

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Ene - Jun 1998 / No. 12



FUNDAMENTOS BÍBLICOS
PARA UNA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA



Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

**Fundamentos bíblicos
para una ética social cristiana**

**UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA**

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Editorial Ducere, S. A. de C.V.

Rosa Esmeralda 3 Bis.

Col. Molino de Rosas

01470 México, D.F.

Tel. y Fax 680 22 35

Se terminó de imprimir en junio de 1998 -
La edición consta de 1000 ejemplares

UIC

Juan José Corona López
Rector

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

VOCES

Director

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López,
Sergio-César Espinosa González,
Humberto Encarnación Anízar,
Juan Antonio Muñoz, Roberto Jaramillo Escutia,
Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,
José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,
Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

FUNDAMENTOS BÍBLICOS PARA UNA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

- Éxodo: acontecimiento y relato.
Aportes a la ética social cristiana
Dr. Jorge Domínguez Rojo 9
- Los profetas y la ética social cristiana
José Luis Franco B 25
- Las tareas de la ética del Nuevo Testamento
Lic. Armando Noguez A 43
- Cristología bíblica y ética social cristiana
David Bobadilla 61
- Resistir a la bestia:
el mensaje ético social del Apocalipsis
Lic. Armando Noguez A 93

OTRAS VOCES

- La Sagrada Escritura en la Nueva Evangelización
Norberto Rivera C (Arz Primado de México) 133
- La misión de Mulot entre los Kipsigis
P. Enrique Hernández T 145

SOBRE LOS AUTORES 161

PRESENTACIÓN

Durante un semestre el grupo de teología de esta Escuela estuvo reflexionando sobre el tema de los fundamentos bíblicos para una ética teológica. Para tal efecto se eligieron algunos temas específicos de los cuales ahora recuperamos cuatro: el Éxodo, los profetas, los Evangelios sinópticos y el Apocalipsis.

Para cada uno de los temas se escogieron textos de autores representativos a partir de los cuales se haría una aplicación para la Ética Social Cristiana. En este sentido, los aportes que en esta ocasión presentamos se ubican en el contexto de dicha reflexión. Cada uno de los autores, partiendo de esa base común, elaboró según sus propio aporte. Así por ejemplo, Jorge Domínguez y David Bobadilla siguen una estructura muy semejante. El primero de ellos nos presenta una breve síntesis de los artículos sobre el Éxodo y al final hace aplicaciones para la ética social cristiana. En el caso de David Bobadilla, primero nos hace una introducción y recupera los aportes más significativos, desde su perspectiva y para su caso, de los autores más representativos de América Latina en torno a la Cristología, para después de cada apartado hacer una reflexión y aplicación para la ética social cristiana.

El texto sobre los profetas y la ética social cristiana tiene el mismo contexto, sólo que no hace una aplicación para la ética social cristiana después de cada apartado, sino hasta el final, como un capítulo conclusivo.

El artículo del Lic. Armando Noguez, recuperando los textos estudiados y agregando otros hace una reflexión sobre la ética social cristiana a partir del Apocalipsis. Aquí los aportes están mezclados en el desarrollo del propio artículo y no están separados, como en el caso de los tres anteriores autores.

El otro aporte del Lic. Armando Noguez; *Las tareas de la ética del Nuevo Testamento*, que de hecho aparece primero que el referido

al Apocalipsis, es un estudio crítico sobre la obra de Richard B. Hays; *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A contemporary Introduction to the New Testament Ethics*. En este estudio recupera los grandes aportes de esta obra y le hace una serie de críticas al final de dicho artículo.

Finalmente están dos aportes, uno del Arz. Norberto Rivera sobre la Sagrada Escritura en la Nueva Evangelización y el otro del P. Enrique Hernández que nos habla de su experiencia como misionero con la tribu de los Kipsigis en Kenia.

Ojalá esta entrega bajo el título de FUNDAMENTOS BÍBLICOS PARA UNA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA colabore en la reflexión sobre dicho tema y sea de beneficio para las diferentes comunidades.

México, D.F. Junio de 1998.
Revista VOCES.

ÉXODO: ACONTECIMIENTO Y RELATO. APORTES A LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

Jorge Domínguez

El suceso del éxodo -no importa cuánto de lo narrado «sucedió»- liberó y libera sentido en la medida en que entra en circularidad hermenéutica con la praxis sociohistórica.

Esta tesis fundamental implica tres datos:

a) hay un texto normativo, entendido como kerigma de liberación, que no es sólo el relato de Ex 1-15, sino el motivo del éxodo en toda la Biblia;

b) como fue el caso de la historia de Israel, también en la de los hombres de estos dos milenios se dio y sigue dándose un recurso a este motivo en contextos de liberación;

c) «éxodo» y procesos de liberación se dan sentido mutuamente.

El núcleo del libro del Éxodo es el testimonio teológico de la solidaridad de Dios con un pueblo oprimido: un vínculo divino-humano que sustituye la opresión por la alianza y sella la solidaridad del Dios liberador con un pueblo liberado que camina hacia el futuro.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este aporte consiste en analizar y valorar la dimensión sociopolítica del Éxodo como acontecimiento y relato para fundamentar una ética social cristiana. La relevancia y pertinencia del tema estudiado radica en el significado social y teológico que tuvo el Éxodo tanto en el AT como en NT.

El estudio realizado consta de dos partes. En la primera se presenta una condensación de un estudio de Severino Croatto sobre la dimensión liberadora del Éxodo como acontecimiento socio-re-

ligioso. En la segunda se presenta una condensación del estudio de Rita Burns sobre el Éxodo como relato escrito para mantener su memoria como hecho fundante de Israel. Después de cada una de las condensaciones se señalan algunos aportes significativos para la fundamentación bíblica de la ética social cristiana a partir de los contenidos mismos de cada apartado.

I. LA RELEVANCIA SOCIOHISTÓRICA Y HERMENÉUTICA DEL ÉXODO¹

El éxodo es uno de los temas densos y fecundos de la tradición bíblica judeo-cristiana. Su fecundidad está evidenciada en el interior de la Biblia misma. Por otro lado, el *texto* bíblico del Éxodo fue, debido a su importancia kerigmática y teológica, un foco iluminador de procesos históricos que se identificaron de alguna manera con la experiencia de Israel.

Se trata de hacer una valoración crítica de la relevancia perenne del paradigma del éxodo y de la significación hermenéutica para la interpretación de la Biblia de los movimientos inspirados en el Éxodo.

Lo importante es señalar cómo la «historia» del texto bíblico y de los movimientos que usan el motivo del éxodo se convierte así en arquetipo de nuevos acontecimientos. La pregunta es: ¿existe una relevancia permanente del éxodo sobre todo en dirección al futuro? ¿Qué es lo que mantiene en vigencia el kerigma del éxodo?

Interesa valorar al «éxodo» como *suceso de liberación*. En efecto, no es la facticidad externa del hecho arquetípico lo que perdura en las relecturas, sino su *sentido* profundo, su capacidad de activar las reservas humanas de esperanza en nuevos procesos de liberación.

El suceso del éxodo -no importa cuánto de lo narrado «sucedió»- liberó y libera sentido en la medida en que entra en circularidad hermenéutica con la praxis sociohistórica.

Esta tesis fundamental implica tres datos:

a) hay un *texto* normativo, entendido como kerigma de liberación, que no es sólo el relato de Ex 1-15, sino el motivo del *éxodo* en toda la Biblia;

b) como fue el caso de la historia de Israel, también en la de los hombres de estos dos milenios se dio y sigue dándose un recurso a este motivo en *contextos de liberación*;

c) «*éxodo*» y procesos de liberación se dan sentido mutuamente.

1. La relevancia permanente del paradigma del éxodo

1.1. Conciencia de libertad y reclamo de liberación

La conciencia nacional y religiosa de Israel estuvo marcada originariamente por experiencias de opresión y sufrimiento y de liberación y gozo. Su lectura, desde una óptica de fe, fue constituyendo un lenguaje religioso que se hizo tan central como esas mismas vivencias históricas. Por concomitancia, Israel fue afirmando una conciencia de libertad como parte de su ser y reclamó la liberación toda vez que se encontraba oprimido, lo que fue frecuente en su historia.

Por otra parte, fue definiendo a su Dios, Yahvé, como «salvador» y liberador. El nombre mismo del Dios de Israel, «yo soy el que estoy (contigo)», está indisolublemente ligado a la experiencia de opresión/liberación del éxodo.

El éxodo está incorporado no sólo en los grandes textos, reflejo de múltiples experiencias históricas, sino en el nombre mismo de «Yahvé». Y por eso toda expresión de fe y de culto es un recuerdo implícito del éxodo.

La repetición creativa y multiforme del motivo del éxodo en el interior de la Biblia muestra la preeminencia del *sentido* sobre el *hecho* del éxodo, que, a su vez, se convierte en norma interpretativa para nosotros.

1.2. Preeminencia del éxodo

Aún cuando en la misma Biblia se relatan otros hechos de liberación, al éxodo le tocó la preeminencia porque:

a) Fue un hecho originario, decisivo para la creación de Israel como pueblo libre.

b) La celebración Pascua era el «memorial» de la salida de Egipto. Culto y praxis socio-histórica quedaban unidos y fortalecidos mutuamente.

c) La opción de Yahvé por los oprimidos. La liberación de la opresión y explotación del pueblo no es genérica, tiene referencia a una situación concreta que puede sintonizarse fácilmente con otras.

d) El exilio mismo no es descrito como lo es la permanencia de Israel en Egipto. Por eso, y por no ser un suceso originario, es el exilio el que es iluminado por el éxodo.

e) El acontecimiento del éxodo tiene un claro contenido político y social. El aspecto político, dominación de los hebreos por un poder ajeno que los retiene para su servicio, adquiere un tono trascendente, por el enfrentamiento de dos poderes divinos: el de los dioses egipcios y el de Yahvé. El aspecto social se refiere a la condición de esclavos que los hebreos padecían en suelo egipcio. Las dos cosas están ligadas: «yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de *Egipto*, de una casa de *esclavos*».

f) En la memoria litúrgica e hímica Yahvé es «el que saca» a Israel de Egipto. El éxodo es un acontecimiento arquetípico. Por un lado su eficacia es sentida como presente y, por otro Yahvé es definido como el Dios del «éxodo/liberación permanente».

