre, entonces serían capaces de adoptar estas medidas de solidaridad radical con aquellos que se encontraban en una situación económica desesperante.

En el capítulo cuatro Yoder nos ofrece una lectura de la historia de las guerras del Antiguo Testamento, intentando imaginar cómo habrían leído e interpretado esos eventos los judíos piadosos contemporáneos de Jesús. Aunque a nosotros tal vez nos llame la atención la violencia de algunos de esos episodios, el judío creyente de aquella época seguramente en lo que más se fijaba era todo lo contrario, es decir, aquellos episodios que describen una intervención sobrenatural de Dios, donde las armas, el valor y la destreza de las tropas israelitas no figuran en absoluto, o en todo caso quedan relegadas y desestimadas como motivo de la victoria. Hoy día nos cuesta creernos esos relatos de victorias milagrosas, esas intervenciones divinas que hacen que para hacer frente a un ejército enemigo no sea necesario desplegar un ejército superior. Pero según Yoder, para entender a Jesús no viene a cuento lo que a nosotros nos pueda parecer verosímil, sino lo que les pudo parecer verosímil a Jesús y a sus contemporáneos. El hecho de que a nosotros nos pueda parecer poco práctica o poco realista la no violencia que enseñó Jesús basándose en la historia que él y sus contemporáneos judíos aceptaban como verídica, no debe llevarnos a pensar que a Jesús y a sus seguidores esa no violencia no les pareciera perfectamente válida y coherente con su fe en el Dios de Israel.

Hace 30 años se solía pensar que ante los atropellos de los romanos las únicas opciones posibles para Jesús y sus contemporáneos eran, por una parte, la resistencia armada al estilo de los zelotes, o por otra parte, ese refugio psicológico interior que supone una fe en que Dios vaya a intervenir apocalípticamente, al final de la historia y fuera de la historia humana propiamente dicha. En el capítulo 5, sin embargo, Yoder pone dos ejemplos de resistencia no violenta protagonizada por los judíos contemporáneos de Jesús, en el transcurso de una sola década, y que tuvieron éxito frente a los romanos. No es necesario imaginar que en aquella época y lugar existiese una resistencia no violenta organizada al estilo de Gandhi. Sí es necesario tomar constancia de que la resistencia no violenta, como tal, no era un concepto incomprensible o impo-

⁴ André Trocmé, *Jesús-Christ et la révolution non-violente* (Ginebra, 1961); versión en inglés: *Jesús and the Nonviolent Revolution* (Maryknoll: Orbis, 1998).

sible para los judíos piadosos contemporáneos de Jesús.

Jesús se opuso frontalmente a las estructuras de opresión y violencia que dominaban en su momento histórico. Por eso acabó ejecutado a crucifixión romana. Ahora, en el capítulo 6, Yoder subraya que la totalidad del Nuevo Testamento, que no exige imitar a Jesús en ninguna otra cosa, sí exige a los discípulos de Jesús vivir de tal manera que la ejecución a mano de las autoridades sea, humanamente, el final más previsible para ellos también. Jesús y sus seguidores fueron objeto de persecución porque no escogieron las tres opciones típicas de los cristianos de generaciones posteriores. No escogieron el interiorismo religioso que hace como que las barbaridades cometidas a su alrededor no existen. Tampoco escogieron el conservadurismo político típico de los que defienden el orden y la paz presentes por parecerles obvio que la única alternativa sería el caos y la anarquía. Ni tampoco escogieron la opción de la revolución armada popular cuya meta sería instaurar un nuevo orden social. El Nuevo Testamento enseña a resistir el mal en todos los lugares y en todos los niveles de la sociedad. Pero enseña a resistir con amor, negándose a recurrir a métodos de imposición violenta, y aceptando como natural que esa resistencia no violenta, aunque eficaz a la larga conforme a su fe en Dios, es en primera instancia peligrosa hasta la muerte.

Habiendo expuesto esto, Yoder dedica el grueso de este capítulo 6 a denunciar los ardides de argumentación con que la teología cristiana tradicional ha escurrido el bulto de lo que el Nuevo Testamento deja tan claro. Según Yoder, la única respuesta es volver al sentido que originalmente tuvieron las afirmaciones cristológicas sobre las que se construye la ortodoxia cristiana. Esas afirmaciones sobre la naturaleza de Cristo nos obligan a admitir que la única manera fiable de saber algo acerca de Dios es observando la vida de Jesús y escuchando sus palabras.

En el capítulo 7 Yoder vuelve a abordar la temática neotestamentaria de la imitación de Jesús. Identifica tres áreas generales donde se nos exhorta a esa imitación, a saber: 1) Hemos de imitar el amor de Dios, perdonando como Dios ha perdonado, por ejemplo, o amando indiscriminadamente a todos, incluso al enemigo. 2) Hemos de participar en la vida de Cristo, actuando como él a favor de los demás, por ejemplo, y concretamente entregándonos a una vida de servir en lugar de mandar. 3) Hemos de participar en la muerte de Cristo. Esta sección es la que más desarrolla Yoder, recogiendo temas como: el sufrimiento juntamente con Cristo como definición de la existencia apostólica, sufrir por servir a otros en lugar de ambicionar el

poder, aceptar el sufrimiento incluso cuando se es inocente, sufrir por causa del reino de Dios, y la muerte como expresión de victoria sobre el mal. Muchos de estos temas son enormes, en el sentido de que son mencionados y tratados frecuentemente a lo largo y ancho de todo el Nuevo Testamento, hasta tal punto que se encuentran entre lo más característico del Nuevo Testamento.

Yoder cierra este capítulo reiterando que el tema de la imitación de la cruz de Jesús no se emplea en el Nuevo Testamento como consolación para cualquier sufrimiento inexplicable, por ejemplo una enfermedad incurable o un matrimonio infeliz; ni en el sentido de una identificación mística, interior, psicológica e infable con Cristo; ni en el sentido monástico o franciscano de renuncia a este mundo, celibato, pobreza, etc. No, en el Nuevo Testamento sólo se nos instruye imitar a Cristo en la realidad concreta y práctica de su estilo de vida íntegramente vivida para aliviar el sufrimiento de los demás.

Como en el capítulo 3, el capítulo 8 viene a ser una síntesis de otro trabajo, en este caso, el libro de Hendrik Berkhof, *Cristo y los Poderes*.⁵ Yoder observa que, por una parte, en el pensamiento de ética cristiana había un vacío, un tema sobre el que se suponía que Jesús y los apóstoles no se habían pronunciado, a saber, la cuestión del poder. Se suponía que cuando se convirtieron los gobernantes del Imperio Romano, hubo de echar mano de otras fuentes que las propiamente cristianas para elaborar una teoría de responsabilidad en el ejercicio del poder, porque el Nuevo Testamento había evitado el tema como irrelevante dada la pequeñez y marginación del movimiento cristiano. A la vez, tenemos en el Nuevo Testamento todo este lenguaje de «principados y potestades, dominios y poderes» que se suponía tenía que ver con entidades espirituales demoníacas, incomprensibles para el ser humano moderno. Lo que hace Yoder, siguiendo a Berkhof, es observar que esta pieza del pensamiento del Nuevo Testamento, con la que nadie sabía qué hacer, tiene exactamente la misma forma que la pieza que nos faltaba para completar el puzzle de una ética social cristiana basada en el Nuevo Testamento. Los siglos de interpretación, fabulosa y mitológica en unos casos, interiorista y psicológica en otros casos, nos impedían ver hasta qué punto el tema

⁵ Hendrik Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, Pa: Herald, 1962). Una señal de lo importante que Yoder consideraba que es este libro, es que fue él quien lo tradujo del holandés al inglés, por iniciativa propia.

del poder y la autoridad está por todas partes en el Nuevo Testamento.

De hecho, la manera que el Nuevo Testamento aborda la cuestión de principados y potestades admite un análisis mucho más profundo y certero de la realidad política y social en que vive la humanidad. En síntesis, los principados y las potestades fueron creados por Dios para beneficio de la humanidad. Pero se han rebelado, reclamando para sí una obediencia y lealtad absolutas que constituyen nada menos que idolatría. A pesar de ello, sin embargo, Dios sigue siendo capaz de utilizarlos, aunque imperfectamente, para beneficio de las personas. Los principados y las potestades están en rebeldía pero no son inútiles. Nos encontramos así con la paradoja de que no podemos vivir sin ellos (porque sin ellos la sociedad humana derivaría en anarquía). Pero tampoco podemos vivir con ellos (porque nos exigen la mismísima vida en sus idolátricas exigencias totalitarias). Llega Cristo y desmascara las pretensiones absolutistas de las potestades, porque él sí sirve al ser humano en lugar de esclavizarlo. Entonces las potestades le asesinan como usurpador ilegítimo, poniéndose en evidencia ellas mismas como usurpadoras y rebeldes contra la voluntad de Aquel que las creó para servir a la humanidad.

Según Yoder, entonces, siguiendo aquí todavía a Berkhof, la Iglesia, en cuanto pequeñas comunidades de amor y servicio mutuo, constituye una sociedad humana alternativa, que es a la vez denuncia y llamamiento al arrepentimiento de las potestades para que éstas vuelvan a su justo papel subordinado bajo los propósitos de Dios. La Iglesia y las potestades se encuentran en un conflicto sin cuartel, pero las armas de la Iglesia, como las de Jesús mismo, serán el testimonio, la predicación y en todo caso el martirio, ya que si recurrieran a la misma violencia que emplean las potestades, la Iglesia misma se convertiría en meramente otra potestad caída más, sin nada nuevo ni liberador ni esperanzador que ofrecer a la humanidad.

En el capítulo 9 Yoder estudia las *Haustafeln*, que es como se viene en llamar esas listas en las cartas de Pablo y Pedro, donde se explica cómo deben llevar su relación las esposas y sus maridos, los hijos y sus padres, los siervos y sus amos. Como Yoder indica, el tema de lo que él llama «subordinación revolucionaria» es más amplio que estas listas, ya que también existen exhortaciones a subordinarse a las autoridades cívicas o imperiales. La teoría que intentaba combatir Yoder en este capítulo es la de que estas listas de conductas sociales representan una tendencia socialmente conservadora y no son, en todo caso, en absoluto originales cristianas, sino un mero calco de la enseñanza

de los estoicos. Para esos efectos, Yoder entra a detallar cuidadosamente las diferencias que halla entre lo que figura en las cartas del Nuevo Testamento, y la enseñanza social de los estoicos, diferencias que le parecen mucho más significativas que los puntos de coincidencia. Dos cosas llaman especialmente la atención. En primer lugar, el hecho de que se empiece siempre con palabras dirigidas al miembro socialmente inferior en estas relaciones, como ente moral con autonomía de decisión, exhortándole a imitar a Cristo en su postura servicial y entregada por el otro, incluso cuando sufrió injustamente los abusos del poder. En segundo lugar, llama la atención el hecho de que el miembro socialmente superior en estas relaciones también es exhortado a asumir esa misma postura servicial y fraternal en imitación de Cristo. Obviamente, los cambios de mentalidad y conducta que tendrá que aprender el superior, en cuanto marido, padre o amo, son mucho mayores que el cambio exigido de la esposa, el hijo o el esclavo, que ya de por sí estaban obligados por costumbres ancestrales e inquestionables a vivir de una manera subordinada.

Pero Yoder va más allá. Se pregunta qué situación fue la que se planteó, que hiciera que hubiera que animar a esposas, hijos y esclavos a subordinarse como Cristo. La única situación verosímil es una donde la naturaleza del evangelio proclamado, con su mensaje radicalmente libertador, de igualdad indiscriminada entre todo ser humano, pudo provocar graves tensiones y desajustes en la vida de las familias cristianas. ¿Y de quién —se pregunta Yoder— recibieron ese evangelio tan revolucionario, si no de Pablo mismo? De manera que es del todo injusto acusar a Pablo de reaccionario o socialmente conservador, por el mero hecho de que intenta devolver la paz a las familias sin desdeñarse en cuanto a la igualdad de todo ser humano, reducidos todos ahora a ese mismo plano que aceptó voluntariamente Jesús mismo, el de servidor de los demás.

El capítulo 10 es un análisis cuidadoso del texto de Romanos 13.1-7, que ha sido utilizado tradicionalmente en el cristianismo allí donde goza del apoyo oficial de las autoridades, para sostener que la obediencia que los cristianos deben a las autoridades, por mandato apostólico, incluye la necesidad de matar al prójimo cuando las autoridades lo mandan, concretamente, por ejemplo, en tiempos de guerra. Yoder no hace una exégesis exhaustiva del pasaje en cuestión, sin embargo, ya que para sus fines le vale con indicar los graves errores hermenéuticos que hicieron que esa interpretación de Romanos 13.1-7 se popularizara. Pero si se aplica un mínimo de rigor hermenéutico, como intenta aplicar aquí Yoder, se descubre que Romanos

13.1-7 no dice nada distinto de lo que puede decir, por ejemplo, Mateo 5-7 (el Sermón del Monte) en cuanto subordinación radical a las autoridades, incluso cuando son enemigas de Dios. Esa subordinación, aquí y en todo el Nuevo Testamento, significa aceptar la posibilidad de morir crucificado, como Jesús mismo, porque, por una parte, el cristiano no puede dejar de hablar claro y vivir conforme a sus propios criterios morales inspirados en Jesucristo; mientras que, por otra parte, el cristiano no se alzaría jamás en un movimiento violento de revolución o defensa violenta de sus ideales, porque tal rebeldía violenta es directamente opuesta al espíritu que manifestó Cristo.

El testimonio de todo el Nuevo Testamento es uniforme: Las autoridades están subordinadas a los propósitos de Dios a la vez que son rebeldes contra la voluntad expresa de Dios. El cristiano, en este ámbito al igual que en el ámbito familiar que vimos en el capítulo anterior, imita a Jesús en su disposición a sufrir injustamente; pero en ningún caso participará en la rebeldía contra Dios que protagonizan esas autoridades al mantenerse en el poder por la fuerza de las armas.