1.3. Significación teológica

Todos los datos coincidentes sobre la continuidad kerigmática del éxodo durante tres mil años de experiencias de opresión y procesos de liberación tienen un significativo valor teológico.

Muestran la identidad del Dios bíblico y de su designio salvífico que tiene su *primera expresión* en el plano sociohistórico. Asumir hoy la experiencia del Dios del éxodo es luchar en su nombre contra toda forma de injusticia y de opresión.

Por eso la relevancia histórica del éxodo no está agotada. Al contrario, su carácter paradigmático y fundacional se acrecienta en la medida en que es reapropiado como símbolo religioso en los procesos actuales de liberación. A mayor conciencia actual sobre los mecanismos de dominación, dependencia y opresión, mayor intensidad corresponde al foco luminoso del éxodo.

2. La relevancia hermenéutica de los movimientos contemporáneos de liberación para la interpretación de la biblia

Se trata de ver como los movimientos y procesos históricos de liberación influyen en la interpretación de la Biblia. Para que haya un círculo hermenéutico correcto, el kerigma bíblico del éxodo/ liberación debe crecer en su significación, y este crecimiento incide también sobre otros textos y sobre nuestra comprensión de toda la Biblia.

2.1. *Lectura del mensaje bíblico desde la praxis sociohistórica*

La auténtica lectura del mensaje bíblico se hace desde la praxis sociohistórica, donde la fe descubre al Dios actuante. Por eso, en el caso del éxodo como paradigma de los movimientos de liberación, son éstos los que ayudan a captar profundamente, y a hacer *crecer*, el sentido salvífico de aquél.

Toda lectura, lejos de ser una extracción del sentido fijo, es una *producción de sentido*. Por tanto, toda lectura del motivo bíblico del éxodo hecha desde situaciones de opresión y desde procesos/movimientos de liberación es una exploración de su reserva de sentido, de su fecundidad siempre inédita.

Es una *relectura*, lo que implica redimensionar el hecho arquetípico para que sintonice con los sucesos nuevos. Los textos que tematizan sobre la liberación, y que se condensan tan bien en el motivo del éxodo, no tienen mejor lector que el oprimido que busca su liberación. El oprimido nos da, desde su praxis de liberación, lo «no dicho» de lo dicho del texto, o sea, su valor kerigmático presente.

2.2. *Relectura recontextualizada del texto bíblico*

Toda lectura es una producción (y no reproducción o repetición) del sentido de un texto. Es *relectura*. Ello implica también una recontextualización. La lectura del texto desde otro horizonte de comprensión, por otros receptores, sin la presencia reguladora del autor, es una *relectura*.

La Biblia es mensaje por lo que *dice* como texto, no por lo que «dijo» cuando se escribió. Esto sucedió con el motivo del éxodo. El sentido del éxodo originario fue creciendo por las relecturas o apropiaciones de sentido que de él hizo Israel en sus experiencias de opresión y liberación; por las reinterpretaciones surgidas de los movimientos históricos que apelaron al éxodo sin reducirlo a lo espiritual, y crece por su apropiación en las teologías contemporáneas de liberación que no surgen de los libros, sino *de la praxis* de liberación. Estas nuevas lecturas amplían y actualizan el sentido del éxodo, y lo hacen *más* paradigmático para futuras generaciones, que a su vez se apropiarán de él en formas que no conocemos.

Los movimientos y procesos que apelan al éxodo bíblico como motivo impulsor de la praxis de liberación nos hacen tomar conciencia de que la Biblia es mensaje en la medida en que es recontextualizada

y releída; de que no es una «palabra de Dios» estática y universal, depósito arcaico de revelación, sine una norma para entender *dónde se revela Dios hoy*.

La función de la exégesis crítica debiera ser despejar el camino para un enriquecimiento hermenéutico, para una lectura de ese texto desde la realidad presente. Y esta lectura, para que responda a esa realidad, debe hacerse desde el interior de los procesos humanos. Ahora bien: El motivo del éxodo es *recreado* desde los procesos y luchas de liberación de pueblos y grupos humanos oprimidos o dominados.

Y si el valor paradigmático del éxodo ha sido tan impactante en la vida de Israel y lo es en los movimientos y procesos de liberación contemporáneos, no será menor su efecto retroactivo en la interpretación de la Biblia. De ahí su relevancia hermenéutica.

APORTES A LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

1. El éxodo señala y hace memoria permanente de la opción de Yahvé por los oprimidos.

Este Dios liberador de la opresión en la historia es el marco teo-lógico fundante de una ética social cristiana.

2. El acontecimiento del éxodo tiene un claro contenido político (Egipto) y social (esclavos). Este acontecimiento tiene un carácter fundante que se va profundizando por muchas re-lecturas.

La ética social cristiana en América Latina debe elaborar una relectura del Éxodo como acontecimiento «religioso» liberador recuperando sus dimensiones sociales y políticas.

3. La Pascua fue el «memorial» (zikkaron) de la salida de Egipto, culto y praxis socio histórica quedaron unidos y fortalecidos mutuamente.

La ética social cristiana tiene que recuperar la dimensión celebrativa de la praxis de liberación y al mismo tiempo la dimensión política y social de la celebración sacramentaria.

4. El éxodo aparece como un hecho originario, decisivo para la creación de Israel como pueblo libre.

La ética social cristiana fundamentada e inspirada en el «éxodo» debe proponer una utopía y una normatividad al servicio de una justicia «re-creativa» que permita el surgimiento de hombres y mujeres libres.

5. El sentido del éxodo originario fue creciendo por las «relecturas» o apropiaciones de sentido que de él han hecho Israel, movimientos históricos y teologías contemporáneas de liberación.

El sentido del éxodo puede seguir creciendo por la «relectura» que de él vaya realizando una ética social cristiana de liberación.

II. EL LIBRO DEL ÉXODO²

El núcleo del libro del Éxodo es el testimonio teológico de la solidaridad de Dios con un pueblo oprimido: un vínculo divino-humano que sustituye la opresión por la alianza y sella la solidaridad del Dios liberador con un pueblo liberado que camina hacia el futuro.

1. Consideraciones previas

1.1. *Trasfondo histórico.*

El libro del Éxodo es literatura teológica. Para conocer los acontecimientos históricos que constituyeron la materia prima del testimonio de libro hay que ir más allá del bagaje que envuelve tales acontecimientos. Y esto significa emprender una tarea de recuperación histórica. Los historiadores deben reunir indicios extraídos de materiales bíblicos y extrabíblicos, en el empeño de llegar a una plausible reconstrucción de los acontecimientos. De los resultados que se han obtenido en dicha tarea, se pueden señalar los siguientes:

Materiales extrabíblicos muestran que los extranjeros solían ir a Egipto, sobre todo a la frontera oriental de la región del delta, para utilizar los recursos creados por la inundación anual del Nilo. Algunos textos egipcios muestran que el imperio ofrecía condiciones para la entrada y acceso legales a las zonas fértiles. Por consiguiente, la situación que llevó a la familia de Jacob a Egipto -tal como se describe en el Génesis- es muy verosímil.

Los investigadores han detectado una influencia semítica en la lengua egipcia. Al mismo tiempo, Moisés y otros personajes del período del éxodo tenían nombres egipcios. Esta recíproca influencia lingüística ha sido citada como prueba a favor de la probabilidad histórica de que los antepasados semíticos de Israel estuvieron realmente en Egipto en tiempos del Éxodo.

Las fuentes egipcias señalan que algunos gobernantes de la dinastía XIX iniciaron actividades arquitectónicas en la región oriental del delta, en la frontera del imperio. El proyecto era probablemente un conjunto de considerable tamaño e incluía almacenes y barrios administrativos, así como una residencia real. Entre los forzados a trabajar en este proyecto había *hapiru*, gente que carecía de los derechos civiles propios de los ciudadanos del imperio (s. XV-XII). Aunque no se dice expresamente que los antepasados de Israel fueron esclavizados en Egipto apoyan la autenticidad global de la situación descrita en Ex 1,11.

En cuanto a la datación del acontecimiento del éxodo, muchos investigadores establecen un lazo de unión entre el hecho de que «Israel» se encontraba en la tierra de Palestina a finales del siglo XII y el de que algunos hebreos (léase *habiru*) trabajaron en proyectos arquitectónicos en tiempos de Ramsés II. Y concluyen que el éxodo tuvo lugar en el siglo XII a.C., probablemente en los primeros años del reinado de Ramsés.

Aunque es imposible documentar históricamente el testimonio del libro del Éxodo, algunos materiales extrabíblicos muestran que ciertas situaciones descritas en el texto bíblico, especialmente la esclavitud en Egipto, no carecen de verosimilitud. A falta de pruebas históricas, los investigadores coinciden prácticamente en afirmar que se dio un acontecimiento en el que algunos elementos del pueblo conocido más tarde como Israel abandonaron su situación como sujetos de un opresor gobierno imperial en Egipto y, guiados por Moisés, alcanzaron la libertad. Este grupo (o sus hijos) y tal vez otros que se les unieron posteriormente llevaron a Canaán recuerdos del éxodo, de las fatigas del desierto y de un encuentro profundo con el Dios, Yahvé, con el que el grupo estableció una alianza.

1.2. Consideraciones literarias

El texto final del libro del Éxodo abarca las perspectivas de diferentes generaciones, cada una de las cuales contempló los primeros estadios de la historia de Israel como algo referido a su propio tiempo.

Los partidarios de la teoría documentaria de la composición del Pentateuco detectan en el libro al menos cuatro fuentes literarias: la fuente yahvista (s. X a.C.), la elohista (s. IX-VIII a.C.), la deuteronomista (s. a.C.) y la sacerdotal (P). De estas cuatro fuentes,

predominan la más antigua (yahvista, J) y la más reciente (sacerdotal, P).

En resumen, el libro del Éxodo es un complejo entramado de tradiciones literarias, un cuadro que recoge las convicciones de los narradores, poetas, responsables del culto y legisladores de diferentes generaciones, cada una de las cuales hizo suya la historia del éxodo.

2. Salida de la opresión

Los primeros capítulos del libro del Éxodo describen un movimiento en espiral de implicación de la liberación. El movimiento comienza con actos de desobediencia civil por parte de unas mujeres. Continúa cuando el grupo oprimido protesta contra la situación que padece. Dios escucha el clamor, se identifica con los oprimidos y se compromete a llevarlos a la libertad con la mediación de Moisés, que comunica la protesta divina al faraón. Tras una prolongada lucha, el faraón permite la marcha de los oprimidos.

2.1. Momentos iniciales (1,1-7,7)

La opresión de Israel en Egipto es presentada como cuestión de vida o muerte. Un faraón considera la pujante vida de sus súbditos hebreos como una amenaza. El temor lleva al soberano a tratar de controlar a sus súbditos imponiéndoles pesadas cargas. Pero irónicamente, la vida continúa incrementándose entre los oprimidos (1,8-12).

Los pensamientos del rey se tiñen de muerte. Y ordena a las parteras Sófora y Fuá que maten a los niños hebreos y que perdonen la vida a las niñas. Conviene señalar que en este incidente y en el que sigue son mujeres las que impiden los planes del tirano (1,15-21).

La desobediencia civil continúa durante el tercero y último momento de la opresión (1,22-2,10). La muerte se inserta plenamente en la política del Estado. Se obliga a todos los súbditos del faraón a arrojar los niños hebreos al Nilo, pero siempre respetando la vida de las niñas.

Aparece la respuesta de una mujer hebrea y de dos hijas, la de ésta y la del faraón. La hija del faraón adopta a Moisés, aunque sabe que el niño es hebreo y se encuentra en la lista de los condenados a muerte por su padre. Una vez más triunfa la vida cuando unas mujeres se niegan a participar en la opresión promovida por el Estado.

Comienza una nueva etapa de la liberación cuando los hebreos toman conciencia de su opresión. Su grito de protesta desata una era profundamente nueva. La divinidad se une al grupo que protesta de su opresión (2,23-25).

Una vez comprometido, Dios escoge a Moisés para que sea el portavoz de su protesta y propósito de liberar a los oprimidos. Moisés, que había realizado su propio éxodo de Egipto, es llamado a una solidaridad con los oprimidos que él ya había demostrado antes de su misterioso encuentro con Dios en el Horeb-Sinaí (cf. 2,11-22). Moisés vuelve a Egipto como un mensajero que representa el compromiso de Dios para liberar a Israel.

La revelación del nombre de Dios se encuadra en el contexto de la llamada de Moisés (3,13-15; cf. 6,2-3). Hay la convicción teológica de que Israel conoció el nombre de Dios en el acontecimiento del éxodo. Caminando hacia la liberación, Israel alcanzó el mayor grado posible de conocimiento de la verdadera identidad de Dios. Yahvé es el Dios que libra de la opresión (3,15).

2.2. Plagas, Pascua y paso del mar (7,8-15,21)

Ni siquiera con el compromiso divino resulta fácil ni rápido el movimiento que va de la esclavitud a la libertad. Se detiene cuando Moisés comunica la protesta de Dios al faraón: «¡Deja salir a mi pueblo!» Dios exige al faraón que colabore en el movimiento que liberaría a los oprimidos, pero el opresor retiene a sus súbditos incluso frente a un inequívoco imperativo divino. Se plantea así una difícil lucha. Entre las maravillas que narran los relatos de las plagas se encuentra la intensidad de la resistencia de un opresor al imperativo divino de «dejar salir».

La narración de la décima plaga, aunque tiene algunos elementos comunes con los relatos de las plagas anteriores, contiene rasgos que invitan a considerarla como una acción de Dios radicalmente diferente. Las maquinaciones de muerte del faraón (capítulos 1-2) se vuelven contra él y contra su imperio, y el tirano expulsa a los israelitas (12,31-33).

La tensión literaria abunda en el relato del acontecimiento del mar (cap. 14), señal de que diferentes generaciones trataron de comunicar sus propias perspectivas. Sin embargo, como se suele decir, el relato bíblico del acontecimiento del mar expresa la con-

vicción de los israelitas de que Yahvé los liberó de los egipcios. En el texto, el acontecimiento del mar aparece como el acto final y definitivo de la liberación de Egipto.

Las generaciones posteriores celebraron ritualmente este acontecimiento, así como la noche del paso.

3. Vida en el desierto

Éxodo 15,22-18-27 traza la andadura del grupo del éxodo desde el mar hasta el monte Sinaí. En estos relatos del desierto se han reunido varias tradiciones aisladas mediante el uso literario de itinerarios. El carácter etiológico de tales historias es claro. Por ejemplo, los incidentes de Mará, Massá y Meribá explican por qué se dieron esos nombres a esos lugares (15,22-25a; 17,1-7).

El desierto es un territorio salvaje donde Los viajeros necesitan sentido de la orientación para sobrevivir. Es un contexto apropiado para que los autores bíblicos presenten sus convicciones teológicas básicas sobre la fuente de vida de Israel como pueblo libre y sobre lo que este pueblo necesita para mantener esa vida de libertad: confianza, sencillez y justicia.

En el desierto, la seguridad de la esclavitud parece preferible a una precaria libertad, e Israel dirige sus quejas hostiles a Moisés, que Las interpreta como quejas contra Yahvé (16,8; 17,2).

La divinidad satisface generosamente las necesidades de Israel mediante la intercesión de Moisés. Yahvé no sólo libra de la opresión, sine que sustenta la vida en libertad.

Ex 16 presenta un esquema detallado de los cuidados diarios de Yahvé. Los autores utilizan la costumbre del descanso sabático para adoctrinar sobre las exigencias de una vida sostenida por los dones de Yahvé, en contraste con una vida dependiente de un salario de esclavitud. El alimento que da Yahvé es una oportunidad para que Israel aprenda un estilo de vida responsable.

Finalmente, el cap. 18 contiene dos escenas de las que es protagonista Jetró, el madianita suegro de Moisés. En la primera (vv. 1-12), los autores bíblicos centran su atención en la entusiasta confesión que Jetró hace de Yahvé como el que liberó a Israel de la opresión. En la segunda (vv. 13-27), Jetró inicia cambios sistemáticos en sistemáticos en la forma de administrar justicia en la comunidad israelita.

Los dos temas del capítulo están entrelazados: Yahvé como Dios liberador y el fácil acceso de la comunidad a la justicia. La comunidad liberada debe organizarse de manera que asegure el acceso de todos a la justicia iniciada por Yahvé en el acontecimiento del éxodo.

4. El acontecimiento del Sinaí

Los autores bíblicos dicen que durante el camino que va desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra, el grupo del éxodo llegó a la montaña donde Yahvé había hablado por primera vez a Moisés. Al igual que Moisés, los israelitas tuvieron con Yahvé un encuentro que configuró sus relaciones con Dios y con los hombres para siempre. En su relato de este acontecimiento, los autores bíblicos incluyen la alianza entre Dios e Israel (cc. 19-29), una historia de infidelidad y de perdón (cc. 32-34), y la construcción del tabernáculo como medio de la presencia continua de Dios en Israel (cc. 25-31 y 35-40).

4.1. Alianza y ley

Según la tradición bíblica, el Sinaí es el lugar donde Israel fue invitado a formalizar su relación con Yahvé. Esta relación se había plasmado ya en el acontecimiento del éxodo. El Sinaí ofrecía la oportunidad para establecer esa relación como un vínculo formal que abarcaba al futuro. Dios inició el encuentro (cf. la teofanía del c. 19) e instruyó a Israel sobre sus responsabilidades en esa relación permanente (cf. Las leyes de los cc. 20-23). Israel juró aceptar sus responsabilidades, y su relación fue sellada con símbolos ricos en sugerencias de vida compartida (cf. la comida y la aspersion de sangre en el cap. 24,1-11).

En el relato bíblico, el núcleo de la alianza del Sinaí es la ley. Los autores bíblicos recopilaron leyes israelitas de distintas épocas referidas a cuestiones civiles, morales y culturales, atribuyeron su origen a Dios y las situaron en el contexto de la acción liberadora de Yahvé. El Dios que desbarató el orden del faraón establece así otro nuevo. La ley decía cómo debían responder los israelitas, de forma permanente, al que los liberó de la esclavitud. La libertad tendría una dirección. La conjunción entre el éxodo y el Sinaí demuestra la vinculación teológica entre libertad y fidelidad.

La ley comienza con la autoidentificación del legislador: «Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud». La ley de Israel tiene, pues, carácter teocéntrico. Procede de la persona del Dios que libera. La comunidad que pertenece a este Dios debe expresar en situaciones concretas su vinculación al Yahvé de la alianza.

Como ley apodíctica, el decálogo es por naturaleza categórico y consigna asuntos de suma importancia, considerados como decisivos para la vida de la comunidad. Trata de proteger valores centrales en la vida de la comunidad trazando fronteras que rechazan todo lo que pone en peligro la vida común. La lista comienza por el mandato de que Israel se caracterizará por la lealtad absoluta a Yahvé. La totalidad de la comunidad descansa en la unidad. Viene a continuación una serie de leyes que expresan cómo tiene que configurarse la lealtad de Israel en la convivencia comunitaria. La integridad de la vida comunitaria exige el mutuo respeto de las personas, la justicia.

Varias leyes contenidas en el llamado Código de la Alianza (20, 22-23, 33) fueron tomadas probablemente de las costumbres de los antiguos vecinos de Israel en el Próximo Oriente. Hay algunas, sin embargo, que están enraizadas más firmemente en la fe yahvista (cf. 20, 22-26 y 22, 18-23, 19). Este último grupo exige el culto exclusivo de Yahvé y una estructura social acorde con la liberación que Dios concede a los oprimidos. Se pide a Israel que recuerde su vida en la esclavitud y preste así atención especial a la justicia debida a los desvalidos dentro de la comunidad: viudas, huérfanos, extranjeros y pobres.

4.2. Alianza rota y restablecida

Los autores bíblicos sugieren que la narración de la alianza quedaba incompleta si no se reseñaba la infidelidad de Israel y el perdón de Dios. Situados entre dos secciones relativas al tabernáculo (cc. 25-31 y 35-40), los cc. 32-34 señalan que el permanente vínculo de Israel con Yahvé, fundado en la alianza, se mantuvo no tanto por la fidelidad humana cuanto por la misericordia divina.