Es decir que si hay una cosa que los capítulos 12 y 13 de Romanos expresamente no dicen, si hay una cosa que es hermenéuticamente imposible arrancarles, es la idea de que puedan existir situaciones donde es posible compatibilizar el seguir a Cristo y el uso de la fuerza armada. No hay aquí ninguna fórmula para gobernantes o guerreros cristianos. Todo lo contrario, hay una clara separación entre la instrucción que recibe el cristiano, a saber: amar, hacer el bien, y aguantar la injusticia como Jesús, por una parte; y lo que cabe esperar de los gobernantes y militares, por otra parte, a saber: que a pesar de que la propia filosofía de señorío y los métodos de violencia y muerte que emplean son trágicamente contrarios a Dios, sin embargo Dios sigue siendo capaz de arrancar a esa rebeldía idólatra algún provecho para bien de las personas. Eso no justifica en absoluto a los soberanos; tan sólo justifica la esperanza con que el cristiano acepta bajo Dios la autoridad de esos soberanos, aunque esa autoridad tome incluso la forma de una feroz persecución de los que siempre permanecerán leales a Dios antes que a los hombres.

En el capítulo siguiente (el 11) Yoder describe cómo el estudio bíblico del siglo XX, liberado de la camisa de fuerza impuesta por las presuposiciones del protestantismo clásico, pudo llegar a la conclusión, ya nada novedosa hoy día —tres décadas después de que escribiera Yoder—, de que uno de los propósitos más fundamentales de las cartas de Pablo era ayudar a las comunidades cristianas primitivas a establecer una convivencia ordenada y creativa entre judíos y no ju-

díos. Desde Agustín, y especialmente desde el monje agustino Lutero, la teología había imaginado que el problema que Pablo intentaba solucionar era el de la conciencia intranquila del creyente piadoso, que a pesar de todos sus esfuerzos es incapaz de satisfacer las demandas divinas de justicia. Planteadas así las cosas, la solución que parecía ofrecer Pablo era la de que la gracia de Dios hacía posible que Dios nos viera como justos aunque no lo fuéramos. Pero la lectura atenta de las cartas de Pablo deja claro que el problema que intenta solucionar Pablo es el de que los cristianos de etnia judía no acababan de aceptar a los gentiles como miembros de pleno derecho en la comunidad de los seguidores de Jesús. La «nueva creación» cuya existencia Pablo dice que se hace visible cuando alguno «está en Cristo», 2 Cor. 5.17, es esa nueva humanidad donde el separatismo étnico instituido por la ley de Moisés ya no rige, de manera que tanto judíos como gentiles pueden encontrarse en una comunión cuyo fundamento es el amor y el servicio sin barreras, es decir en «la cruz de Jesús». Y la «justificación» que predica Pablo es el hecho de que Dios rompe nuestros prejuicios de tal suerte que ahora podamos tratarnos unos a otros como es justo, es decir, sin distinciones ni enemistades étnicas.

Yo he descrito esto en mis propias palabras y no me ha quedado tan bien como a Yoder, que además opina que entender así a Pablo no tiene por qué constituir una negación de los méritos salvadores del sacrificio de Jesús en la cruz, ni de la fe como experiencia subjetiva del creyente, mediante la cual se experimenta personalmente la salvación de Dios. No sucede lo mismo con las nociones tradicionales, dice Yoder, ya que allí se tiende a argumentar que gracias a esa justificación inmerecida, ya no es necesario seguir la ética social de amor indiscriminado que enseñaron y vivieron Jesús y Pablo por igual, y que aparece sin fisuras por todo lo largo y ancho del Nuevo Testamento.

Una reflexión que me hago yo, yendo ahora mucho más allá de las opiniones de Yoder, es que los cristianos posteriores al holocausto de judíos, gitanos y esclavos bajo el régimen de Hitler a mediados del siglo pasado, tenemos que enfrentarnos con lo que sucede cuando la «justificación» por la fe queda divorciada del proyecto de eliminación de las enemistades étnicas en cuyo contexto Pablo escribió sus cartas. Y si no vimos las consecuencias en ese momento, entonces toca verlas hoy, una década después de los genocidios étnicos perpetrados por cristianos fervorosos en la antigua Yugoslavia y en Rwanda; o aquí en España cuando vemos a qué extremos de violencia terrorista puede conducir el nacionalismo étnico, con el bene-

plácito de algunos líderes religiosos. Cualquier espiritualidad interiorista que deja en pie el divorcio entre la «justificación» de los cristianos y la creación de una sociedad donde las distinciones étnicas no crean enemistad, es un cristianismo castrado, impotente, ineficaz y apóstata. (Eso no lo dice Yoder, lo digo yo.)

Llegamos así al último capítulo, donde Yoder traza algunas conexiones entre lo que ha visto en los evangelios y las cartas de Pablo, y lo que viene en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Acaba centrándose en el Apocalipsis de Juan, donde le resulta especialmente sugerente la figura del Cordero victorioso. La parece importante señalar que lo que proponen Jesús y el Nuevo Testamento no es la adopción de tácticas no violentas de intervención social y política, por suponerlas más eficaces y benignas que los métodos violentos. Bien puede ser cierto que a veces la no violencia sea eficaz para conseguir los objetivos planteados, pero otras veces son los violentos los que parecen conseguir imponer sus objetivos. Yoder opina que Jesús y el Nuevo Testamento van mucho más hondo, proponiéndonos la renuncia de la presunción de dirigir el destino de la humanidad —el curso de la historia— hacia donde nos parezca deseable.

En la Biblia —y notablemente en el Apocalipsis— aprendemos a afirmar que Dios es el único que tiene potestad y capacidad para enmendar todos los males, secar toda lágrima, llevar todos los reinos y toda la historia de la humanidad al destino benévolo que él se ha propuesto. Confesar la eficacia de la actividad divina en la historia es confesar a la vez la ineficacia, tal vez la irrelevancia, de nuestra propia actividad. La victoria del Cordero demuestra eso mismo. Jesús no basó su conducta en cálculos de efectividad sino en una obediencia radical a la voluntad de Dios acerca de cómo tratar al prójimo. Eso incluía, entendía él, amar incluso a los enemigos y adoptar una indefensión personal cuyo único desenlace previsible era una crucifixión romana. Si Dios le resucita y le exalta hasta lo más alto, no es como demostración de que su muerte en una cruz era la mejor manera de aliviar el sufrimiento de sus contemporáneos oprimidos, sino que es una respuesta soberana de Dios a favor de aquel que se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Al matarle, los poderosos afianzaron su poder y los que esperaban que él fuera el mesías nacionalista judío que les trajera la tan anhelada liberación, se vieron totalmente defraudados. Si a pesar de todo sus seguidores le proclamaron Cristo y Señor, es porque veían más allá de los cálculos de eficacia humana y a pesar de que las cosas seguían iguales o peores que antes, decidieron ellos también confiar en una even-

tual reivindicación divina de sus anhelos de justicia y de paz.

Esta esperanza no está puesta necesariamente en «el más allá», en «el cielo» concebido como algo posterior y discontinuo de la realidad en la que vivimos en el presente. La diferencia de la esperanza cristiana no es que se sitúe en otro lugar u otro tiempo, sino que depende de Dios y no de los hombres. Y como esa esperanza depende de Dios y no de nosotros mismos, Jesús y sus seguidores se pueden dar el lujo de derrochar y despilfarrar sus vidas en el amor y el servicio al prójimo, atreviéndose a vivir y morir como fracasados que no han conseguido cambiar nada. O sí. Tal vez así es como lo cambian todo, haciendo lugar a la intervención de Dios y llevando a la práctica la nueva realidad del Reino de Dios que se ha acercado en Jesús.

Hasta aquí mi descripción del libro.

No ha sido una descripción exacta. Hay algunos libros, y este es uno, que resultan tan enormemente sugerentes, están tan llenos de pistas a seguir, que se acaba fundiendo en una sola cosa lo que uno ha leído y las ideas propias que su lectura ha inspirado. Y esto da lugar al primero de los comentarios finales que quisiera dejaros en este momento:

La obra de Yoder en general, y este libro en particular, han llegado a ser un punto de referencia para la reflexión moral y ética de los pensadores cristianos del último cuarto de siglo. Y uno de los motivos de ello es que sus planteamientos resultan novedosos e intrigantes, despiertan la curiosidad y generan nueva investigación, hacen que la gente se plantee cosas nuevas y acabe escribiendo libros que jamás habrían escrito si no hubieran leído a Yoder. Aunque él se situaba en una tradición, la menonita, tan minoritaria que siempre ha podido ser ignorada o descalificada como una secta, el caso es que pensadores cristianos de todas las tradiciones, católicos, ortodoxos, protestantes, bautistas, pentecostales, etc., se han tomado seriamente sus planteamientos. No es que haya convencido a todos; pero muchos han descubierto que es difícil de ignorar.⁶

El segundo comentario que ofrezco es el de que en general, treinta años después, *Jesús y la Realidad Política* de Yoder sigue plenamente vigente. Yoder tuvo la virtud de escoger bien los eruditos del estudio bíblico

⁶ Por poner tan sólo un ejemplo, ver *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, por Richard B. Hays (San Francisco: HarperCollins, 1996), que dedica varias páginas a este libro de Yoder, además de citarlo en muchas ocasiones a lo largo de la obra.

en los que fundó su trabajo. En general, tres décadas después, la investigación del mundo del Nuevo Testamento y la interpretación de los textos que Yoder cita, han confirmado la síntesis que él elaboró. Recordemos que es eso lo que él ofrecía, una síntesis, unas reflexiones en torno a resultados de investigación y estudio bíblico hecho por otras personas. Desde entonces ha pasado toda una generación. Hoy día sería casi imposible sostener algunas de las posiciones contra las que escribió Yoder. Esto ya lo he dado a entender en dos o tres oportunidades cuando he dicho que hace treinta años se solía opinar así o así.

Por poner un ejemplo, en los estudios paulinos en estas décadas se ha invertido una gran cantidad de energía en dilucidar las condiciones socioeconómicas en que se desenvolvían las primeras comunidades cristianas, y a la luz de ello, el sentido de lo que Pablo les estaba escribiendo en sus cartas. No se puede defender ya que Pablo escribiera sobre otra cosa que la interrelación entre los cristianos de etnia judía y los de otras etnias. Todo lo que Pablo dice sobre justificación, fe y gracia, se entiende hoy día desde la perspectiva del imperativo de crear una nueva sociedad interétnica. No porque lo haya dicho Yoder, sino porque la tendencia que Yoder vio en los estudios bíblicos hace treinta años se ha confirmado y acentuado.⁷

En el mismo sentido, una generación después de la aparición de este libro, la cuestión de la difícil relación entre los primeros cristianos y el Imperio Romano sigue siendo motivo de estudio por parte de los eruditos. Como consecuencia, hoy día es frecuente la opinión de que ese conflicto se debía a que los cristianos entendían que había que escoger entre Jesús y el César como rivales directos, con visiones totalmente incompatibles de lo que es bueno para la humanidad. Si antes se solía pensar que el título de «Rey de los judíos» que hizo clavar Pilato en la cruz de Jesús era el resultado de una trágica equivocación, hoy día muchos sospechan que Pilato sabía muy bien lo que hacía, y el peligro para la paz y el orden del Imperio que suponían los planteamientos de Jesús.⁸

⁷ Por ejemplo, ver *Paul among the Postliberals: Pauline Theology beyond Christendom and Modernity*, por Douglas Harink (Grand Rapids: Brazos Press, 2003), que en su capítulo sobre la Justificación, pp. 25-65, ve a Yoder como uno de los teólogos que contribuyeron decisivamente a la recuperación del verdadero sentido de este término en Pablo. Los otros dos teólogos que menciona Harink en este contexto son Karl Barth, que fue profesor de Yoder en Basilea, y Stanley Hauerwas.

⁸ Como ejemplo de una visión «política» de la misión de Jesús, ver la trilogía sobre «Las potestades» de Walter Wink: (*Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament; Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence; Engag-*

Obviamente, las especulaciones y la investigación sobre el Jesús histórico ya tienen siglos a sus espaldas y existen planteamientos para todos los gustos, tanto populares como eruditos. Pero dentro de esa gama de opiniones sigue existiendo la que observa la continuidad entre Jesús y los diversos movimientos de reacción nacionalista ante la afrenta de la dominación por los romanos, reacción nacionalista que veía como un todo la idolatría politeísta de los romanos y la opresión del campesinado rural que resultó de la política agraria e impositiva del Imperio en tierras judías. Aunque fuera del Nuevo Testamento no existen referencias a una esperanza popular en el resurgimiento de la dinastía de David, el caso es que pretendidos libertadores de los judíos no faltaron, y dada la naturaleza política de las esperanzas y aspiraciones fomentadas por el Antiguo Testamento, es como pretendido libertador de los judíos oprimidos que hay que entender el título de «ungido», es decir «Cristo», con que la comunidad de sus seguidores se refería típicamente a Jesús.⁹

Yoder escribió *Jesús y la Realidad Política* en plena Guerra de Vietnam. Una generación más tarde su país, Estados Unidos, se encuentra otra vez en una guerra sin esperanzas de victoria ni solución, sus buenas intenciones de liberación incomprendidas por los destinatarios de esa benevolencia democratizadora. Los gobernantes de este mundo siguen pensando, con ingenua sinceridad, que gobiernan para bien de la humanidad. Y los eventos siguen escapando a su capacidad de controlarlos. Hoy, igual que hace una generación, igual que hace veinte siglos, hace falta proclamar claramente que el Cordero ya ha vencido, y que lo único que nos corresponde a los humanos es confiar en la justicia de Dios mientras amamos y servimos y compartimos nuestros bienes materiales sin prejuicios y sin discriminar entre amigos y enemigos.

ing the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination (Philadelphia: Fortress, 1985, 1986 y 1989 respectivamente). El efecto de esta importante trilogía de Wink es el de socavar la argumentación de Yoder en el capítulo 12 de *Jesús y la Realidad Política*. Yoder mismo lo entendió así, pero entre las muchas cosas que tienen en común Yoder y Wink, ambos se dan cuenta cabal de que el pensamiento de Jesús es absolutamente social y político a la vez que espiritual y religioso.