La prolongada ausencia de Moisés llevó a los israelitas a exigir una prueba de que Dios estaba con ellos. El Dios que restaura una relación de alianza con Israel sigue siendo Yahvé, pero Israel

aprende en este momento nuevas implicaciones de este nombre. Yahvé es «un Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (34,6), y que exige justicia: «El no los deja impunes» (34,7). El nombre contiene así, en tensión dinámica, el misterioso equilibrio entre la justicia y la misericordia divinas.

4.3. Presencia de Yahvé en el tabernáculo

Los cc. 35-40 describen cómo los esfuerzos mancomunados de la comunidad ejecutaron las instrucciones de Dios para el tabernáculo (cc. 25-31). Con todo, los escritores afirman que el tabernáculo de Israel no era simplemente la obra de manos humanas. Los versículos finales del libro del Éxodo narran la venida de Yahvé al tabernáculo (40,34-38).

Los capítulos finales del libro del Éxodo atestiguan el convencimiento israelita de que el Dios del éxodo, del desierto y del Sinaí mantendrá su solidaridad con Israel. Ex 29,45-46 señala la meta de toda la historia del éxodo: «Moraré en medio de los hijos de Israel y seré para ellos Dios. Y reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para poner mi morada entre ellos. Yo, Yahvé, su Dios».

APORTES A LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

1. El Éxodo se inició con un movimiento en espiral que implicó la liberación económica y política desde una experiencia religiosa. El movimiento comienza con actos de desobediencia civil por parte de unas mujeres. Continúa cuando el grupo oprimido protesta contra la situación que padece. Dios escucha el clamor, se identifica con los oprimidos y se compromete a llevarlos a la libertad con la mediación de Moisés, que comunica la protesta divina al faraón. Tras una prolongada lucha, el faraón permite la marcha de los oprimidos.

La elaboración de la ética social cristiana debe partir de los movimientos de liberación socio-histórica, tiene que interpretarlos a la luz de la Revelación y proponer principios y directivas éticas que orienten la praxis cristiana ante situaciones de opresión-liberación.

2. Las generaciones posteriores celebraron ritualmente el acontecimiento del Éxodo como conjunción de la intervención de Dios y de la acción de los oprimidos en el cautiverio.

La ética social cristiana debe recuperar la dimensión social y liberadora de las «prácticas sacramentales» como celebración simbólica de la sacramentalidad histórica de los «éxodos históricos». En estos «éxodos» los cristianos participan desde su fe en el Dios del Éxodo y la celebración «sacramental-simbólica» tiene la doble dimensión de don y tarea.

3. El relato del Éxodo muestra como la comunidad liberada debe organizarse de manera que asegure el acceso de todos a la justicia iniciada por Yahvé en el acontecimiento del Éxodo.

La ética social cristiana debe elaborar una normatividad ética en el campo de la economía y la política que oriente la praxis de los cristianos a la construcción de una sociedad donde se logre el acceso de todos, especialmente de los empobrecidos, a la justicia social querida por el Dios del Éxodo.

4. El decálogo aparece en el Éxodo en un contexto histórico-teológico de Alianza. El decálogo consigna asuntos de suma importancia, considerados como decisivos para la vida de la comunidad. Trata de proteger valores centrales en la vida de la comunidad trazando fronteras que rechazan todo lo que pone en peligro la vida común.

La ética social cristiana tiene que elaborar una normatividad ético-social en clave de liberación integral, en perspectiva de autonomía teónoma, y consciente de la objetividad relativa de los normas propuestas. Estas características de la normatividad ética aparecen paradigmáticamente en el decálogo que presenta el libro del Éxodo.

NOTAS:

1.- Croatto, J. S., *La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo*, Conc 209 (1987) 155-164.

2.- Burns, R., *El libro del Éxodo*, Conc 209 (1987) 17-30.

LOS PROFETAS Y LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

José Luis Franco B

Aunque los profetas de Israel no hicieron un tratado sistemático de ética social, no obstante, su mensaje se refiere a áreas muy importantes de la vida social de su pueblo y eso ha de ser tenido muy en cuenta en la elaboración de una ética social cristiana. Tampoco fueron revolucionarios que propugnaron un cambio de estructuras en términos de lucha de clase por ejemplo, sino que en tanto que situados realizaron una serie de prácticas e hicieron una serie de críticas que que eran posibles en ese momento y con las tradiciones recibidas.

Lo que se intenta es hacer un acercamiento al movimiento profético en orden a descubrir algunas pistas que sirvan para fundamentar una ética social cristiana que pueda hacer afirmaciones generales, pero también particulares, desde la tradición profética.

1. INFLUJO DE LA SOCIEDAD EN LA CRÍTICA PROFÉTICA¹

La ética profética se ubica en un contexto y tiempo bien determinados que no pueden ser puestos de lado para intentar dar razón de su ética. En esta introducción se plantea el telón de fondo que de alguna manera da cuerpo a la crítica y experiencia de los profetas. Esto vale para la tradición profética, aunque en desarrollo interno tiene la limitación de que las afirmaciones que se hagan estarán afectadas principalmente por tres profetas: El primer Isaías, Miqueas y Amós. Como de lo que se trata es de buscar fundamentos bíblicos desde los profetas en orden a la elaboración de una ética social cristiana, estos tres profetas dan un aporte fundamental. Ciertamente pueden estar otros, como el caso de Oseas, pero para el objeto de nuestro estudio con los antes citados nos es suficiente.

La idea que aquí quiero desarrollar es que los profetas no fueron tan originales en sus temas, sino en el alcance, profundidad y articulación que les dieron, porque de hecho buena parte de sus preocupaciones del orden social ya las habían sugerido o nombrado otras tradiciones previas a ellos. En otras palabras, la identidad nueva que cada momento va adquiriendo se debe también a las tradiciones previas, que la hacen de “parteras” previas, respecto de la nueva realidad, no todo se fragua en su intimidad y sin duda la experiencia que tienen de Dios es fundamental, pero esa experiencia se inserta en unos datos previos de la sociedad en la que viven.

La relación del profeta con su sociedad es ambivalente. Una visión simplista del problema puede llevar a pensar que la relación es sólo de oposición. Sin embargo, es falso pensar que el profeta sólo encuentra la oposición de la sociedad, también encuentra en ella, al menos en ciertos grupos, un punto de apoyo que posibilita su misión. Como dicen los estudios recientes sobre la función social del profeta, para que exista un mediador tiene que haber un grupo, amplio o reducido, que acepte su mediación. Por eso se puede estudiar la aportación de la sociedad al profeta y la oposición que éste encuentra en ciertos sectores.

1.1 La aportación de la sociedad al profeta

Tradiciones y verdades. Dentro de esa aportación son esenciales para el profeta las tradiciones y verdades religiosas. Empezando por la gran verdad de Yahvé, el misterioso y extraño dios de Israel. Incluso a través de las deformaciones que les llegaban podían entrever la imagen primitiva de un Dios comprometido con la historia, padre de huérfanos, protector de la ciudad, señor de la naturaleza, dueño de la vida y la muerte. Sin duda la imagen de Dios sería más pobre sin el aporte profético, pero ellos no inventan a Yahvé, sino que redescubren su imagen y sacan las consecuencias adecuadas.

Otra gran verdad recibida es la de Israel como Pueblo de Dios. Ellos a pesar de las divisiones siempre tienen claro la idea de la unidad, por encima de luchas y divisiones. Israel y Judá para ellos son el único pueblo de Dios y lo aprendieron desde pequeños, a través de antiguas tradiciones y se limitan a ser consecuentes. De hecho no se puede comprender a los profetas sin tener en cuenta

las tradiciones de Israel, que se transmitían por el culto, la sabiduría popular, las leyes, de las que no dejaban de ser críticos.

Apoyo social. La sociedad no aporta solamente verdades y valores a los profetas. También les ofrece su apoyo, aunque a veces sea como homenaje póstumo de poner flores en sus tumbas. Hay gran cantidad de personas y grupos nombrados por los mismos profetas que les sirvieron de soporte, de ayuda². Pero el testimonio más claro de apoyo social al profeta lo tenemos en la existencia de los mismos libros, fruto de la labor paciente de discípulos y redactores.

1.2 El enfrentamiento con la sociedad.

Profetas y reyes. La relación entre profetas y reyes siempre fue difícil. El monarca necesita el refrendo del profeta, que es más que un simple respaldo moral, pero el profeta no dispone de un poder político equivalente al del rey. En el fondo existe un problema de poderes, fuente de innumerables conflictos. Isaías, p.ej. se enfrenta duramente a la corte (Is 3, 12-15) y no acepta componendas con el rey Acaz (Is 7), etc.

Profetas y sacerdotes. Oseas los acusa de rechazar el conocimiento de Dios (4,4), Miqueas los denuncia por su ambición (3, 11), Jeremías los acusa de desinterés por Dios (2, 8), de abuso de poder (5, 31), fraude (6, 13) impiedad (23, 11). Isaías los califica de borrachos y de cerrarse a la voluntad de Dios (28, 7-13). Sofonías los acusa de profanar lo sagrado y violar la ley (3, 4).

Otros grupos sociales. También los otros grupos que detentan cualquier tipo de poder político, económico o social son víctimas del ataque de los profetas (jefes políticos y militares, oficiales reales, ancianos, jueces). Los enfrentamientos más duros aparecen con Isaías, que condena la política de Alianza con Egipto (30, 1-5).

Profetas y falsos profetas. El sector social con el que se enfrentan más duramente es el de los falsos profetas (a otras divinidades y al que pretende hablar en nombre de Yahvé. Los primeros no les preocupan tanto). Lo que está en juego es quién conoce realmente los planes de Dios. Los criterios para ello nunca fueron contundentes.

La existencia amenazada del profeta. No extraña que el profeta sea un hombre amenazado. A Oseas lo tachan de "loco" y "necio", a Jeremías de traidor a la patria. En otros casos se ven perseguidos y en el caso extremo se llega a la muerte.

En esta lista de oponentes a los profetas podemos constatar que ni siquiera los temas de denuncia son a capricho del profeta, sino que más bien siendo fiel a la historia y bajo los límites que la historia misma le impone, ajusta su mensaje y su práctica. La realidad misma de opresión, de injusticia, etc., resultan ser “agentes” que le circunscriben tanto la temática como un cierto horizonte. Desde esa perspectiva la ética profética y la que en esa tradición se elabore tiene como base su propio contexto en toda su complejidad: cultural, histórica, social, etc.

2. DIMENSIÓN ÉTICO-SOCIAL DE LA CRÍTICA PROFÉTICA³

La crítica profética apareció en un momento histórico preciso. Sus impugnaciones están impregnadas y son el resultado de una determinada representación social, de una determinada imagen del hombre o de una determinada concepción de la historia que opera como punto de referencia y moldea el mensaje.

La crítica de los profetas se dirige frontalmente al rey y a los poderosos, los cuales, gracias a los aparatos político, jurídico e ideológico y en última instancia el poder económico, determinan decisivamente la vida y la historia de toda la sociedad.

La explotación económica. La acción profética se dirige contra la acumulación de capital en pocas manos y contra las consecuencias, raíces y causas de este proceso (p.ej. Is 5, 8-10).

El abuso del poder jurídico-legal. Todo el orden jurídico se ha convertido en el aparato y la maquinaria para perpetuar las injusticias y justificarlas (Am 5, 7; 6, 6, 12).

El papel justificador de los aparatos político (realiza) e ideológico (culto). Los profetas quieren destruir la falsa legitimación de la monarquía (Os 7, 3-7) y del ritualismo (Am 5, 21-24).

Gregorio Ruiz afirma, como resumiendo lo anterior, que la crítica se dirige contra el lujo de las clases altas, por ser fruto de la opresión (Am 2, 8; 3, 11) y por vivirlo con olvido total de los que nada tienen (Am 6, 4-6), contra la explotación y opresión, contra el latifundismo, posibilitado con la monarquía y la conquista de tierras nuevas repartidas a funcionarios que pueden negociar con ellas. Crece así el deseo de seguir coleccionando campos, contra el comercio fraudulento, contra el préstamo abusivo, que llegaba al 80 o 100% o a quitar el manto, contra los tribunales injustos. A los

pobres no les quedaba salida si a la fuerza de los hechos no podían oponer la fuerza del derecho, contra el culto enmascarador. Podría esperarse que el culto operara una conversión en el opresor, para lo utiliza para justificarse.

Sin embargo esta crítica no es indiscriminada. Raras veces se dirige a todo el pueblo. Las actitudes de confianza y servicio total a las riquezas y al poder están en la base de las acciones injustas condenadas por los profetas y el castigo será su justa consecuencia: los palacios que amontonaban el fruto de los saqueos, serán saqueados, los que construyeron casas de dos pisos, se desplomarán... De expoliador pasará a expoliado⁴.

Así pues, la crítica profética se dirige contra la estructura socio-económica y contra las instituciones sustentadoras de la misma, como contra la conducta de los representantes de dicha sociedad.

No hay observaciones concretas sobre la manera de realizar un cambio estructural. Esto expresa el carácter abierto al futuro de la crítica profética. No se bosqueja un nuevo esquema de sociedad sobre las bases del antiguo (restauración).

No cabe duda que los profetas afirmaron unos principios para una sociedad justa que transparentara la voluntad de Yahvé: justicia y derecho. Pero estas son palabras vacías, y los profetas las concretizaron con ejemplos que sacaron de la historia social. No desarrollaron una "doctrina social" que se aplique a todos los casos y tiempos. Hay una dialéctica de toda crítica social entre "principios" y "concretizaciones históricas".

En contra de la opinión de muchos exegetas famosos (p.ej. H. W. Wolff) los profetas pretendían alcanzar cambios sociales concretos (Is 2, 10-17) y no solamente intentaban anunciar el juicio de Dios. Esto no significa que no tenga sus limitaciones. No son revolucionarios en el sentido en que hoy se utiliza el término.

Los profetas ven una estrecha relación entre una estructura social viciada y explotadora y una situación de condenación y pecado y pretenden con el empleo de la forma condenatoria crear un lenguaje agresivo que martillee y zarandee al oyente. Sobria y honestamente hay que decir que el anuncio del juicio de Dios aniquilando y destruyendo la sociedad, si bien significaba una llamada a la práctica social, no quería expresar el cambio violento y revolucionario de las relaciones sociales empujado por los explotados, pero aunque ciertamente los profetas no fueron revolucionarios que se plantearan la historia en términos de lucha

de clases o la toma del poder por los explotados, pero si buscaron con su lucha una existencia social plenamente realizada.

3. LA DIMENSIÓN ÉTICO-SOCIAL DE LA PRÁCTICA PROFÉTICA DE AMÓS, MIQUEAS E ISAÍAS

En este apartado el acercamiento a los profetas es más concreto: en tres de ellos y no tanto en términos generales como en la sección anterior.

De estos tres profetas dos actúan en Judá: Isaías y Miqueas y Amós en Israel o el reino del Norte, a pesar de que Amós geográficamente es nacido en el Sur, en Tecua del reino de Judá. No sabemos en qué año nació y en qué año murió.

El título del libro del profeta Amós lo presenta como pastor y él mismo se considera "vaquero" y cultivador de sicómoros (7, 14). De si era propietario del ganado que cuidaba o si era un trabajador, no hay indicios claros para afirmar una u otra cosa.

Por lo que dice en el libro se ve que conoce la situación política y religiosa de Israel. Se muestra como un hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso.

Se siente enviado a profetizar por Dios a Israel (3, 8), aunque no sabemos con exactitud cuándo tuvo lugar dicha misión. La mayoría de los autores la ubica entre el 760 y el 750.

Se cree además que era un hombre joven, pues utiliza un lenguaje muy duro. La duración de su actuación tampoco es clara. Hay quien la ubica en un sólo discurso (unos minutos) hasta 14 años. Lo más probable es que hayan sido unas semanas o meses. Se sabe que profetizó en Betel, Samaría y Guilgal.

El sacerdote Amasías, escandalizado de que hable mal del rey Jeroboam y anuncie el destierro, lo acusa, le ordena callarse y lo expulsan de Israel (7, 10-13)

De Isaías también poseemos pocos datos. Debió nacer en Jerusalén por el 760. Sus escritos muestran que era un hombre culto, por eso se piensa que era de la capital y que además debió ser de alguna familia acomodada.

La vocación la recibe el año de la muerte de Ozías (6, 1) o sea, por el 740, lo que indica que debía tener en ese momento como 20 años. Siguiendo el hilo del relato podemos concretar su experiencia

en los siguientes puntos: la santidad de Dios, la conciencia de pecado (personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación. A estos temas base se le unen las tradiciones de Sión y la dinastía davídica.

No conocemos tampoco la fecha de su muerte. La tradición judía recogida en el Talmud dice que fue asesinado por el rey Manasés, quien mandó aserrarlo por la mitad, pero parece que esto no tiene fundamento.

Por su obra se ve que fue un hombre decidido, sin falsa modestia y no es un conservador enemigo de grandes cambios. Es terriblemente duro e irónico con las mujeres de la clase alta de Jerusalén (3, 16-24; 32, 9-14). Es un defensor apasionado de los oprimidos, huérfanos, viudas (1, 17) y del pueblo explotado y extraviado por los gobernantes (3, 12-15).

Miqueas por su parte nació en Moreset (1, 1). Probablemente sea Moreset-Gat, una aldea de Judá, a unos 35 Kms. de la capital, lo cual ya nos dice que vive en un ambiente campesino, en contacto directo con los pequeños agricultores, víctimas de los terratenientes. En un radio de unos 10 Kms. en torno a esa localidad encontramos varias fortalezas. La presencia de militares y funcionarios reales era frecuente en la zona y por lo que dice Miqueas, no muy benéfica. Además de impuestos, es probable que ejecutaran levadas de trabajadores para llevarlos a Jerusalén (3, 10). Latifundismo, impuestos, robo a mano armada, trabajos forzados, es el ambiente que rodea al profeta.

Sobre su actividad poco sabemos. Hay quienes lo sitúan como un hombre de campo, un pequeño propietario, e incluso un hombre importante: un "anciano" preocupado por las injusticias. Pudo ser un campesino pobre, un pequeño propietario o un trabajador del campo.

Su actuación se calcula que es entre el 727-701, pues al menos Samaría todavía existía como capital del reino del Norte.

3.1 Amós, profeta del Norte⁵

3.1.1. Denuncia general y los fallos concretos

Llama la atención que incluso los problemas más graves son tratados por Amós de pasada. No se detiene en los hechos concretos, le impresiona la visión global de la sociedad. Si ve pequeños detalles cotidianos, pero le preocupa más el fenómeno resultante: una

sociedad dividida en ricos y pobres, "oprimidos" y "atesoradores", miseria y abundancia (2, 6-16). A pesar de su aparente paz y prosperidad, es una sociedad sumida en el terror, en una guerra civil encubierta (3, 9-11).

Denuncia igualmente la corrupción de la justicia y el derecho (6, 12). Desde las denuncias generales se puede valorar mejor sus denuncias particulares: crueldad en la guerra, esclavitud, desprecio de los débiles y abusos contra ellos, préstamos, impuestos, riqueza y lujo, mala administración de la justicia y comercio. Estos hechos son muy distintos en sus causas y manifestaciones. Y de entre todos los problemas concretos el que más le importa al profeta Amós es el de la administración de la justicia, pues de esta institución dependía en mucho que se agravaran o solucionaran muchos problemas.

En el c. 5 encontramos muchos ejemplos de cómo los tribunales actuaban de forma equivocada, por eso recomienda buscar el bien y no el mal... instalar en el tribunal la justicia (5, 14-15), por lo que se nota que el profeta capta la importancia de la instituciones. El mal social no radica sólo en el corazón del hombre; esa corrupción interior se canaliza y manifiesta en instituciones concretas que necesitan ser abolidas (esclavitud, préstamos) o profundamente reformadas con vista a su buen funcionamiento (impuestos, tribunales).

3.1.2 Las víctimas de la injusticia

Entre las víctimas están los pequeños campesinos pobres, con apenas lo suficiente para vivir y en serio peligro de perder casas, tierras y libertad.

3.1.3 Los responsables de la opresión

Amós no menciona a los explotadores del pueblo. Los pecados aparecen como de todo Israel (2, 6), como pecados que se cometen en Israel, por lo que gran parte de Israel no es culpable, sino víctima.