⁹ Entre otras personas, Richard Horsley ha contribuido a situar a Jesús en ese contexto de fermento político judío. Estoy pensando especialmente en *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, escrito conjuntamente con John S. Hanson (San Francisco: Harper & Row, 1985); pero Horsley ha seguido abordando este tipo de tema en sus obras posteriores.

Roma e Iglesia en el siglo IV: ¿Quién convirtió a quién?

Edgar Moros Ruano y Donna Laubach Moros

1. Planteamiento del problema

Se nos ha pedido que tratemos de dilucidar la cuestión de si, con el giro constantiniano, la Iglesia cristiana convirtió al Imperio Romano al cristianismo, o si, por el contrario el Imperio Romano convirtió a la Iglesia al paganismo.

Miraremos en primer lugar lo que nuestro Módulo de OTC-SEUT sobre la Iglesia Primitiva nos dice sobre las dos tesis que se han planteado sobre este tema. Seguidamente entraremos a analizar el meollo del asunto, echando mano a los análisis hechos por algunos teólogos y sociólogos de la religión.

Desde un comienzo queremos dejar sentado que nos inclinamos por la tesis que afirma que con el giro constantiniano, el Imperio Romano conquistó a la Iglesia y la moldeó según sus necesidades.

TESIS 1ª: La Iglesia convierte al Imperio Romano: el giro constantiniano visto como el triunfo del cristianismo.

El módulo de OTC-SEUT sobre la Iglesia Primitiva nos aporta los siguientes elementos sobre los beneficios que trajo a la Iglesia el giro constantiniano:

El crecimiento de la Iglesia se hizo extremadamente rápido y, por primera vez, el Cristianismo empezó a atraer a gran cantidad de personas, tanto entre la aristocracia urbana como entre la gente más pobre de las zonas rurales. [p. 10.2]

La protección que Constantino ofreció a la Iglesia le produjo a ésta algunos beneficios a corto plazo, como riquezas, prestigio, seguridad legal y una libertad mucho mayor para evangelizar; y le permitió ejercer una influencia de mayor peso en la esfera de los asuntos públicos y en el dominio de la moral privada de lo que hubiera sido posible antes. [p. 10.3]

Algunos eruditos ven a la Iglesia comenzar, en este momento, un largo y fructífero proceso de compromiso con el mundo, en un nivel que antes no hubiera sido posible. Por ejemplo Leslie Newbiggin dice (1984):

¿De qué otra manera pudiera haber expresado la Iglesia, en ese momento de la historia, su fe en el Evangelio, que es un mensaje sobre el reino universal de Dios? Es difícil encontrar en

ese momento alguna otra posibilidad. Se tenía que realizar el experimento de un orden político cristiano.

Newbiggin continúa diciendo que el cambio de Constantino produjo enormes consecuencias para bien y, mira hacia atrás con cierta nostalgia, al tiempo en que Europa era una sociedad Cristiana y uno no tenía la necesidad de realizar una decisión consciente para ser cristiano (Newbiggin 1989). [p. 10.5]

TESIS 2ª: El Imperio Romano convierte a la Iglesia: el giro constantiniano visto como el triunfo del imperio romano y del paganismo sobre el cristianismo.

El Módulo nos aporta los siguientes argumentos sobre esta segunda tesis:

No obstante, una gran parte del crecimiento dependía de los incentivos y favores que Constantino ofrecía a todos aquellos que se convertían a su fe, y posteriormente dependió de los efectos que producidos por campañas de evangelización que fueron llevadas a cabo mediante la amenaza y la coacción del estado. La honestidad de sus frutos, incluso en términos numéricos, es, por lo tanto, cuestionable en gran manera y su calidad ha sido muy criticada. Tanto entonces como ahora, se ha observado cómo, en líneas generales, el abandono del principio de compromiso libre y voluntario, condujo a un empobrecimiento de los niveles de discipulado dentro de la Iglesia y a la introducción dentro de su seno de muchos elementos de la religión pagana popular. [pp. 10.2—10.3]

Muchos han tendido a deplorar la dirección que tomó la Iglesia bajo la dirección de Constantino, y la han considerado como un abandono claro del camino del discipulado auténtico y de la obediencia a las enseñanzas de Cristo. El estudioso A. Kee (1982) está de acuerdo con esta opción e interpreta las actuaciones de Constantino como un intento único y totalmente exitoso de neutralizar el Cristianismo y de convertirlo en el vehículo de una promoción más exitosa de una ideología Imperial que pudiera dar unidad al Imperio. Habla de cómo el espíritu militar de

Constantino desplazó la cruz de Cristo en la Iglesia y pide que sea puesta de manifiesto esta traición al Evangelio. [p. 10.5]

2. Discusión del problema

Leonardo Boff, en su obra *Iglesia: carisma y poder* defiende la segunda tesis planteada y señala que con el giro constantiniano el cristianismo pasa a ser la ideología sacra del Imperio. Siendo así, en realidad Roma convirtió a la Iglesia cristiana en la Iglesia del Imperio. Lo que sucedió, según Boff, fue que la Iglesia:¹

No abolió el orden preexistente, sino que lo asumió y se adaptó a él, ofreciendo al Imperio una ideología que apoyaba el orden vigente y sacralizaba el cosmos pagano... Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio, que debían asumir la nueva ideología estatal, lo que se verificó fue antes una paganización del cristianismo que una cristianización del paganismo.

Igualmente, Hans Küng se suma a esta crítica y apunta que:²

Constantino utilizó este primer concilio ecuménico [Nicea], no en escasa medida, para adaptar la organización de la iglesia a la organización del estado. Las provincias eclesiásticas habrían de corresponderse con las provincias imperiales, cada una con un sínodo metropolitano y uno provincial (especialmente para la elección de los obispos). La estructura patriarcal ya se estaba dando a partir del primer concilio, por la elevación de los patriarcados de Roma, Alejandría, Antioquía y, con el mismo rango honorífico, Jerusalén (ahora ya no en el cristianismo judío, sino helénico). En otras palabras, el imperio poseía ahora su iglesia imperial!

Más aún, señala Küng que,³

Ahora era evidente para Constantino, el estrategia político, que la iglesia imperial requería algo más que sencillamente las diferentes confesiones de fe de las iglesias locales particulares o provinciales. Se necesitaba un «credo ecumé-

nico» uniforme, que funcionara como ley eclesiástica e imperial para todas las iglesias. Creía Constantino que únicamente de esta manera se podía garantizar la unidad del imperio bajo la consigna de «un Dios – un emperador – un reino – una iglesia – una fe».

Los ideólogos del imperio, los forjadores de la teología imperial, entre los cuales Eusebio de Cesarea ocupa un primerísimo lugar, son responsables de la sacralización del imperio y de dar al emperador un rol de *Pontifex Maximus* cristianizado.

Ahora bien, ¿por qué se da la conquista de la Iglesia cristiana por parte del Imperio Romano? Trataremos de entender este fenómeno, utilizando los criterios aportados por sociólogos de la religión y por teólogos.

3. El cristianismo imperial como religión supraestructural del Imperio-Criterios para la interpretación del fenómeno.

3.1 Intento socio-religioso por interpretar el fenómeno (Küng, Dussel, Boff)

Hans Küng abre brecha, formulando agudas preguntas sobre el tema:⁴

—¿No es cierto que la fusión iglesia-estado — Bizantina, Moscovita o la que sea— casi por necesidad conduce a la supremacía del estado sobre la iglesia y en última instancia a la capitulación de la iglesia ante el estado?

—¿No es cierto que una iglesia y una teología que se asimilen e integren al estado, pierden la función profética que necesitan ejercer en la sociedad, si es que han de permanecer fieles al evangelio?

Enrique D. Dussel, desde un análisis socio-religioso, en su obra *Religión*, establece una diferencia fundamental entre dos tipos de religión: *la religión supraestructural* y *la religión infraestructural*. Utilizando la terminología marxiana sobre la supraestructura y la infraestructura, Dussel va a ubicar en lo supraestructural a todo lo que se refiere a la justificación ideológica y jurídico-política de cualquier sistema político-social. Allí, desde arriba (*supra*), desde las alturas del poder del sistema, se ubica determinada forma de religión que sirve para apuntalar al sistema. Siguiendo la crítica económica y política de la religión que hace

¹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1986, p. 97.

² Hans Küng, *Christianity: Essence, History and Future*, New York: Continuum, 2001, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

Marx, Dussel se refiere a esa forma de religión como ideología supraestructural:⁵

En este sentido la religión es «opio del pueblo». Es el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica. Por otra parte, los que se levantan en contra del sistema quedan relegados al insulto de ateos, irreligiosos, deshonrados, ilegítimos, etc. Desde Sócrates en adelante es conocida la acusación de enseñar «falsos dioses».

Todos los sistemas humanos tienden a tornarse absolutos y se “divinizan” al tornarse absolutos; se erigen como ídolos o fetiches. La religión supraestructural cumple entonces un papel fundamental de justificación ideológica, que cubre con un manto de aparente santidad la dominación que los sistemas ejercen:⁶

La totalización del sistema es un proceso de divinización...Divinización o absolutización del sistema es lo mismo. La religión legítima y justifica en último grado el poder dominador del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristianidades, como la bizantina, latina, germana [o española y portuguesa, agregamos nosotros].

Por otra parte, Dussel describe la existencia a lo largo de los siglos de otra forma de religión, que él va a llamar *religión infraestructural*. Ésta no siempre ha existido, ni se ha manifestado en todas las latitudes. Sin embargo, aparece con fuerza en la religión profética del antiguo Israel. Los profetas, situados debajo (*infra*) de la estructura del sistema, se presentan como críticos implacables del sistema, para denunciar la injusticia, para exigir profundos cambios y para crear conciencia en el pueblo. Por el contrario de la religión supraestructural en Israel—representada fundamentalmente por el sector sacerdotal y por los falsos profetas—los verdaderos profetas rechazan todo el ritualismo y el ceremonialismo de ayunos y sacrificios del culto «espiritualista».

Jesús de Nazaret, según el análisis de Dussel, está en continuidad con la religión infraestructural de los profetas antiguos de Israel:⁷

En esta misma tradición, ya bajo el poder imperial romano, el profeta de Galilea (provincia secundaria), perteneciente a una clase de artesanos populares, clase oprimida por tanto, exclama

ma desde la lejana colonia: «Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos... ¡Ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestra consolación! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos...! ¡Ay de vosotros los que ahora reís!» (Lucas 6:20-25)

A lo largo de la historia del cristianismo se han dado manifestaciones de la religión infraestructural, a pesar de que con el giro constantiniano se fijó un patrón de cristianismo supraestructural imperial. En resumen, queda claro desde el análisis de Dussel, que la cristiandad que surge con el giro constantiniano en el imperio romano del siglo IV es un ejemplo notable de religión supraestructural. El imperio ha conquistado a la Iglesia cristiana.

Otro importante ingrediente lo aporta Leonardo Boff, cuando agrega, que el elemento clave para que se haya dado esta conquista es la *potestas*, el poder terrenal para dominar. El imperio, al asimilar a la iglesia, hace que ésta adquiera un poder terrenal que antes no tenía:⁸

La Iglesia, a pesar de las persecuciones, parece que no estaba preparada para afrontar evangélicamente los desafíos propios del poder...La iglesia se auto comprenderá fundamentalmente como aquella comunidad investida de poder (Jerarquía), frente a la otra comunidad desprovista de poder (Pueblo de Dios de los laicos) y sobre la cual se ejerce el poder. El poder se establecerá como el horizonte último desde el que hay que asimilar, entender y anunciar el Evangelio. Cristo es el *Imperator*, el Señor cósmico; ya no es el Siervo Sufriente, el que se enfrentó a los poderes de este mundo y al Imperio del que el Papa es el actual heredero, un Jesús que renunció decididamente a todo poder y a toda magnificencia terrena. La Iglesia-institución idealizó el pasado, leyendo con categorías de poder jurídico y político la *exousía* neotestamentaria.

3.2 Interpretación del fenómeno desde la teología de la historia- San Agustín

Ya en el siglo IV, San Agustín presentó una magnífica explicación de toda la problemática Iglesia-Imperio, con ocasión del saqueo de Roma por Alarico el ostrogodo y ante las críticas de los paganos por la aparente ausencia o, incapacidad, del Dios cristiano para evitar el saqueo de Roma. También quiso ofrecer

⁵ Enrique D. Dussel, *Religión*, México: Edicol, p. 29.

⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸ Boff, o. c., pp. 97-98.

una explicación teológica a los cristianos que habían identificado a la iglesia y el imperio como una unidad divina, y que ahora se hallaban en profunda crisis.

San Agustín elabora por primera vez en la historia de la iglesia, una teología de la historia. Ésta trasciende del momento específico del saqueo de Roma y nos permite entender el tema de las relaciones entre iglesia y estado e, iglesia y política en la sociedad humana en general.

San Agustín analiza dos tipos de ciudad, dos sociedades distintas organizadas a partir de diferentes principios y con dos finalidades distintas, la «ciudad de Dios» y la «ciudad terrenal», ambas en oposición constante. El marco para esta definición teológica está situado en la caída histórica del Imperio Romano; San Agustín logra aprovechar este evento para repudiar la tendencia errónea que llevó a muchos pensadores cristianos a estudiar la historia romana en categorías que la convertían en parte de la historia de la salvación⁹. Su idea busca «eliminar al Imperio Romano de la *heilsgeschichte*¹⁰». El Imperio «no será visto nunca más como parte del instrumento escogido por Dios para la salvación o para el inminente plan providencial en la historia¹¹». El Imperio será «teológicamente neutro». R. A. Markus y muchos otros especialistas opinan que esta es la mayor aportación de San Agustín.