¿Quiénes son esos explotadores? Una lectura rápida permite ver que son la clase alta a nivel político, económico y judicial. Las personas que viven en palacios y atesoran (3, 10), las señoras importantes (4, 1), los que construyen casas y sillares y cultivan excelentes viñas (5, 11), lo que aceptan soborno al administrar la justicia (5, 12), los que dominan el comercio (8, 4-6).

3.1.4 *¿Dónde tiene sus raíces la injusticia?*

Amós ha indicado claramente dónde radica el mal social, en el corazón del individuo y en las instituciones. La institución cultural es para Amós una de las mayores responsables de la injusticia, porque fomenta una idea de Dios errónea y tranquiliza la conciencia de los opresores. Amós hace una relación entre culto en Betel con casas y palacios lujosos, arcas de marfil, etc., por lo que ese culto es tan odioso como los palacios y lujos conseguidos a base de explotación. Este es un punto donde no basta cambiar el corazón, es la institución la que debe cambiar a fondo, pasando incluso por una desaparición momentánea (5, 24).

Otra institución responsable es la monarquía, mencionada junto al culto en 7, 9. Una tercera institución, quizá la más culpable (junto con el culto, es la judicial (5, 15). Si el cambio interior y la conversión a Dios no se concretan en la vida diaria, y en una institución como la responsable de administrar justicia, todo es puro engaño.

En definitiva, podemos conceder que el mal social brota del corazón del hombre, de su finitud e imperfección. Pero se canaliza y actúa a través de instituciones, por lo que no podemos refugiarnos en un pietismo individualista.

3.1.5 *¿Qué pretende Amós con su denuncia social?*

Al respecto hay muchas posturas, desde quienes creen que sólo busca la conversión del individuo hasta lo que creen que busca un cambio revolucionario, pasando por los que opinan que el mensaje de Amós no pretende ser un motor de cambio a nivel individual o colectivo, sino que lo que pretende es justificar el castigo divino y no tanto cambiar la sociedad. Por ser una sociedad de corrupción irremediable, o por no haber sido capaces de crear las estructuras que corresponden a su vocación, sólo cabe no el cambio, sino la catástrofe absoluta que Yahvé ejecutará en el futuro.

Sin embargo las cosas no son tan sencillas, pues hay textos que hablan no de una destrucción total, sino que el Señor distinguirá entre el grano malo y el bueno, por lo que resulta injusto decir que Amós no cuenta con una posibilidad de futuro para el pueblo en su totalidad. Podría objetarse al menos que la clase dirigente carece de futuro y como ésta era la que tenía que cambiar, la conversión

no desempeña papel relevante en el mensaje del profeta. Esto en parte es cierto, pero no hay que olvidar que en cap. 5 el profeta hace un llamado a la búsqueda de Dios que se concretiza en la implantación de la justicia. Los oráculos siguientes dejan la impresión de que este llamado cayó en el vacío y por eso vino la catástrofe, pero no porque Amós excluya en principio la conversión, sino porque los responsables no quisieron adoptar esa postura.

3.1.6 *¿Dónde basa Amós su crítica social?*

En líneas generales tres serían los grandes puntos de partida para explicar el mensaje social de Amós:

Un concepto ético de Dios y del hombre como valor universal. Amós convierte la justicia en punto céntrico de toda su idea de Dios. Lo que Yahvé exige es justicia, lo que odia es la injusticia. Los pecados (injusticia; caps. 1-2) son faltas contra el sentimiento natural de justicia y equidad que el hombre tiene. Por eso Amós no invoca una ley existente, sino que presupone que sus exigencias expresan ese sentimiento natural del ser humano.

Una experiencia personal del profeta. Una experiencia religiosa y moral a mismo tiempo constituye la base de la actividad y de la predicación de Amós. Un día se encontró en su conciencia con una voluntad superior, que se le reveló ante todo como Dios de la Justicia.

Las tradiciones típicas de Israel (sapiencial, legal, cultural). La explicación no puede reducirse a cuestiones sólo personales. Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel con sus tradiciones. La denuncia de Amós es inconcebible sin la fe en Yahvé, sin la comunidad de Israel, sus tradiciones y su culto.

3.2 Isaías, profeta del Sur⁶

Isaías tiene fama de ser un profeta muy preocupado por la justicia social, pero también por las cuestiones políticas. Sin embargo la última palabra es la esperanza de una sociedad justa.

3.2.1 *Denuncia general y fallos concretos*

En su denuncia no es tan realista como Amós y da la impresión de conocer mejor el mundo de los ricos que el de los pobres, pero sus

afirmaciones son rotundas y más ambiciosas. No se limita a denunciar lo que ocurre en su tiempo, sino una larga tradición de pecado. Percibe el contraste entre una clase opulenta que inunda el templo con sacrificios (1, 10-15), vive con lujos (3, 18-21), posee grandes riquezas (2, 7), mientras un amplio sector de la población es explotado y robado (3, 12-15) con la complacencia de los jueces (5, 23).

3.2.2 Las víctimas de la opresión

Isaías habla repetidas veces de los pobres de mi pueblo (3, 12-15; 5, 13; 10, 2). Esta insistencia en la totalidad es importante: no significa una abstracción vacía, sino la gravedad y extensión del problema. Dentro de los grupos concretos adquieren relevancia los huérfanos y las viudas. Huérfanos y viudas puede ser un fórmula estereotipada para referirse a los más débiles, pero también puede referirse a esos sujetos concretos que son víctimas de los jueces p.ej.

Víctimas también de los jueces son los "inocentes". El término, muy amplio, se puede aplicar a cualquier persona que plantea su causa en los tribunales. No tiene por qué ser necesariamente pobre, pero no quiere o no desea sobornar a los jueces.

En resumen, Isaías despliega un amplio abanico de víctimas: huérfanos, viudas, campesinos, personas inocentes, pero sin limitarse a grupos concretos: la gran víctima de la injusticia es todo el pueblo.

3.2.3 Responsables y opresores

Para Isaías los responsables son los poderosos, en el sentido más amplio de la palabra: autoridades civiles, reales, militares y religiosas; jueces, potentados, latifundistas, los causantes y responsables de las injusticias.

Isaías nos deja la impresión de que todo el que tiene poder lo emplea para el mal, para perjudicar a los ciudadanos pobres.

3.2.4 Raíces de la injusticia

Para Isaías la injusticia radica en el corazón del hombre y en las estructuras sociales. Desde el punto de vista individual, el motor de la totalidad de los males se encuentra en la codicia (1, 21-26). El afán de lucro corrompe los valores y las personas, hace olvidar a

Dios y al prójimo. Y esto no tiene fácil solución. Se podría convertir a algunos opresores, pero es imposible cambiar el corazón de todos los poderosos. Aquí entra en juego el tema de las estructuras.

No pueden resolverlo todo, pero pueden mejorar mucho las cosas e impedir bastantes males. El recto funcionamiento de las instituciones y de las personas responsables de las mismas es la única solución que entrevé Isaías, sólo que tal solución la ve para un futuro casi utópico.

Isaías considera dos instituciones especialmente responsables: el culto y la administración de la justicia. La celebración del culto porque no se preocupa por el necesitado y se ocupa de una espiritualidad estéril. A la administración de la justicia la critica por su desinterés por las causas de los pobres (1,17), negativa explícita a tratarlas (1, 23) y manipulación de la ley en contra de los débiles (10, 1).

3.2.5 ¿Qué pretende Isaías con su crítica social?

En ciertos casos Isaías pretende la conversión, el cambio en la forma de sentir y actuar (1, 10-17): Interesarse por los oprimidos, huérfanos, viudas y por el derecho y la justicia. Otros textos se limitan a anunciar el juicio punitivo de Dios (3, 12-15; 5, 8-10.11.13.20.23; 10, 1-4).

En un caso (1, 21-26) el profeta une el anuncio de castigo con la promesa de salvación por obra de Dios. Las injusticias no reinarán eternamente. En este texto la solución definitiva introducida por Dios consiste en el cambio de las autoridades

3.2.6 ¿Dónde basa Isaías su denuncia?

En su concepto ético de Dios, en su experiencia personal, en las tradiciones propias de Israel (legales, sapienciales), en su (pretendida) dependencia de Amós.

La posible dependencia de Amós resulta interesante, pues ambos muestran grandes semejanzas, tanto en su temática como en su desarrollo. La preocupación por la justicia les es común. La crítica a los jueguistas es muy parecida. El problema de los campesinos pobres, central en Amós, ocupa un lugar relevante en Isaías. Pero las diferencias también son significativas, por lo que no se puede fundamentar exclusivamente el mensaje de Isaías en Amós.

Cuando Isaías se apoya en las tradiciones legales, toma una postura personal que va más allá de la ley. En cuanto a la tradición sapiencial se notas los influjos literarios en el uso de parábolas, el empleo del "ay".

Lo que parece quedar claro es que Isaías no depende de una sola tradición, porque es probable que el profeta aprovechara toda la cultura en que vivía.

3.3 Miqueas⁷

3.3.1 Denuncia general y fallos concretos

Miqueas 2-3 nos presenta de forma plástica los hechos, pero lo que más impresiona no son los hechos concretos, sino la visión de conjunto. Una sociedad dividida en dos grandes bloques: el de los terratenientes, autoridades civiles y militares, jueces, sacerdotes y falsos profetas por una parte; frente a ellos "mi pueblo", víctima de toda clase de desmanes.. Y llama la atención el carácter "religioso" de los opresores, que consideran a Dios de su parte, invocan las grandes tradiciones de Israel y cuentan con el apoyo de los falsos profetas. El profeta en este caso, no debe enfrentarse solamente a una serie de injusticias, sino a una "teología de la opresión".

Los capítulos 6-7 no parten de un hecho concreto (latifundismo), sino de un dato general: el pueblo ha abandonado a Dios y su alianza, cayendo en la absoluta corrupción.

3.3.2 Las víctimas de la opresión

En Miqueas 2-3 las víctimas son individuos concretos y sus familias. También se habla de mi pueblo, englobando a todas las personas que padecen las injusticias de las autoridades, la codicia de los falsos profetas, la corrupción de quienes detentan todo tipo de poder. En 6-7 la gran víctima inicial es Dios. Sufre el olvido y la ingratitud de su pueblo.

3.3.3 Opresores y responsables

En Miq 2-3 se habla de un grupo indeterminado, con el poder suficiente para apoderarse de casa y campos, por lo que se advierte

que son latifundistas (autoridades civiles, militares, religiosas...). Entre los opresores y responsables de la opresión debemos incluir también a las autoridades (3, 1.9), los falsos profetas, jueces y sacerdotes. Pero por encima de todos estos grupos surge un responsable global personificado casi: Jerusalén; beneficiaria última de la opresión.

En Miq 6-7 el primer responsable de todo lo que ocurre es el pueblo, todos los israelitas. Los principales responsables son sus ricos (6, 12).

3.3.4 Raíces de la injusticia

La raíz de todos los males es la codicia. Este afán de lucro es el que corrompe a las autoridades haciéndoles "odiar el bien y amar el mal" (3, 1), "detestar la justicia y torcer el derecho" (3, 9).

En 6-7 la raíz de todos los males es el olvido de Dios y de las exigencias básicas de la alianza. Esto lleva a no observar el derecho (6, 9-16) y a la deslealtad entre los hombres (7, 1-6).

3.3.5 ¿Qué pretenden estas denuncias?

En Miq 2-3 justificar el castigo de los poderosos, culminando en el de Jerusalén. El profeta no espera ni anima a la conversión. Al mismo tiempo, el castigo de los grandes supone salvación para los débiles y oprimidos: se repartirán la tierra que les robaron.

En Miq 6-7 nos encontramos con que Dios habla sin querer romper su relación con todo el pueblo. Detecta la infidelidad, pero desea que se supere (6, 1-8), los oráculos siguientes pretenden convencer a los israelitas de la necesidad de volver a Dios y a la alianza (7, 1-6), porque es "duro y amargo abandonar al Señor, tu Dios" (Cf. Jer 2, 9). Esto se advierte sobre todo en 7, 1-6: la deslealtad no merece un castigo futuro, porque ella misma supone el mayor castigo. Cuando el hombre advierte que no puede fiarse de su amigo, su esposa, su hijo, su familia, ha tocado fondo en su soledad y no puede esperar nada peor.

3.3.6 ¿Donde se basa la denuncia?

La revelación de la voluntad de Dios, que es lo que pretende el derecho anfictionico, la cita expresamente Miq 6, 8: *Mispat* significa

aquí la quintaesencia de todos los "decretos" (*mispatim*) dados al pueblo. También recibe influencia de la tradición sapiencial (3,3). Los profetas anteriores no parecen haber influido en Miqueas. En definitiva lo que parece haber influido más en Miqueas es la legislación anterior, que se ve conculcada por los responsables de mantenerla.

4. ¿CABE ESPERAR SOLUCIÓN?

Ciertamente los profetas no pretenden ofrecer un programa de reforma social, tampoco pretender levantar a los oprimidos contra los opresores (a excepción del caso de Ajías de Siló, que fomenta y sanciona la revolución de Jeroboam I contra Roboam (I Re 11, 29ss) y el de Eliseo que favorece la revolución de Jehú (2 Re 9, 10).

Los profetas están convencidos de que Dios defenderá al pobre y llevará a cabo el castigo a los poderosos, pero no a través de una revolución interna, sino de una invasión extranjera.

Si analizamos particularmente los profetas veremos diferencias. Amós vincula la posibilidad de sobrevivencia a la conversión, que se concreta en implantar la justicia en los tribunales, pero no es optimista respecto de que sus contemporáneos lo hagan. Isaías también creen en la conversión. El remedio estaría en autoridades más justas y honestas. Humanamente no le ve posibilidades, por lo que será Dios quien quite a los actuales y ponga jueces como los de antaño.

Oseas habla de purificación como etapa previa y cree que la vía es la desaparición por muchos años de la monarquía y el culto, que producen muchas intrigas. También insiste en la conversión.

Miqueas espera que los ricos se queden sin nada y se repartan los bienes en la Asamblea del Señor (Miq 2, 1-5) y que Jerusalén desaparezca.

Sofonías anuncia un día del Señor que pondrá fin a los idólatras, ladrones y comerciantes. La justicia y la humildad son los únicos remedios. La solución no vendrá en la línea de Isaías: nuevas autoridades, ni en la de Miqueas: destrucción total, sino en la acción de Dios. Jeremías es muy cercano a Amós: cree en la conversión, pero no en sus paisanos.

Ezequiel espera que Dios quite esas autoridades y ponga otras que defiendan el derecho de las ovejas débiles del rebaño.

Tritoisaías y Zacarías esperan que Dios cree un sociedad justa, libre de ladrones y perjuros, donde se practique el derecho y la justicia.

Malaquías espera un juicio por parte de Dios que separe justos de malvados.

En resumen: en general son escépticos a que los problemas que detectan tengan solución humana. Para ello hace falta un gran cambio en la conducta personal y en las instituciones, cosa que no ven muy viable. Sin embargo esto no hunde en la amargura al profeta, sino que sigue esperando, a veces con mucha fuerza utópica y otras veces no tanto, sino más bien realistas.

A pesar de todo y a pesar de que parece que las cosas siguieron igual, los profetas tiraron por tierra las bases pseudo religiosas de la opresión. Por eso unen su crítica al culto y a las falsas ideas religiosas con la exhortación a la justicia. Ahí radica la gran actualidad del mensaje profético. Aunque no hubiese planes concretos de reforma, ni promoviesen el levantamiento del pueblo, llevaron a cabo una "revolución" muy importante: la de la conciencia, la del deber ético.

5. ALGUNAS APLICACIONES DESDE LA PERSPECTIVA PROFÉTICA PARA LA ELABORACIÓN DE UNA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA (ESC)

La fuerza paradigmática y aleccionadora del Antiguo Testamento se debe a su radicación histórica. Los modelos de comportamiento surgen allí con una capacidad aleccionadora desde el realismo que no puede darse en el Nuevo Testamento y la interpelación es más acuciante porque va rodeada de circunstancias y matices que sugieren analogía de situaciones y consiguientemente también analogía de respuesta. Aquí los libros proféticos aventajan en ese punto al resto del AT.

La sociedad, las tradiciones recibidas, las ayuda social, las oposiciones recibidas, como se dijo en el primer apartado y Dios como arquetipo en su obrar, para nosotros son el motivo último de la crítica profética. El "sed perfectos" (lentos de justicia y derecho en un contexto histórico preciso), que Jesús recoge lo resumiría bien. Dios y su justicia, son una memoria motivante que promueve el buen obrar, donde las actitudes, más que contenidos y normas, constituyen la ética subyacente a la crítica y parenesis proféticas y donde la cruz no es ajena a su ética, pues saben por experiencia propia que sin el propio dolor y hasta la propia muerte no se

consigue hacer avanzar la justicia en el mundo y esto no sólo para los que comparten la propia tradición, sino para todos. Los frecuentes oráculos de los profetas contra las naciones demuestran que para aquéllos estas naciones, a pesar de que no creen en el Dios Yahvé, se deben sentir obligadas al comportamiento de justicia con los más débiles que ellos. Amós es un excelente ejemplo de ello al echarles en cara a los países vecinos sus crímenes de usurpación, de crueldad, de traición a fidelidades contraídas.

Pero si a las naciones les reprocha sus crímenes basado en el orden natural de la justicia, a Israel se los reprochará (Am 2, 6-8) añadiéndole la memoria del Dios liberador (Am 2, 9-12), motivo último de su moral⁸.

Otras implicaciones para la ESC que podemos plantear desde la práctica profética son las siguientes:

El discurso de la ESC que se inspire en la tradición profética, debe ser históricamente pertinente, esto es, condicionado por el momento histórico en el que se elabora y destinado al mismo. No puede pretender ser ahistórico y válido para cualquier situación y para ello la ESC debe actualizar y afinar sus mediaciones socio-analíticas, sus mediaciones exegéticas y hermenéuticas, debe tener en cuenta los aspectos subjetivos y antropológicos de los actores sociales y así evitar anacronismos en algunas de sus categorías o aplicaciones. Así, p. ej., tiene que verificar el dato exegético acerca de si el mensaje de los profetas tuvo como interlocutor al pueblo pobre como sujeto colectivo, los matices que le fueron dando a el amor a la justicia y al derecho, etc.

Al igual que la tradición profética en la que se funda, el discurso de una ESC debe explicitar el carácter revelado y donado por Dios, de los sentidos ético-sociales que propone, sabiendo que ese carácter revelado siempre está situado en un contexto concreto y tiene a su vez su propia historia.

Como la palabra profética puede surgir de cualquier instancia o institución de la sociedad, el discurso de la ESC debe asumir este hecho y al mismo tiempo ejercer un agudo discernimiento crítico de todos los discursos y gestos que aparecen en la sociedad con pretensiones proféticas.

Nutriéndose de las visiones proféticas sobre el Plan de Dios, de juicio y salvación, el discurso de la ESC debe escrutar lo que hay de juicio y salvación de Dios en los signos de los tiempos.

Siguiendo a los profetas que se expresan usando varios géneros literarios, el discurso de la ESC debe variar la formulación de su normatividad, sirviéndose de aquellos recursos pedagógicos que puedan tener mayor impacto en los creyentes.

El discurso de la ESC debe aprovechar y desarrollar aquellas categorías bíblicas más usadas por los profetas para expresar el encuentro del pueblo con su Dios, sobre todo aquellas de evidente alcance social como "justicia", "derecho", "conocimiento de Dios". En este sentido, la ESC debe denunciar toda estructura social que no promueva la justicia y el derecho.

La ESC debe aprender siempre de los profetas y tratar con espíritu profético otras temáticas que no abordaron los profetas por su obvio condicionamiento histórico.

La elaboración de una ESC debe examinar críticamente el valor ético-social de las prácticas, las instituciones y las ideologías, incluso las religiosas y confrontarlas con una palabra profética.

La ESC en clave profética debe denunciar no sólo a los responsables personales de la injusticia, sino también las instituciones sociales, políticas, religiosas, etc.

La ESC debe aprovechar el aporte de las ciencias sociales en orden a descubrir las causas de las injusticias y desigualdades sociales, sin descuidar las cuestiones particulares.