Toda la historia humana será vista como un proceso de la vida de las «dos ciudades». Una de las ideas principales en la emergente teología política de San Agustín como está expuesta en *La ciudad de Dios*, es la de que ninguna persona debe lealtad incondicional a una sociedad terrenal. ¿Significa esto que San Agustín estaba interesado en manipular la interpretación del orden político como marco conveniente para mostrar la superioridad de la iglesia y las glorias de la ciudad celestial? No, porque aunque San Agustín trata con profundidad las amargas disputas que atormentaban la ciudad terrenal y podía hablar de la enemistad entre ambas ciudades, **también admite que la sociedad es connatural al ser humano**, que lejos de representar el mal absoluto ésta era «mejor que cualquiera de los bienes humanos»¹³ y que incluso una sociedad «alienada/lejos del Dios verdadero» poseía un grado

de valor («un lugar temporal del que los buenos y los malvados disfrutaban juntos»¹⁴).

Se crea pues un espacio que significa que San Agustín no interpreta la promesa de una ciudad celestial como el hacer desaparecer el orden político hasta la insignificancia. El dualismo de las dos ciudades, comprendido dentro del marco de San Agustín, establecía la identidad específica, tanto del orden político como del religioso; nosotros sólo las percibimos “místicamente”, como dos ciudades mezcladas entre sí y vistas como un momento interno (*«in hoc interim saeculo perplexas quod ammodo diximus invicem que permixtas ...»*¹⁵). Era importante para San Agustín establecer que se da un punto de *solapamiento* y entender el *patrón intrincado de religión y política como un cruce entre sí, y no como una disolución o fusión*. Lo político y lo espiritual son dos cosas distintas, aunque ambas son complementarias en ciertos casos. Lo político puede recibir beneficios de lo espiritual y viceversa, sin embargo lo uno no puede alcanzar los fines de lo otro; además, lo uno no debe ser juzgado con los parámetros de la finalidad del otro aspecto, cada parte o aspecto debe ser entendido bajo sus propios términos¹⁶.

La relación de las dos ciudades en la historia tiene lugar en *la esfera secular* y, es descrita en el Libro XIX¹⁷ de *La Ciudad de Dios*.

4: El saeculum o esfera de lo secular

El saeculum es *el centro de la ciudad política*, y requiere una lectura escatológica¹⁸. En los últimos libros de *La ciudad de Dios* se nos habla del saeculum como el ámbito donde se entretiene la vida de las dos ciudades escatológicas.¹⁹

Probablemente un esquema del saeculum sería algo así:²⁰

¹⁴ *Ibid.*, XIX. p. 26. (Énfasis del autor).

¹⁵ *Ibid.*, XI. I

¹⁶ Markus, ver capítulos de “Civitas Terrena” especialmente la p. 71 y “Civitas peregrina sign posts”, p. 164; (también p. 101).

¹⁷ Agustín, XIX.

¹⁸ Ver Markus, “*Escatology as History*”, p. 157 ss.

¹⁹ Extraído de Markus, “*Saeculum*” (Op. cit.)

²⁰ Esquema nuestro, ilustrando el análisis de Markus del saeculum.

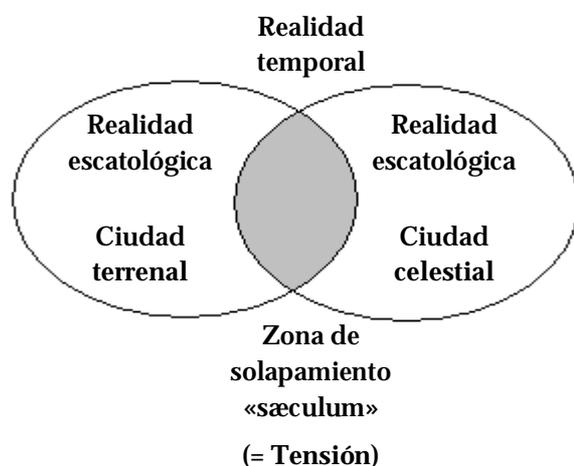
⁹ R. A. Markus, “*Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*”, Cambridge: The University Press, 1970. p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, XV. p. 4.



El lugar está escondido ya que pertenece a un «orden místico». Los cristianos deben ser capaces de «leer» esta realidad «mística» y vivir en tensión entre ambas²¹. «El orden es la distribución que permite que las cosas iguales y desiguales entre sí vayan cada una a su lugar²².»

El *ordo* es pues un principio jerárquico y distributivo *escrito en la mismísima estructura de la creación* (estimulando a lo alto y bajo, a lo racional y no racional, al bien y al mal). Su principio sustentador es *el amor*, el amor de Dios por sus criaturas, el amor de los seres humanos por otros seres humanos: *Ordo est amoris*²³. Cuando cada criatura dentro de la red universal lleva a cabo la función apropiada/adecuada, entonces hay «paz»²⁴.

Las dos ciudades comparten un tipo de desarrollo enmarcado en el contexto de los propósitos de Dios. «Las dos ciudades parecen estar inextricablemente entremezcladas, tanto dentro de la Iglesia como en el mundo».²⁵ «Roma» y «Jerusalén» (*res pública* y *res populi*) se solapan, aunque sus amores respectivos entran en una clara oposición²⁶. Markus hace la observación de que este entendimiento se parece mucho al «penúltimo» de Bonhoeffer²⁷. La Ecclesia se convierte entonces en el *signum* de la venida del Reino de Dios,

²¹ *Ibid.*, Markus sobre “*Sæculum*” e *Ibid.*, Markus sobre “*The Dialectical Reality*”, p. 164.

²² Agustín, XIX. 13, p. 690 y Gilson, Etienne, “*The Christian Philosophy of Saint Augustine*”, Random House, Nueva York, 1960.

²³ Agustín, XI. 18. 22; XII. 2. 4. o. c. También ver Gilson, o. c. pp. 217-218 sobre la relación del *ordo* y el amor.

²⁴ Agustín, XIX. 13. “*The peace of the celestial city is the perfectly ordered and harmonious enjoyment of God, and of one another in God. The peace of all things is the tranquility of order*”.

²⁵ Peter Brown, *Agustín*, Madrid: ACENTO Editorial, 2002, p. 327.

²⁶ Ver Agustín XIV. 28.

²⁷ Markus, p. 167ss., o. c. (de apuntes).

aun cuando no puede identificarse o confundirse con dicho reino. Los cristianos se ven «liberados» para servir en medio del *sæculum*²⁸.

Ciertamente, la «ciudad terrenal» nunca puede ser considerada definitiva. Entonces, para San Agustín, no existe nunca la posibilidad de fundar la ciudad «verdadera» o el bienestar general en la tierra como elementos definitivos. Cuando se trata el tema de si Roma podría ser considerada el «verdadero bienestar general», San Agustín arguye que ésta nunca estaría cualificada para serlo, ya que la «verdadera» justicia nunca se había reconocido²⁹.

Lo más importante es, sobretudo, que este planteamiento libera a San Agustín de la idolatría de considerar al Imperio Romano como el único o mejor «bienestar general» posible³⁰. La gradación de la *civitates* permitiría a cualquier sociedad que haya tenido éxito en establecer orden y paz cualificarse de alguna manera³¹. La *civitas Dei*, que se extiende místicamente a través del pasado, el presente y el futuro, siempre desafiaría (en términos políticos) el orden político³²; esto es porque la *civitas Dei* es más perfecta «políticamente» ya que es más perfecta «socialmente»³³, es la sociedad del compañerismo en armonía, la otra es la del conflicto y condena. El cristiano verdadero, dentro del orden político, siempre es crítico del sistema, esto siempre le hace parecer subversivo. Ninguna iglesia ni ningún cristiano deben lealtad incondicional a una sociedad terrenal.

La *verdadera membresía* (¿algún tipo de membresía clandestina?) es pertenecer a la «sociedad de los electos», en una vida que trasciende el orden político se podría decir que se formaría una única sociedad junto con los ángeles³⁴. Es entonces la iglesia, en este sentido, una especie de «reino milenarista». Roma no es pues, la «ciudad eterna», sino que la ciudad eterna es el reino en Cristo. «El estado que es verdaderamente

²⁸ Markus, debate sobre “*Escatology as Ecclesia*”, pp. 178-186 (y sobre el carácter radical y revolucionario de la esperanza “liberadora”).

²⁹ Agustín, XIX. 21 y John Neville Figgis: “*The Political Aspects of St. Augustine’s City of God*”, Longman, Green & Co., Londres, 1921, capítulo 3. o. c.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Para saber más acerca del criterio a ser utilizado para juzgar al estado terrenal, ver Norman Baynes: “*The Political Ideas of St. Augustine’s De Civitate Dei*”, The Historical Association, 1968, p. 10ss.

³² Ver Markus: “*Civitas Peregrina Signposts*” (escatología y política).

³³ Agustín, v. 26. XIX 5, 10, 23.

³⁴ Agustín, XII. 1.

eterno es el reino en el que Cristo reina de manera suprema»³⁵. Esta es la semilla que ayudará a la iglesia a sobreponerse a la caída de Roma. La *civitas Dei* siempre permanecerá.

San Agustín nos ayuda a entender que como iglesia podemos y debemos participar libremente de la vida en el *saeculum*, proféticamente, actuando en la ciudad política terrenal, sabiendo siempre que ningún imperio, ningún gobierno ni estado, ni aun la propia Iglesia-institución, pueden ser identificados con el reinado de Dios, con la ciudad de Dios.

Desde la teología de la historia desarrollada por San Agustín en *La Ciudad de Dios* y retomando ahora los aportes de Dussel, Küng y Boff, podemos concluir que el giro constantiniano y la terrible tentación de la *potestas* llevaron a la iglesia al terrible error de confundir y fusionar las dos ciudades. La Iglesia Imperial creyó ver en el Imperio Romano al reino de Dios en la

³⁵ Markus, pp. 170, 173 y 177.

tierra y se asimiló ideológica y teológicamente al imperio, perdiendo la visión de su misión como anunciadora del reinado de Dios, de la Ciudad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Editorial SAL TERRAE, 1986.
- Brown, Peter, *Agustín*, Madrid: Acento Editorial, 2002.
- Dussel, Enrique, *Religión*, México: Edicol, 1977.
- Kee, A., *Constantino contra Cristo*, Barcelona: Martínez Roca, 1982.
- Küng, Hans, *Christianity Essence, History and Future*, New York: Continuum, 2001.
- Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: The University Press, 1970.
- Módulo de OTC—SEUT sobre la Iglesia Primitiva, Madrid: SEUT, 2004.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid: BAC, Números 171 y 172

Reinado de Dios y signos de los tiempos

Antonio González

La expresión bíblica sobre «los signos» o «las señales de los tiempos» (σημεία τῶν καιρῶν) se ha convertido en una moneda de uso corriente en la teología y en el lenguaje eclesial contemporáneo. Con frecuencia, la expresión se utiliza para llamar la atención sobre situaciones sociales o políticas contemporáneas que requerirían una atención especial por parte de los cristianos. A veces, los “signos de los tiempos” sirven para llamar a las iglesias a la conversión, sacándolas de algún tipo de acomodamiento que les llevaría a no responder a los llamamientos que el Espíritu puede estar haciendo a través del contexto contemporáneo. En estos casos, la expresión «signos de los tiempos» tiene un sentido que pretende ser «profético», y presuntamente «progresista». Otras veces, la utilización de esta expresión puede tener un sentido totalmente inverso: apelar a los «signos de los tiempos» sería un modo de enunciar resignadamente la necesidad de adaptarse al mundo, aceptando sus modos habituales de proceder como algo inevitable, a lo que la Iglesia cristiana tendría que plegarse. En este caso, los «signos de los tiempos» serían un modo «conservador» de enunciar el deseo de que las cosas sigan tal como estaban, sin pretender innovaciones ni rupturas.

1. Reino de Dios y otros reinos

Démonos cuenta sin embargo que ambos usos de los «signos de los tiempos» son en el fondo *teológicamente* muy similares, aunque puedan ser utilizados para legitimar posturas sociales, eclesiales o políticas diversas entre sí, algunas más propias de sectores «conservadores», y otras más propias de sectores «progresistas». Y es que en ambos casos, la expresión «signos de los tiempos» se utiliza para decir que ciertas cosas que están sucediendo en el mundo son un vehículo del que Dios se sirve para mostrar a los cristianos su voluntad. Ciertos acontecimientos sociales, económicos, o políticos serían los signos con los que Dios estaría tratando de hablar con los creyentes, incitándoles a actuar respecto a ellos. Dios estaría revelando su voluntad por medio de ciertas situaciones históricas, sociales o políticas. Y esto significa que teológicamente este modo de aproximarse a los «signos de los tiempos» tiene un rasgo más en común, y es que tanto para «conservadores» como para «progresistas» hay un aspecto de la realidad social, económica

o política que queda automáticamente legitimado como expresión de la voluntad de Dios. Aquella realidad que es considerada como un «signo de los tiempos» es evaluada normalmente como algo bueno, precisamente porque es un signo puesto por Dios. Y esto significa algo muy importante, y es que la expresión «signos de los tiempos», así utilizada, cumple una función claramente *legitimadora*, propia de todas las ideologías: un determinado aspecto de la realidad social, económica o política es considerado como querido por Dios, y por tanto a salvo de toda crítica.

Pongamos algunos ejemplos que puedan aclarar mejor esta similitud teológica de fondo. Durante la revolución sandinista de Nicaragua, muchos cristianos pensamos que estábamos claramente ante un «signo de los tiempos». El éxito de aquella revolución que sacaba a Nicaragua de una oscura dictadura y posibilitaba soñar con una sociedad distinta, podía ser considerado como una señal de la voluntad de Dios para toda América Latina. Los campesinos recibían un cierto acceso a la tierra mediante la creación de cooperativas de propiedad estatal, y se iniciaba una gran campaña de alfabetización. Se organizaron nuevos servicios sociales en favor de los más pobres, y el país recibió durante aquellos años una cantidad de ayuda exterior solamente superada por el estado de Israel. Algunos cristianos consideraron al Frente Sandinista como un nuevo Moisés que estaba guiando al pueblo nicaragüense hacia una nueva Tierra Prometida. Varios sacerdotes católicos se unieron al nuevo gobierno, ocupando incluso algunos ministerios. Ernesto Cardenal, el gran poeta nicaragüense, cuya comunidad de Solentiname había sido destruida por la dictadura de Somoza, recibía el cargo de Ministro de Cultura, y afirmaba que la sociedad del futuro que la revolución quería construir era lo mismo que el reino de Dios en la tierra¹. Vinieron después los duros años de la agresión militar norteamericana, y también de la propia degeneración interna del régimen, debida a la sed de poder y de riquezas de los nuevos dirigentes. Cuando tras perder unas elecciones los antiguos revolucionarios abandonaron el gobierno, se habían convertido en una nueva clase oligárquica, propietaria de algunas de las mayores fortunas del país. Por lo demás, muchas

¹ Discurso en la *Thomaskirche* de Düsseldorf.

propiedades volvieron a sus antiguos dueños, y los pobres que sobrevivieron a la revolución y a la guerra antiimperialista terminaron más pobres y humillados. El mismo Ernesto Cardenal, que se separó del frente sandinista, terminó diciendo que «aquello fue un nido de corrupción»².

En el extremo opuesto desde el punto de vista político, pero con un enorme paralelismo teológico de fondo, tenemos lo sucedido en Alemania durante los primeros años del gobierno de los nazis. A los ojos de muchos cristianos de entonces, Hitler aparecía como una figura providencial. El nacionalsocialismo contenía los movimientos revolucionarios marxistas, imponía el orden en las calles, saneaba la economía, proporcionaba empleo a las masas, y devolvía al país su orgullo nacional. Los obispos firmaban un concordato con Hitler, y saludaban con entusiasmo la nueva tendencia autoritaria del estado alemán. Grandes teólogos e intelectuales católicos como Joseph Lortz, Michael Schmaus u Otto Schilling se declaraban abiertamente a favor del régimen. Otro teólogo, Karl Adam, lo puso en términos teológicos muy claros desde el punto de vista de la dogmática católica clásica. Según él, había una armonía fundamental entre nacionalsocialismo y catolicismo: la continuidad entre uno y el otro sería semejante a la continuidad entre naturaleza y gracia³. En la iglesia evangélica establecida no hubo sólo entusiasmo y simpatía, sino un estricto control por las autoridades nazis, que pusieron a un «obispo imperial» (*Reichbischof*) al frente de la misma. Una minoría de teólogos y líderes protestantes, encabezados por Karl Barth, reaccionó a esta situación en la llamada «Declaración de Barmen», que comenzaba afirmando, tanto contra los llamados «católicos alemanes» como contra posturas como la de Karl Adam, que «rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia pudiera y debiera tomar como fuente de su predicación además de la Palabra de Dios y al margen de ella otros acontecimientos, poderes, figuras y verdades considerándolos como revelación de Dios»⁴.

Pero, ¿es esto realmente así? Las mayores o menores equivocaciones de los cristianos al apoyar un régimen determinado considerándolo como expresión de la voluntad de Dios, ¿significan que no se deba nunca apoyar un determinado régimen, movimiento

político, o situación social? ¿No hay verdaderos «signos de los tiempos»? Es cierto que en los mencionados ejemplos un determinado régimen político es considerado de manera un tanto apresurada como expresión de la voluntad de Dios, y por tanto legitimado teológicamente, sin pararse a considerar las posibles semillas de iniquidad que cada uno contiene, y que por supuesto pueden ser menores o mayores en cada caso. Pero se podría pensar que un mejor discernimiento político podría llevar a declarar algunos acontecimientos como «signos de los tiempos», sin necesidad de llevar a cabo por eso una legitimación absoluta de un determinado régimen o movimiento. ¿No se puede decir, por ejemplo, que a pesar del fracaso y la corrupción del gobierno sandinista, hubo sin embargo elementos valiosos en sus primeros momentos e intenciones, que pueden considerarse como queridos por Dios? En realidad, se podría aducir que cualquier sistema político puede tener algunos elementos positivos, que los cristianos podrían reconocer con prudencia y humildad en cada caso. Sin embargo, también hay que constatar que las legitimaciones absolutas de determinados regímenes y sistemas siguen perfectamente presentes en la teología actual. Tal vez no la legitimación de regímenes excepcionales, como en el caso de los ejemplos mencionados. Pero sí la legitimación continua de la «democracia occidental» y del capitalismo, considerándolos como la voluntad de Dios para toda la humanidad. Es lo que sucede de manera paradigmática en el caso del teólogo católico Michael Novak⁵.

Para intentar responder a estas preguntas y dificultades, tenemos que comenzar atendiendo a lo que la expresión «signos de los tiempos» pudo querer decir en los labios de Jesús. Puede que estemos ante algo muy distinto que la legitimación de un determinado régimen social, político o económico.

2. Los signos del Mesías

Para situar adecuadamente nuestra pregunta, debemos comenzar preguntándonos por el contexto de la expresión «signos» o «señales de los tiempos». En el Evangelio de Mateo aparece en el contexto de la petición, por parte de fariseos (y saduceos), de una señal del cielo. No es nada extraño en principio que los judíos pidan una señal. El término σημεῖον (signo, señal) empleado por los evangelistas es el que en la versión griega del Antiguo Testamento suele traducir el

² Recogido en *Izquierda Unida al día* (www.ualdia.com), 7 de junio de 2002.

³ Cf. K. Adam, "Deutsches Volkstum und katholisches Christentum", en *Theologische Quartalschrift* CXIV (1933), p. 59; cf. G. Lewy, *La iglesia católica y la Alemania nazi*, México, 1965, pp. 125-130; 144-150.

⁴ *Barmer theologische Erklärung*, tesis 1.

⁵ Cf. M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, 1984.

hebreo *wf*). No es un término negativo en absoluto. Es perfectamente normal desde el punto de vista del Antiguo Testamento que haya signos que acompañan la palabra de Dios y que garantizan su credibilidad. Así, por ejemplo, Moisés es capacitado para realizar ciertas señales milagrosas que acreditan que realmente el Señor le ha encargado la misión de liberar a su pueblo. Incluso se prevé que el pueblo pueda permanecer incrédulo ante ciertas señales, para lo que se necesitará una intensificación de las mismas (Ex 4:1-9.30-31). No se trata solamente de impresionar a un pueblo dubitativo: el mismo Gedeón puede pedir una señal para confirmar su propia misión (Jue 6:17-21.36-40). En la literatura apocalíptica aparece claramente la idea de unas señales que anuncian la llegada del tiempo final⁶. Del mismo modo, en los textos rabínicos aparece también la idea de que un profeta debe acreditarse con señales, e incluso hay consideraciones sobre las señales necesarias para la proclamación de un rabino⁷. No era por tanto nada extraño que se pidieran señales a Jesús. Ahora bien, en el contexto de los evangelios, la petición de una señal posiblemente está unida a la idea de ciertas señales que específicamente han de caracterizar al Mesías. ¿Qué señales eran éstas?

Los textos judíos de la época, especialmente los que aparecen en el Talmud y el Midrash, nos pueden dar una idea de cuáles eran algunas de las señales que se esperaban del Mesías en el tiempo de Jesús. Los rabinos consideraban que el Mesías sería ungido por Elías (IV 797-798), y que aparecería desde el Norte (I 160-161), mostrándose al pueblo desde el techo del templo (III 9). Otras imágenes más modestas presentaban al Mesías montado sobre un asno (IV 986), de acuerdo con la imagen del profeta Zacarías. Pero en general las expectativas respecto al Mesías no eran nada modestas. En el cielo aparecería una luz que sería la señal del Mesías (I 956), y Dios procedería entonces a iluminar el mundo entero. El Mesías traería la buena noticia de Dios a Israel (III 8-10), restaurando la plenitud del ser humano perdida con Adán, y devolviendo a la naturaleza su fecundidad, esplendor y abundancia originarias (IV 887-891). Incluso se esperaba que el Mesías resucitara a los muertos (I 524). Obviamente, el Mesías realizaría una labor de restauración social y política de su pueblo: juntaría a los

⁶ 4 Esdras 4:51-52; 6:11ss; 8:63.

⁷ Cf. H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1968, I, 127; I, 726-727; II, 489; IV, 313-314. A continuación introducimos las citas en el texto, indicando solamente el volumen en números romanos seguido del número de página en números arábigos.

dispersos de Israel (I 599; IV 882 y 907), alimentaría al pueblo con maná, tal como había hecho Moisés en el desierto (I 87; II 481, IV 890 y 954), y procedería a interpretar de manera autoritativa la Ley (IV 1-2, 796). De este modo, el Mesías inauguraría un reinado de paz (IV 882), convirtiéndose en el verdadero pastor de Israel. Para ello, el Mesías trataría con benevolencia a su pueblo, al mismo tiempo que sería duro respecto a los gentiles, que quedarían sometidos a su yugo (III 144, 148, 641; IV 882).

En general, circulaba la idea de que los tiempos anteriores a la llegada del Mesías estarían caracterizados por signos catastróficos: rebeliones, guerras, peste, hambrunas. De este modo, el Mesías llegaría en una situación desesperada, con el pueblo menguado y la impiedad generalizada (IV 981ss). Se trata, como es sabido, de temas especialmente queridos para la literatura apocalíptica⁸. Si atendemos a los textos de Qumrán, nos encontramos con dos figuras mesiánicas, una como rey de Israel y otra como sacerdote. Son el Mesías de Israel y el Mesías de Aarón. Por supuesto, de estas figuras se esperaba también la victoria militar no sólo sobre los gentiles, sino también sobre los impíos de Israel, y la restauración del verdadero culto⁹. Es interesante la alusión de Qumrán a la celebración de una comida mesiánica, en la que se mostraría la preeminencia del Mesías sacerdotal sobre el Mesías real, algo muy en consonancia con el carácter de la secta¹⁰. Resulta especialmente interesante un texto de Qumrán en el que explícitamente se habla de los signos mesiánicos:

pues los cielos y la tierra escucharán a su Mesías, y todo lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, vosotros, todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, liberando a los prisioneros, dando vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia el juzgará, y a nadie le será retrasado el fruto de la obra buena, y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha

⁸ Cf. 4 Esdras 4:51-5:13.

⁹ Cf. *Documento de Damasco*, 12:23-13:1; 14:18-21; 19:9-11; 20:1.

¹⁰ Cf. 1Q 28a 2:11-21.

dicho, pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, y colmará a los indigentes, conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá¹¹.

Estas alusiones al contexto pueden ayudarnos a entender mejor las afirmaciones que encontramos en los Evangelios.

3. El testimonio de los Evangelios

La expresión «signos» o «señales de los tiempos» la encontramos en Mt 16:3. El contexto es un pasaje en el que los fariseos y los saduceos le piden a Jesús una señal del cielo. La respuesta de Jesús es brusca y clara: la generación presente es mala y adúltera, y no recibirá más señal que la señal de Jonás. Y quienes preguntan son hipócritas, porque saben distinguir el aspecto del cielo, pero no «las señales de los tiempos» (Mt 16:1-12). Si atendemos a los otros evangelios, nos encontramos con pasajes paralelos. Los tres evangelistas sinópticos, e incluso el mismo Juan (Jn 6:30) conservan la idea de una petición hecha a Jesús reclamando una señal. Incluso en Mateo aparece dos veces la petición de la señal, y la negativa de Jesús a darla, diciendo que solamente se dará la señal de Jonás (Mt 16:1-4 y 12:38-39). Posiblemente el contexto judío del evangelio de Mateo haya determinado un interés mayor en las señales¹². En cualquier caso, estos materiales semejantes están organizados de manera muy diversa por los evangelistas. En Marcos conservamos la petición de una señal por parte de los fariseos y la negativa de Jesús a proporcionarla (Mc 8:11-13). Lucas recoge la petición de la señal (Lc 11:16) en el contexto del material referido a la acusación dirigida a Jesús de estar endemoniado, para después recoger la negativa de Jesús a dar una señal, y la alusión a Jonás (Lc 11:29-32). Más adelante, en Lc 12:54-56 aparece la mención de la hipocresía de quienes distinguen las señales del clima y no son capaces de distinguir «este tiempo» (τὸν καιρὸν τοῦτον). No se habla por tanto de «señales de los tiempos», sino solamente de «este tiempo».

Si atendemos a los métodos habituales de aproximarse a los evangelios sinópticos, podríamos constatar lo siguiente. La cuestión de «las señales de los

tiempos», o simplemente «de este tiempo», en referencia a los cambios meteorológicos, se encuentra solamente en Mateo y en Lucas. Igualmente, la alusión a la señal de Jonás se encuentra solamente en estos dos evangelistas, y no en Marcos. Estaríamos aquí frente a un material, normalmente atribuido a la llamada «fuente Q» (o fuente de los dichos), que sería común a Mateo y a Lucas, y distinto del conservado en el evangelio de Marcos. En Marcos tendríamos un relato más corto, en el que Jesús simplemente dice que «no se dará señal a esta generación» sin ninguna alusión a los cambios meteorológicos ni a la señal de Jonás. Mateo y Lucas habrían enriquecido este texto con otros materiales, provenientes de la fuente Q, alusivos a la contradicción de quienes saben extraer lecciones del clima, y no saben interpretar el momento presente. Del mismo modo, tanto Mateo como Lucas habrían tomado de la fuente Q la referencia a la señal del profeta Jonás. Es interesante observar que la señal de Jonás recibe dos explicaciones distintas, una por Mateo y otra por Lucas. Mateo, que la dejará sin explicar en 16:4, la explica en 12:40 como una alusión directa a la pasión de Jesús: así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del gran pez, así el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches “en el corazón de la tierra”. En cambio, Lucas interpreta la señal de Jonás de un modo más amplio: así como Jonás fue señal para los ninivitas, el Hijo del Hombre también será señal para su generación (Lc 11:30). La interpretación habitual consiste en decir que el texto de Q tendría esta última versión, siendo la tradición posterior la que se habría encargado de aplicar el signo de Jonás más concretamente a la pasión¹³.

Si vamos al texto sobre las señales del clima, observamos también una diferencia entre Mateo y Lucas. En primer lugar, Mateo y Lucas aluden a diversos fenómenos meteorológicos. Mateo habla del orden del día al modo judío: primero el anochecer y después el amanecer. Y señala que en estos dos tiempos el cielo arrebolado indica distintas cosas. Por la noche, el cielo arrebolado indica que vendrá buen tiempo («rubén de cena buen día espera», se dice en castellano). En cambio, por la mañana, el cielo rojizo y nublado indica la inminencia de la tormenta (Mt 16:2-3). Lucas habla de otros fenómenos. Cuando hay nubes en el occidente, quiere decir que va a llover. En cambio, cuando sopla viento del sur se interpreta que va a hacer calor (Lc

¹¹ 4Q521. Tomo la traducción y la reconstrucción del texto de Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, 2000 (5ª ed.), pp. 409-410.

¹² Cf. 1 Co 1:22 sobre el interés de los judíos por las señales, en contraste con el interés de los gentiles en la sabiduría. Marcos y Lucas están dirigidos a comunidades con un contexto gentil.

¹³ Cf. J. M. Robinson, P. Hoffman, J. S. Kloppenborg, *El documento Q*, Salamanca, 2002, pp. 146-147. Evidentemente, todo este tipo de consideraciones sobre las posibles fuentes tienen un margen alto de especulación, y las mencionamos solamente a título hipotético.

12:54-55). El contexto de la expresión posiblemente es palestino, con el mar Mediterráneo en el occidente, y con el cálido desierto en el sur. Es interesante observar que existe un pasaje paralelo a éstos en el Evangelio copto de Tomás, el famoso texto gnóstico encontrado en la biblioteca de Nag Hammadi. Allí se conserva el dicho siguiente: «examináis el aspecto del cielo y de la tierra, pero no conocéis al que tenéis delante de vosotros, y no sabéis examinar este tiempo»¹⁴. Se podría pensar que la versión más breve es la más cercana al original, la cual habría sido posteriormente ampliada por los evangelistas.

Esta hipótesis estaría reforzada por el hecho de que todo el párrafo en el que aparecen los «signos de los tiempos», y que está contenido en Mt 16:2-3, (desde «cuando anochece...» hasta «...las señales de los tiempos no podéis») no aparece en numerosos manuscritos antiguos de gran valor. De ahí que se haya pensado que estamos ante una adición que no estaría en la redacción original de Mateo. Algunos han sostenido, por ejemplo, que lo que tenemos en el evangelio de Mateo en relación con el color rojizo del cielo no es más que una adaptación del material de Lucas a una situación climática distinta. Sin embargo, otros han señalado que las palabras relativas al cielo rojizo en la tarde y en la mañana no aparecen precisamente en copias de Mateo que fueron realizadas en países como Egipto donde el cielo rojo en la mañana no anuncia la lluvia. Estaríamos entonces ante una reducción del texto original más amplio para adaptarlo al contexto. De ahí que los autores de la edición crítica del Nuevo Testamento griego hayan optado por considerar el pasaje como auténtico, aunque con un grado de certeza relativamente bajo¹⁵. Evidentemente, el clima seco de Egipto también explicaría la ausencia del pasaje en el Evangelio de Tomás, por lo que no faltan autores que piensan que las referencias a los cielos rojizos en la tarde y en la mañana no sólo pertenecerían al original de Mateo, sino que sería también lo que aparecería en la fuente Q, siendo la alusión al occidente y al sur una variante de Lucas¹⁶.

En cualquier caso, conviene llamar la atención sobre otra diferencia entre el texto de Mateo y el de Lucas (con el evangelio copto de Tomás). Y es que solamente Mateo menciona las «señales de los tiempos».

¹⁴ *Evangelio de Tomás* 91 (Nag Hammadi II, 2).

¹⁵ Cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1994 (2ª ed.), p. 33.

¹⁶ Es lo que han pensado los editores de *El documento Q*, *op. cit.*, p. 170-171.

Tanto Lucas como el evangelio de Tomás hablan simplemente de discernir «este tiempo». En este caso, todos los comentaristas parecen estar de acuerdo en que la versión más breve es la más antigua, que habría estado contenida en el documento Q. En este texto se hablaría solamente de discernir «este tiempo», y no «las señales de los tiempos». De hecho, hay en Mateo una tendencia a incluir las «señales» en lugares donde sus fuentes no lo contienen. Es lo que sucede con la expresión «la señal del Hijo del Hombre» en Mt 24:30, cuando su fuente simplemente dice «Hijo del Hombre», tal como aparece en Mc 24:26 (y Lc 21:27)¹⁷. De nuevo el contexto judío de Mateo parecería llevarle a insistir en el asunto de las señales. Otra diferencia se refiere al plural. Mateo habla de «tiempos», mientras que Lucas solamente menciona «este tiempo». Algo parecido sucede con el demostrativo «este» (τοῦτου) referido al «tiempo», y que en Mateo no aparece. No deja de ser interesante observar que en la versión arameo-siriaca del Nuevo Testamento (en la Peshitta) hay una mayor cercanía entre el texto de Lucas y el de Mateo, pues allí se habla ciertamente de «señales» (*ʿtwf*), pero de señales «de este tiempo» (*zbnʿ hni*), y no de señales «de los tiempos». Las razones de este mayor parecido con Lucas en el arameo pueden ser muchas, incluyendo la influencia del mismo texto lucano. Pero también pueden tener que ver con una mayor antigüedad de la expresión. Sea cual sea el valor que se le dé al texto siríaco de Mateo, no se entiende bien por qué el demostrativo («este tiempo»), que aparece claramente en Lucas y en el Evangelio copto de Tomás, ha quedado fuera en algunas reconstrucciones de la fuente Q¹⁸.

Desde este punto de vista, parece haber razones fundadas para sospechar que en la versión más antigua de este dicho aludía a la necesidad de discernir «este tiempo». Cuando del singular se pasa al plural, cuando se añade en énfasis de Mateo en los signos, y cuando se pierde el demostrativo, obtenemos «los signos de los tiempos». El cambio no es tan importante, si tenemos en cuenta el contexto mismo de Mateo. En ese contexto, «los signos de los tiempos» están claramente referidos a los tiempos mismos del Mesías, que no son otra cosa para Mateo que el tiempo de Jesús. Los fariseos y los saduceos pueden captar lo que significan las señales meteorológicas, y sin embargo no aceptan los signos que se producen en el tiempo

¹⁷ Cf. R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids (Michigan), 1994 (2ª ed.), p. 324.

¹⁸ Tal como sucede en *El documento Q*, *op. cit.*, p. 170-171.

mismo de Jesús. Y justamente porque son incapaces de entender lo que sucede en su propio tiempo, es por lo que piden una señal del cielo (Mt 16:1-3).

Es importante notar, claro está, el significado de la palabra *καιρός* («tiempo»), ya sea en singular o en plural. No se trata del sentido castellano de «tiempo» como clima. La expresión griega tampoco se refiere simplemente a un período o fracción del tiempo (para esto se usaría más bien *χρόνος*), sino más bien al tiempo en el sentido de «coyuntura», o de «oportunidad». En griego existen dos grupos semánticos claramente diferenciados, uno para referirse al fluir continuo o «cronológico» del tiempo (*χρόνος*), y otro para referirse al tiempo como momento decisivo para la intervención humana (*καιρός*). El que tanto Mateo como Lucas hayan optado por el segundo término muestra la clara percepción de que Jesús está hablando de un tiempo decisivo, que sus oyentes no saben aprovechar, y que es claramente el propio tiempo en el que hipócritamente piden una señal. Si de alguna manera nos quisiéramos remontar al arameo, habría que considerar la expresión *zbn* que aparece en la Peshitta para hablar de «este tiempo». El significado es simplemente «tiempo», «estación» o «época», sin que haya en arameo la clara diferencia de dos grupos semánticos, como en griego. Sin embargo, la expresión de la Peshitta es enfática¹⁹, a diferencia del más neutral *zbn*, con lo que claramente nos encontraríamos de nuevo ante modos de subrayar la importancia decisiva del tiempo del Mesías («este tiempo»), ante el cual los interlocutores de Jesús, o un grupo de ellos, parecen estar completamente ciegos. Pero ciegos de una manera interesada, pues de la misma manera que cualquier miembro de aquella cultura agraria podía interpretar los signos climáticos básicos, de la misma manera deberían poder entender que están ante un tiempo decisivo, sin necesidad de pedir más signos del cielo. Por eso son llamados por Jesús «hipócritas».

4. Discerniendo las señales

Con estas consideraciones nos adentramos ya en la cuestión sobre el significado de las expresiones conservadas en los evangelios. Ante todo, hay que observar que la llamada de Jesús a entender el significado de «este tiempo», su propio tiempo, no puede ser transformado arbitrariamente en algún tipo de afirmación sobre el hecho de que en todos los tiempos

Dios se estaría revelando a través de cualquier situación social o política que nos pueda parecer más o menos interesante o beneficiosa. Transformar el lenguaje de Jesús sobre el carácter decisivo de sus propios tiempos en un lenguaje intemporal sobre «los tiempos» es sacar las expresiones de Jesús de su contexto, para distorsionarlas. Jesús no era un eclesiástico que resignadamente o filosóficamente veía pasar ante sí «los tiempos», considerándolos desde el punto de vista de una institución eclesiástica intemporal que, ocasionalmente, se vería desafiada a sacar alguna enseñanza de cada etapa de la historia, interpretándola benévolamente como señal divina, dejando por otra parte abierta la puerta para que cada tiempo trajera sus enseñanzas, y sus necesidades de adaptación a las circunstancias. Jesús era más bien alguien convencido sobre la importancia decisiva de su propio tiempo, y de las cosas que estaban ocurriendo en él. Y esto es justamente lo que tenemos que considerar. El lenguaje sobre los signos de los tiempos tiene que salir de la intemporalidad eclesiástica y ser insertado en el tiempo decisivo del Mesías. Pues solamente la atención a aquellos aspectos que Jesús consideraba como decisivos de su propio tiempo nos puede permitir extrapolar el lenguaje de Jesús sobre su propio tiempo a otros contextos sin cometer equivocaciones teológicas demasiado garrafales, con todo el sufrimiento humano que a veces estas equivocaciones pueden conllevar. Y por tanto tenemos que preguntarnos renovadamente: ¿cuáles son para Jesús los signos auténticos? ¿Qué signos podemos considerar que realmente muestran la llegada del reinado de Dios?

Si comenzamos con el texto de Marcos, nos encontramos de entrada con la negativa de Jesús a proporcionar cualquier señal. Ahí no se menciona ni la señal de Jonás ni los signos de los tiempos: simplemente no se dará ninguna señal a «esta generación» (Mc 8:12). Ahora bien, si continuamos con la lectura del texto, nos encontramos inmediatamente con la alusión de Jesús a la alimentación de las multitudes. De hecho, Marcos sitúa la petición por parte de los fariseos de una señal del cielo inmediatamente después de la segunda alimentación de las multitudes. Jesús, preguntado por un signo del cielo, niega que se vaya a dar tal signo a la presente generación. Entonces se embarcan de nuevo, y ante la falta de pan (solamente tienen un pan en la barca), Jesús alude a la «levadura de los fariseos» y a la «levadura de Herodes». Ante la incompreensión de los discípulos, Jesús se refiere entonces al valor simbólico de ambas alimentaciones de las multitudes. Al valor simbólico de la primera alimentación, en contexto judío, tras la que sobraron doce cestas llenas de pan. Y al valor simbólico de la segunda alimen-

¹⁹ Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962 (17ª ed.), p. 905; W. Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford, 1926, p. 63.

tación, en contexto pagano, tras la que sobraron siete cestas llenas de pedazos de pan. Se trata de símbolos numéricos que aluden a la plenitud, sea la plenitud del Israel originario (doce), sea la plenitud del mundo pagano al que se dirige también el Mesías. Pero, sobre todo, se trata de la alusión a lo que puede iniciarse con el único pedazo de pan que lleva el pequeño grupo. Mientras que la levadura de los fariseos o de Herodes puede sin duda hacer crecer la masa, pero tiene el matiz de ser un principio corruptor, la comunidad que Jesús ha iniciado desde abajo con judíos y paganos puede traer la verdadera plenitud. No hay por tanto una señal del cielo, como piden los fariseos. Pero sí hay verdaderas señales en la nueva comunidad que Jesús ha iniciado, en la que se comparte el pan y en la que se logra la abundancia y la plenitud (Mc 8:11-21)²⁰.

En el Evangelio de Mateo encontramos el mismo orden de los acontecimientos. Después de la alimentación de la multitud pagana, viene la solicitud de un signo por parte de los fariseos, a los que Mateo agrega los saduceos. La negativa de Jesús viene matizada por la alusión a los signos del clima y a la señal de Jonás (ya introducida y explicada antes, en Mt 12:38-45), e inmediatamente sigue el episodio de los discípulos que olvidan el pan, la alusión a la levadura (en este caso de los fariseos y de los saduceos, no de Herodes), y la interpretación de ambas alimentaciones de las multitudes como señal de que Jesús puede proporcionar al pueblo la abundancia y la plenitud que no le pueden otorgar los fariseos y los saduceos. Es decir, Mateo continúa básicamente con la misma tesis que Marcos: Jesús se niega a dar las señales que le piden los líderes de Israel, pero sin embargo afirma claramente que las alimentaciones de las multitudes tienen el carácter de un signo decisivo sobre el carácter de su misión. Jesús no realiza el tipo de signo que esperan sus contrincantes, pero sí hay, como en Marcos, un signo decisivo, que es la alimentación de las multitudes, por más que este signo no haya sido aceptado ni entendido. Mateo añade otro signo, que es el signo de Jonás, interpretado por él como una alusión a la pasión, muerte y resurrección del Mesías (Mt 12:40). De nuevo se nos está diciendo que sí hay signos, pero que estos signos no son del tipo que esperan los dirigentes de Israel. El Mesías, en lugar de obtener una victoria militar sobre sus enemigos, será derrotado, y enterrado en el corazón de la tierra por tres días.

En Lucas nos encontramos con el material mucho más disperso, en el que ya se ha perdido la relación directa de la pregunta y de las respuestas de Jesús con las alimentaciones de las multitudes. La razón posiblemente está en que Lucas y Juan solamente mencionan una alimentación, a diferencia de las dos que aparecen en Marcos y en Mateo. Esto tal vez se debe a que Lucas y Juan escriben en contextos donde la diferencia entre judíos y paganos se ha hecho menos significativa. El contexto de la petición de una señal es un exorcismo (Lc 11:14-16). La alusión a Jonás aparece al final de una enseñanza sobre exorcismos (Lc 11:29-32), y solamente más adelante, en el contexto de las palabras de Jesús sobre las divisiones que provoca su ministerio, aparece la referencia a la contradicción entre quienes pueden interpretar las señales del clima y no pueden discernir «este tiempo», juzgando por ellos mismos qué es lo justo (Lc 12:49-59). Como hemos visto, Lucas entiende la señal de Jonás no desde los tres días en el corazón de la tierra, sino como una alusión a todo el ministerio de Jesús: así como Jonás fue una señal para los ninivitas, del mismo modo el Hijo del Hombre lo es para su generación. Sin embargo, hay una diferencia entre el ministerio de Jonás y el de Jesús. Mientras que los ninivitas, es decir, los residentes en la capital del odiado imperio asirio, se convirtieron ante la predicación de Jonás, los israelitas a los que Jesús se dirige le están rechazando. Por eso los hombres de Nínive testificarán contra la generación que asistió al ministerio de Jesús (Lc 12:29-32).

Llegados a este punto, podemos pensar que en los sinópticos hay un acuerdo fundamental en el hecho de que Jesús rechaza las pretensiones de los líderes de Israel de otorgarles signos. Sin embargo, al mismo tiempo, también un acuerdo fundamental en que existen ciertos signos que los dirigentes de Israel no quieren o no pueden ver. En primer lugar, la alimentación de las multitudes. Como hemos visto, algo que el judaísmo esperaba del Mesías era la alimentación de su pueblo con maná, al igual que había hecho Moisés en el desierto. Jesús parece aceptar sin dificultades ese signo mesiánico, al menos en el sentido de que la alimentación de las multitudes, producida precisamente en el contexto del desierto, es un signo esencial de las novedades que se están produciendo en su tiempo. Es el signo de un pueblo plenamente realizado, en el que se comparten los bienes de modo que el alimento alcanza para todos, e incluso sobra. En segundo lugar, de un modo más amplio, todo el ministerio mismo de Jesús puede considerarse, según Lucas, como la señal de Jesús para su generación. Finalmente, según Mateo, su misma muerte y resurrección constituyen la señal de Jesús para su generación. Dicho en otros tér-

²⁰ Un comentario de las alimentaciones de las multitudes puede encontrarse en R. Pesch, *Über das Wunder der Brotvermehrung oder Gibt es eine Lösung für den Hunger in der Welt*, Frankfurt a. M., 1995.

minos: Jesús no cayó en la trampa de querer acreditar su misión con los signos del cielo que demandaban sus oponentes. Pero al mismo tiempo toda su propia vida, su misión, y especialmente algunos momentos decisivos de la misma fueron la señal que los dirigentes de Israel no supieron discernir.

Si ampliamos un poco más la perspectiva al conjunto de los evangelios, podemos constatar otros elementos que van en la misma dirección. En el pasaje de las tentaciones, tal como son presentadas por Mateo y por Lucas, aparece Satanás tentando a Jesús precisamente en torno a expectativas propias del mesianismo. El diablo le propone a Jesús convertir las piedras en pan, acceder al poder sobre todos los reinos de la tierra, y presentarse sobre el pináculo del Templo, para lanzarse desde allí sin sufrir daño (Lc4:1-13; Mt 4:1-11). Jesús rechaza todas estas expectativas mesiánicas como lo que realmente son: tentaciones satánicas. El evangelio de Juan, precisamente después de la alimentación de las multitudes, nos presenta a Jesús evitando a los que querían hacerle rey (Jn 6:15). Y, sin embargo, Jesús no rechaza todos los signos mesiánicos. Los cuatro evangelios coinciden por ejemplo en presentarnos a Jesús entrando en Jerusalén sobre un asno, lo cual obviamente alude a un pasaje de Zacarías. No deja de ser interesante considerar este pasaje. Allí el rey entra en su ciudad, no como un caudillo militar, montado sobre un caballo, sino humildemente, sobre un asno. Y el texto añade a continuación que Dios destruirá los caballos, los carros de guerra y los arcos que hay en su pueblo, iniciándose así un reinado universal de paz, no como resultado de una victoria militar, sino precisamente por la ausencia de instrumentos de guerra por parte del rey humilde y victorioso (Zac 9:9-10). Esto nos mostraría que Jesús no rechazó en modo alguno todos los signos mesiánicos, sino que hizo una selección de ellos.

Podríamos mencionar todavía otro pasaje relativo a los signos mesiánicos. Se trata de la respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan el Bautista: «¿eres tú el que había de venir, o hemos de esperar a otro?» La respuesta de Jesús es conocida: «Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio; y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí» (Lc 7:18-23; Mt 11:2-6). Se trata de un pasaje común a Lucas y Mateo y que por tanto procedería de la hipotética fuente Q. Pero lo más interesante es que estamos ante un pasaje que guarda un enorme paralelismo con el texto de Qumrán que hemos citado más arriba (4Q521): la vista de los cie-

gos, la curación de las enfermedades, la resurrección de los muertos y el anuncio de las buenas noticias a los pobres como señales de la era mesiánica. De nuevo tenemos la constatación de que la negativa de Jesús a otorgar señales no es total. Jesús responde con señales mesiánicas a las preguntas de Juan. Y lo hace, al parecer, aceptando algunas de las expectativas de su pueblo sobre las señales que caracterizarían a la era mesiánica. Pero, al mismo tiempo tenemos el claro rechazo de ciertas señales. Y entonces surge inevitablemente la pregunta: ¿por qué unas señales sí y otras no? ¿Por qué incluso algunas señales, como las relativas a la alimentación de las multitudes, se realizan en cierto modo, pero se rechazan en otro? ¿Por qué se alimentan las multitudes en el desierto pero no se convierten las piedras en pan? Estas cuestiones requieren ineludiblemente una sistematización teológica.

5. Los signos de Jesús

Una primera aproximación, propia de la teología más abstracta, podría consistir en decir que hay una diferencia entre pedir una señal y recibir una señal. Quien pide señales, duda de las promesas de Dios, y quiere algo más para confiar en ellas. En cierto modo, quien pide señales quiere evitarse a sí mismo el riesgo de creer. En cambio, quien se limita a recibir las señales, simplemente acepta la soberanía de Dios para dar señales cuando le parece conveniente hacerlo, sin exigir a Dios más de lo que éste quiera dar, y por tanto con una apertura de principio a fiarse de su palabra. Sin embargo, esta interpretación tiene la dificultad de que choca frontalmente con los textos del Antiguo Testamento en los que claramente se acepta el derecho de Israel a pedir señales a Moisés, o se acepta el que Gedeón pida a Dios una señal, incluso insistiendo en que la señal se repita para llegar a tener una seguridad total en que Dios era quien le estaba enviando a luchar con los madianitas (Jue 6:36-40). Claro está que aquí se podría aducir una diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, diciendo que en éste se hace cada vez más clara la exigencia de una fe que no requiere de pruebas, a diferencia de lo que sucede en los ejemplos referidos del Antiguo Testamento. Ahora bien, este modo de contraponer el Antiguo y el Nuevo Testamento hace poca justicia a la complejidad de los textos, y al sentido profundo de la unidad canónica de los textos bíblicos. En cualquier caso, baste mencionar el hecho que hemos constatado repetidamente hasta aquí: en el Nuevo Testamento se admite con toda claridad que algunos signos, en concreto que algunos signos mesiánicos, son perfectamente válidos, e incluso se nos exhorta a interpretar correctamente los signos del tiempo mesiánico. Y también se

admite que algunas personas, como Juan el Bautista y sus enviados, puedan pedir, al menos indirectamente, que Jesús dé algún signo sobre cuál es su identidad y su misión.

La diferencia, por tanto, no se puede poner simplemente, y de un modo puramente abstracto, entre pedir signos y aceptar signos. Es necesario profundizar en la cualidad misma de los signos. Y aquí sí podemos trazar algunas diferencias claras entre los signos mesiánicos que Jesús parece aceptar, y aquéllos que rechaza. Jesús parece rechazar aquellos signos que implican una imposición del Mesías a partir de una posición de poder y prestigio. Claramente se rechaza la imagen del Mesías como un rey guerrero, y se opta por la imagen de un Mesías humilde, que no monta en caballo, sino en un asno. Frente a las imágenes violentas del Mesías, se aceptan aquellas profecías que hablan de un Mesías pacífico. También se rechazan aquellos milagros que aparecen unidos a una exhibición de un poder al que no se puede resistir. El Mesías parece esperar una aceptación libre de su persona. Por eso se rechazan las señales del cielo, pero no otro tipo de signos mesiánicos. Jesús parece aceptar todos aquellos signos que implican una transformación del pueblo de Israel que no es realizada desde el estado ni desde posiciones de poder, sino desde abajo. Una transformación donde el propio pueblo se implica, y donde se renuncia a toda imposición violenta. Es lo que sucede, por ejemplo, con la alimentación de las multitudes, con el anuncio de la buena nueva a los pobres, o con los milagros hechos entre los humildes y marginados, como los leprosos o los ciegos. Transformar las piedras en pan para alimentar a las multitudes es claramente un milagro destinado a que el Mesías se imponga a sí mismo por la propia exhibición, desde arriba, de su poder. En cambio, invitar a las multitudes a compartir los pocos panes que tienen, esperando que Dios haga lo demás, es un comienzo desde abajo, que implica la fe de los participantes, y que no busca la exhibición personal del Mesías, sino la transformación desde abajo del propio pueblo.

Aquí sí se puede hablar de un modo concreto de fe, y de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Es una constante del Antiguo Testamento la apelación a que el pueblo ha de ganar las batallas, no mediante el recurso a las alianzas con los imperios, ni mediante la acumulación de poder y de recursos militares, sino mediante la confianza en que Dios actuará de su parte. Dios no salvará a su pueblo «con arco, ni con espada, ni con batalla, ni con caballos ni jinetes» (Os 1:7). Dios puede dar la victoria a quien no tiene espada ni lanza ni jabalina (1 Sam 17:45). Por eso el

Señor de los ejércitos o de las huestes parece no estar muy interesado en el ejército: «no con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho el Señor de los ejércitos» (Zac 4:6). Es Dios, y no el poder humano, el que gana las batallas. De ahí las reticencias divinas ante el surgimiento del estado, con sus ejércitos permanentes (1 Sam 8), y de ahí también la exigencia divina de mantener un ejército reducido (Dt 17:16). Si volvemos a la historia de Gedeón, hay que observar que los signos que éste pide tienen un contexto muy claro: la conciencia clara de su propia incapacidad y falta de recursos para vencer a los madianitas (Jue 6:15-17). Los signos que Gedeón pide y obtiene no hacen innecesaria la fe en que la victoria sobre los madianitas se conseguirá, no en virtud de las propias fuerzas, sino por la ayuda divina. Este acto de fe se ve reforzado por la reducción voluntaria del ejército a solamente trescientos hombres con los que Gedeón enfrenta a los madianitas (Jue 7:1-8). No sólo eso. Cuando Gedeón obtiene el éxito militar y devuelve la libertad a su pueblo, renuncia a ser constituido en rey. La razón es clara, y coherente con la concepción de sí mismo que Israel tenía en sus orígenes: quien reina no es Gedeón ni sus descendientes; quien reina verdaderamente es el Señor (Jue 8:23). De hecho, la introducción del estado será evaluada como un acto de rechazo del gobierno de Dios sobre su pueblo. Dios le dice al profeta Samuel, cuando el pueblo le ha pedido que unja a un rey: «no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado para que no reine sobre ellos» (1 Sam 8:7).

El ministerio de Jesús se caracteriza justamente por afirmar la llegada definitiva del reinado de Dios sobre su pueblo. Después del fracaso de la monarquía israelita, y después de siglos en los que el pueblo ha estado generalmente entregado al arbitrio de los sucesivos imperios, Jesús anuncia que Dios vuelve a reinar sobre su pueblo. Al realizar este anuncio, la fe del Antiguo Testamento no es contradicha, sino más bien llevada a su plenitud. Porque si la confianza en que Dios pelea por su pueblo implica la necesidad de no poner la confianza en el ejército, e incluso de reducirlo unilateralmente, la plenitud de esa confianza tiene una consecuencia muy clara: no se necesita ejército. El pacifismo de Jesús no es una contradicción al belicismo del Antiguo Testamento, como podría sugerir una lectura superficial. Al contrario: el pacifismo de Jesús es la consecuencia última de una fe que pone su confianza no en los carros, ni en los caballos, ni en las alianzas con los imperios, ni en el ejército, sino en Dios. Esta confianza, llevada hasta el final, culmina en la renuncia de Jesús a la violencia. Si en el Antiguo Testamento hay una ambigüedad entre la idea de un gobierno directo de Dios, sin necesidad de estado, y la

idea de un Mesías como rey ungido que resume la dinastía davídica, esta ambigüedad queda resuelta en Jesús. Jesús, el Mesías davídico, rechazó la forma estatal del mesiazgo, y evitó ser proclamado rey (Jn 6:15). Jesús lo deja muy claro a sus discípulos: el estado es la forma de gobierno propia de las naciones paganas; el pueblo de Dios se ha de organizar sin estado: «los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad; pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos, porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10:42-45 par.)²¹.

La alusión al Hijo del Hombre resulta muy iluminadora. Se trata de aquél personaje que, en el libro de Daniel, caracteriza lo propio del reinado de Dios frente a los distintos reinados humanos. Los imperios mundiales son descritos como animales, como bestias que se van sustituyendo unas a otras en el control de la escena global. Frente a ellos aparece precisamente un «hijo de hombre», es decir, un ser humano, que encarna el gobierno no bestial, sino humano, de Dios sobre su pueblo (Dn 7:1-28). La proclamación de Jesús de que el reinado de Dios se ha acercado significa precisamente que ese gobierno directo de Dios sobre su pueblo se está iniciando, y que por tanto toda forma de dominación bestial está a punto de concluir. Los dirigentes de Israel son comparados con los labradores asesinos que se han apoderado injustamente de una viña que pertenece a Dios. Esa viña es el pueblo de Dios. Cuando estos dirigentes quieren saber qué hacer con los impuestos imperiales, la respuesta de Jesús deja pocas dudas: hay que devolver al emperador no sólo un porcentaje de las monedas, sino todas, porque todas llevan su imagen. Y hay que devolver a Dios lo que es de Dios, y esto no es simplemente el alma o el culto, sino el pueblo de Israel (Mc 12:1-17). Israel es el pueblo que pertenece a Dios, y sobre el que Dios desea reinar directamente para así mostrar a toda la humanidad una sociedad nueva y distinta, a la que todos se podrán incorporar. Ésta ya no es una sociedad regida por la violencia y por la opresión. El Mesías mismo aparece repetidamente compartiendo su reinado con sus seguidores, como ya en el libro de Daniel el reinado humano era compartido por todo el pueblo de Dios. No sólo se trata de que esta sociedad sobre la que Dios gobierna sea una sociedad carente

de violencia. Desde el punto de vista del Mesías, esta sociedad, para ser tal, solamente se podrá alcanzar por medio de la no-violencia, del amor a los enemigos, y del servicio mutuo. Precisamente por ello el Mesías no entra en Jerusalén sobre un caballo, y al frente de un ejército, sino sobre un pollino, junto con una multitud desarmada sobre la que sin embargo está iniciándose su reinado como reinado de Dios.

Ahora podemos entender perfectamente por qué unos signos sí y otros signos no. No todos los signos pueden expresar adecuadamente esta radicalización y esta plenitud de la fe del Antiguo Testamento. El reinado de Dios comienza sin violencia militar. El reinado de Dios no comienza desde el poder del estado, sino desde un pueblo que libremente decide seguir los caminos del Mesías. El reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobreabunda. El reinado de Dios no comienza en un día lejano, cuando el grupo adecuado llegue por fin al poder estatal o mundial. El reinado de Dios comienza ya ahora, está ya presente en medio de aquél pueblo que libremente se organiza de acuerdo a los criterios del Mesías. El reinado de Dios no se inicia destruyendo, aniquilando o anulando a los enemigos, sino amándolos. El reinado de Dios no se inicia mediante la conquista de poder político, económico o eclesiástico, sino mediante el servicio. Por eso la generación contemporánea a Jesús no puede pedir cualquier signo. Tiene que conformarse con los signos que realmente significan lo que Jesús viene a traer. El signo de la vida entera de Jesús pidiendo a Israel la conversión para abandonar su modo ninivita, y en el fondo imperial, de pensar. El signo de las multitudes compartiendo un pan que repentinamente sobreabunda. El signo de las multitudes no sólo alimentadas, sino agrupadas y organizadas de nuevo en el desierto. El signo de las multitudes que no son alimentadas desde arriba, mediante el poder económico de los discípulos, o de quien sea, sino desde abajo, desde su propio compartir. El signo de las multitudes sentadas como personas libres sobre la hierba verde. El signo de un Mesías sentado sobre un pollino, sin ejércitos, ni arcos, ni espadas, ni carros, ni caballos. El signo de un Mesías crucificado y enterrado por tres días en el corazón de la tierra. El signo de un Mesías resucitado y convocando nuevamente a un pueblo libre. Estos son los signos del Mesías verdadero. Los signos de Jesús. Los signos de aquél tiempo decisivo que los hipócritas no quisieron o no supieron leer.

²¹ Sobre las opciones políticas de Jesús puede verse mi libro *Reinado de Dios e imperio*, Santander, 2003.

6. Los signos de nuestro tiempo

Una vez alcanzada una comprensión básica sobre la concepción recogida en los Evangelios respecto a las señales propias del tiempo mesiánico, podemos comenzar a preguntarnos por la aplicación a nuestro tiempo. Podemos decir de entrada que esta aplicación es perfectamente legítima, por una razón teológica fundamental. Y es que, según la visión del Nuevo Testamento, con Jesús se ha iniciado un tiempo mesiánico en el que todavía nos encontramos. Jesús, muerto y resucitado, ha sido constituido en Señor sobre su pueblo. Este pueblo está siendo convocado en sus iglesias, compuestas de judíos y gentiles. Sobre ellas ejerce su soberanía suave e igualitaria el Mesías auténtico. Vivimos en los tiempos del Mesías. Por tanto, los signos característicos de la época mesiánica pueden estar perfectamente en vigor también en nuestro tiempo. Ahora bien, cualquier búsqueda de «signos de los tiempos» en este tiempo nuestro tendrá que aceptar la existencia de una mínima coherencia y continuidad entre los signos que Jesús consideró como aceptables y los signos que hoy podemos considerar como significativos de la presencia mesiánica.

Y esto significa claramente que no cualquier acontecimiento extraordinario, aparentemente grandioso y benéfico puede ser considerado sin más, de una forma apresurada, como «signo de nuestro tiempo». Las teologías del fascismo y las teologías de la revolución se equivocan cuando buscan leer los signos de nuestro tiempo en la subida al poder del estado de algún grupo o personaje que se considera como beneficioso y favorable para la mayor parte de la población, o para un sector oprimido dentro de ella («los grandes se hacen llamar benefactores», decía Jesús). Precisamente tales signos son los que Jesús rechazó de una manera clara y explícita. Por supuesto que no todos los regímenes políticos son equivalentes, y que es necesario distinguir sabiamente entre ellos. Pero ninguno, por bueno que sea, es *señal* del Mesías, ni de los tiempos del Mesías. El Mesías auténtico no quiso el poder coactivo del estado para realizar el reinado de Dios, sino que pensó en una transformación que se inicia voluntariamente y desde abajo, cuando un pueblo se organiza pacíficamente confiando en Dios para compartir sus escasos recursos, y aceptando a Jesús en su medio. Jesús consideró que los grandes acontecimientos en los pináculos del poder político, social o económico no constituyen verdaderos signos de la llegada del reinado de Dios. Querer convertir un determinado acontecimiento en el poder político en un signo de la llegada del reinado de Dios es justamente invertir la concepción que Jesús tuvo de la llegada de ese reinado. El

reinado de Dios, en la concepción de Jesús, no tiene un carácter estatal, ni se realiza desde el poder. Cuando se pretende realizar el reinado de Dios desde el poder, lo que aparecen no son signos del Mesías auténtico, sino más bien figuras y movimientos mesiánicos alternativos, distintos del liderado por Jesús. Es algo que repetidamente se puede rastrear en la historia: otros Mesías pretendiendo hacer las veces del Mesías vivo y real.

En segundo lugar, y por razones semejantes, los signos mesiánicos de nuestro tiempo no se pueden situar, como hacen las teologías del capitalismo, en sistemas económicos que, por las razones que sean, pretenden a la larga ser beneficiosos para la mayor parte de la humanidad por más que de entrada no lo puedan ser. Por supuesto, la discusión sobre si el sistema económico capitalista es o no beneficioso a la larga para la humanidad es una discusión económica, en la que no podemos entrar aquí. Sin embargo, lo propio de las teologías del capitalismo (como en el pasado otras teologías de otros sistemas económicos) es la pretensión de legitimar las penurias del presente en nombre de la gran felicidad que se logrará algún día en el futuro. Sin embargo, si hay algo propio de los signos mesiánicos, tal como Jesús los entiende, es que ellos realizan ya desde abajo lo que significan. La alimentación de las multitudes no es algo para el futuro, sino algo que se realiza ya desde ahora allí donde la confianza en el Dios de Jesús permite un compartir efectivo entre los que carecen de recursos suficientes. La alimentación de multitudes no se logra mediante la acumulación progresiva del capital necesario (tendríamos que conseguir doscientos denarios, dicen los discípulos en Mc 6:37) para un día en el futuro poner ese capital al servicio de todos, por más que el acto de compartir lo acumulado vaya en contra de la lógica misma que permite la acumulación. Por eso difícilmente funcionará. El pueblo convocado por Jesús no tiene por qué volver al sistema que lo oprime: puede comenzar ya desde ahora y desde abajo, guiado por la fe, formas efectivas de un compartir que permite que lo poco alcance para todos.

Los signos de los tiempos no se pueden buscar en el poder político, ni se pueden situar a escala de toda la sociedad, ni se pueden poner en el futuro. Los signos de los tiempos son, como hemos visto, signos de este tiempo, ya presentes y actuantes en el presente. No son signos de gloria, sino signos de servicio, que se rastrean entre los humildes, y no entre los poderosos. Son signos que requieren un pueblo libremente situado bajo la soberanía del Mesías, en el que se inicia un servir mutuo y confiado. ¿Dónde hay líderes

sentados sobre asnos, y no sobre caballos y tronos?
¿Dónde se anuncia la buena noticia a los pobres?
¿Dónde hay vidas de marginados transformadas por la palabra de Jesús? ¿Dónde se inician comunidades libres de dominación, situadas no bajo figuras mesiánicas alternativas, sino bajo Jesús? ¿Dónde hay un compartir desde abajo y desde ahora, que permite que lo poco abunde para todos? ¿Dónde hay una fe en que el Mesías actúa milagrosa y sorprendentemente allí donde las personas se rinden a su yugo suave y ligero? ¿Dónde hay un pueblo alternativo, que ya no se prepara para la violencia, sino que practica desde ahora la paz mesiánica? La respuesta es: en muchos lugares en nuestro mundo, donde el Espíritu de Jesús

está ya actuando. ¿Cómo podemos entender las señales del clima, y las señales de la semiología, y las señales de los satélites, y no entender las señales claras del auténtico Mesías? ¿No será que las señales del Mesías nos sacan de nuestras seguridades, de nuestras rutinas, de nuestros afanes de poder y de prestigio, y nos confrontan con la posibilidad de unirnos a su pueblo pobre? ¿Merecemos ser llamados hipócritas de nuevo? No necesitamos cristianos aliándose con éste o con aquél régimen político más o menos prometedor. No necesitamos cristianos subiendo al poder para convertirse en «benefactores». Lo que necesitamos, y lo que ya está en marcha, son miles de sencillos Solentinas.

Conclusiones del 7º Encuentro de Estudiantes:

Fe y política, religión y estado

En primer lugar, hemos tratado de responder a las preguntas que se nos planteaban desde la organización del Encuentro: «Desde nuestra realidad extremadamente minoritaria, solemos pensar que nuestras iglesias no están “contaminadas” por la política. Pero, ¿es esto verdad?» No nos gusta el término contaminadas, ya que lo que se ha planteado con la primera conferencia sobre el profetismo es que los profetas vivieron inmersos en su realidad política y social a la que se enfrentaron con un mensaje y unas alternativas.

En la segunda conferencia se nos habló de que Jesús tuvo una política, es decir una postura y una táctica, que era hacer realidad los valores del Reino de Dios ya anunciados en el Antiguo Testamento —que hizo suyos y de sus seguidores— y que le llevaron a la muerte. Nos hemos planteado: ¿Sabemos cuáles son esos valores? ¿Estamos dispuestos a llevarlos a la práctica aunque nos cueste la vida?

En la tercera conferencia se nos planteó el riesgo y la tentación del «Constantinismo» como la posibilidad de que la Iglesia se asocie con los poderes establecidos perdiendo su identidad. O lo que es peor, que estos poderes nos manipulen y nos hagan aliados de sus propios fines, como ocurrió cuando el cristianismo se hizo religión oficial del Estado.

Según el esquema agustiniano el cristianismo debe vivir en la tensión de no ser del mundo pero a la vez vivir en el mundo.

Como hemos dicho, es imposible no hacer política porque incluso el propio planteamiento de que es deseable no hacer política, ya es en sí mismo una postura política. Lo que debemos preguntarnos más bien es: ¿Qué clase de política hacemos?

La política de los profetas, la de Jesús y la de la Iglesia cristiana debe ser extender el Reino de Dios, es decir, encarnar en nuestras propias comunidades los valores del Reino, que son los valores humanos: Igualdad, Fraternidad y Justicia, entre otros.

Yendo más allá, se trata de concretar en nuestra circunstancia histórica la realidad del Reino de Dios, y no caer en la tentación de espiritualizarlo.

De la última conferencia se deduce que Dios —y no el Imperio— es nuestro Rey y Pastor; que somos su pueblo y sus ovejas y que por lo tanto le debemos a él exclusivamente obediencia. En la medida que seamos obedientes en nuestras comunidades, se hará realidad este Reino que tendrá su plenitud en el *éscaton* contando con la ayuda y la fuerza del Espíritu Santo que mora en nosotros y está a nuestro lado.