Finalmente, aunque los profetas de Israel no hicieron un tratado sistemático de ética social, no obstante, su mensaje se refiere a áreas muy importantes de la vida social del pueblo, y éstas han de ser tenidas muy en cuenta para la elaboración de una ESC en clave profética.

NOTAS:

- 1.- SICRE, J. L., *El profeta y la sociedad*, en: Profetismo de Israel, Verbo Divino, Estella 1992, 137-148.
- 2.- *Íbid.*, Appud., SEITZ, C. R., *Theology in conflict*, en: BZAW 176 (Berlín 1989) 9s.
- 3.- WANKE, C., *Presupuestos e intenciones de la crítica social de los profetas*, Selt 49 (1974) 29-41.
- 4.- RUIZ, G., *La ética profética. Frente a la pobreza desde la injusticia*, en: Aa. Vv., *Perspectivas de moral bíblica*, P.S., Madrid 1984, 82-87.
- 5.- SICRE, J. L., *Amós. Visión de conjunto*, en: Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel, Cristiandad, Madrid 1985, 141-168.
- 6.- SICRE, J. L., *Isaías. Visión de conjunto*, en: *Íbid.*, 238-249.
- 7.- SICRE, J. L., *Miqueas. Visión de conjunto*, en: *Íbid.*, 308-314.
- 8.- RUIZ, G., *Op. Cit.*, 96-101.

LAS TAREAS DE LA ÉTICA DEL NUEVO TESTAMENTO

Lic. Armando Noguez

*El texto de R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* se considera una brillante intuición que distinguir cuatro tareas en la elaboración de la Ética teológica: descriptiva, sintética, hermenéutica y pragmática. Incluso se piensa que esas tareas van a estructurar la discusión de la Ética del Nuevo Testamento y de la vida de la Iglesia por algún tiempo. Su libro logra mostrar cómo el NT puede efectivamente proveer normas y orientaciones para la Ética contemporánea. En este sentido, es una contribución lúcida sobre las relaciones entre la Escritura y la Ética cristiana y, en particular, sobre la manera como deben usarse los textos bíblicos en la argumentación ética y en vista de que los textos del NT ayuden a la formación de la conciencia ética de la comunidad cristiana.*

Quizá la aportación más destacada del trabajo de Hays es la sofisticación de su método, sobre todo para moverse desde el texto hacia la realidad.

En la primera parte de la presente contribución se resumen y sistematizan las cuatro tareas que Hays propone para la elaboración de la Ética teológica. En la segunda parte, se exponen algunas observaciones críticas de índole principalmente hermenéutico, a manera de aportaciones complementarias.

INTRODUCCIÓN

Richard B. Hays, profesor de NT en la Duke University Divinity School de Carolina del Norte, autor de *The Faith of Jesus Christ* (1983) y *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989), publicó en 1996 la obra *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A contemporary In-*

Introduction to the New Testament Ethics (Harper Collins, San Francisco). En ella trata de articular una estructura destinada a posibilitar la elaboración de una Ética del Nuevo Testamento (NT) como disciplina teológica normativa. Este tema lo había abordado previamente en forma suscita en el artículo R. B. Hays, *New Testament Ethics: The Theological Task*, *Annual of the Society of Christian Ethics*, [Lexington, VA] (1995) 97-120.

El libro *The Moral Vision of the New Testament* es legible, bien acabado y soberbiamente organizado. En general ha sido bastante bien recibido por el mundo académico. Se le han hecho observaciones críticas, pero son varios los que piensan que pronto se convertirá en el texto standard para los cursos de Ética del NT¹. Se valora de modo particular su brillante intuición de distinguir cuatro tareas en la elaboración de la Ética teológica: descriptiva, sintética, hermenéutica y pragmática. Incluso se piensa que esas tareas van a estructurar la discusión de la Ética del NT y de la vida de la Iglesia por algún tiempo².

Quizá la aportación más destacada del trabajo de Hays es la sofisticación de su método, sobre todo para moverse desde el texto hacia la realidad. El autor lo explica con bastante claridad en el capítulo introductorio de la obra (pp. 1-11) y luego, con más detalle, en las introducciones a cada una de las cuatro partes de la obra. En la primera parte de la presente contribución se resumen y sistematizan estas introducciones. En la segunda parte, se exponen algunas observaciones críticas de índole principalmente hermenéutico, a manera de aportaciones complementarias.

1. LAS PROPUESTAS DE R. B. HAYS PARA UNA ÉTICA DEL NUEVO TESTAMENTO

1.1 La Ética del Nuevo Testamento como problema

No obstante la pretensión permanente de que la Escritura es el fundamento de la fe y de la práctica de la iglesia, el recurso a la Escritura es sospechoso por dos razones: la Biblia misma contiene diversos puntos de vista y los diversos métodos de interpretación pueden producir diferentes lecturas de un texto dado.

Aún así, existen bastantes cristianos que consideran que sus enseñanzas y prácticas están en continuidad con la Escritura. Pero, en

realidad los desacuerdos sobre muchos puntos prevalecen entre cristianos serios y la iglesia suele dividirse sobre las cuestiones morales.

Queda la pregunta de cómo puede la iglesia convertirse en una comunidad que recibe su forma de la Escritura. No se puede escapar del imperativo de interpretar la Palabra. Pero la exégesis crítica exacerba el problema hermenéutico más que ayudar a resolverlo. Por eso es que muchos estudiantes de teología salen de sus cursos perplejos y alienados.

El *objetivo* de este trabajo es clarificar cómo puede la iglesia leer la Escritura de un modo creyente y disciplinado para que la Escritura llegue a modelar la vida de la misma iglesia.

1.2 La cuádruple tarea de la Ética del Nuevo Testamento

El proyecto de estudio de la Ética del NT es múltiple; requiere ocuparse de cuatro operaciones críticas: descriptiva, sintética, hermenéutica y pragmática. Las cuatro tareas se interpenetran, pero se distinguen por propósitos heurísticos.

I. LA TAREA DESCRIPTIVA: LEER CUIDADOSAMENTE EL TEXTO³

Esta es una tarea fundamentalmente exegética. La exégesis seria es un requisito básico para el estudio de la Ética del NT. Los textos usados en la argumentación ética deben ser comprendidos lo más plenamente posible en su contexto histórico y literario. Los textos del NT deben leerse prestando cuidadosa atención a sus raíces del Antiguo Testamento (AT).

Se trata de explicar en detalle los mensajes de los escritos individuales del canon, sin armonizarlos prematuramente. Se trata de destacar los temas distintivos y los modelos de razonamiento de los testigos individuales. También hay que prestar atención a la historia del desarrollo de la tradición de enseñanza moral dentro del canon. Este trabajo no se puede confinar a las enseñanzas morales explícitas, porque no sólo en la "didache" sino que también los relatos, símbolos, estructuras sociales y prácticas modelan el *ethos* de la comunidad. El trabajo del crítico-histórico implica una "densa descripción" del mundo simbólico de las comunidades que produjeron y recibieron los escritos del NT.

La tarea descriptiva tiene como objetivo presentar *las diversas visiones de la vida moral en el NT*. Se trata de mostrar el contenido

de los escritos individuales del canon del NT. El bosquejo debe mostrar cómo cada obra retrata la postura ética y la responsabilidad de la comunidad de fe.

Aquí hay que preguntarse qué tipo de lógica moral informa la visión del escritor sobre una vida creyente delante de Dios; también sobre los principales símbolos, temas e intereses que se expresan en el texto, y sobre los supuestos y las convicciones que caracterizan la vida cristiana.

No siempre se pueden cubrir todos los libros del NT, pero se pueden exponer muestras representativas de material. Algunos comienzan a trabajar la propuesta del Jesús histórico. Otros prefieren comenzar con los libros mismos dispuestos en orden cronológico. En este sentido no se debe comenzar con los evangelios, sino con los escritos más antiguos de Pablo. Y ya entre los evangelios conviene comenzar con Marcos para evitar distorsiones.

Es preciso tener también en cuenta que Pablo ofrece la más amplia y explícita discusión sobre cuestiones éticas. La lectura de sus trabajos nos puede permitir desarrollar categorías analíticas, que se mostrarán útiles cuando se examinan otros textos del NT en los que es menos explícita la lógica de la argumentación moral.

En el estudio de la Ética del NT no se trata de presentar la historia del desarrollo de la primitiva ética cristiana, sino de reflexionar críticamente sobre el significado del NT canónico. No se trata de una prehistoria hipotética de los textos, sino de su forma final y de la subsecuente interpretación. La tarea de la reconstrucción histórica es válida e interesante pero sólo es subsidiaria para los intereses de la Ética del NT como disciplina teológica.

Una *pregunta* que puede servir como instrumento para la discusión es: ¿Qué tan adecuada / inadecuada es la exégesis de los textos que se usó?

II. LA TAREA SINTÉTICA: COLOCAR EL TEXTO EN CONTEXTO CANÓNICO⁴

El NT no es un cuerpo homogéneo de doctrina. Es un coro de voces diferentes en su entonación y en el contenido material de sus mensajes, que no hablan al unísono. El estudio de la Ética del NT con interés teológico exige preguntar sobre la posibilidad de coherencia entre los varios testimonios. Hay que preguntarse si es

posible describir una unidad de perspectiva ética dentro de la diversidad del canon. Aunque algunos lo consideran imposible, sin embargo, el hecho de discernir cierta coherencia en el canon es a la vez necesario y posible. El problema consiste en saber cuáles son los métodos que permiten hacer una apropiada relación de esta coherencia canónica.

Una rígida determinación por hacer que los textos hablen unívocamente distorsiona sus mensajes. Es necesario dejar que cada texto diga lo suyo y no neutralizar la fuerza de un pasaje desafiante que se encuentre. Hay que escuchar a cada testigo individual.

A veces el problema consiste en tratar de reconciliar contradicciones aparentes: el estado como servidor de Dios (Rm 13,1-7) o como bestia (Ap 13). Es posible manejar tales tensiones si se les logra colocar dentro de la caracterización comprensiva de los intereses o temas morales del NT. Sólo cuando colocamos las diferentes perspectivas una junto a la otra, podemos percibir el problema de la tarea sintética. Algunos intérpretes afrontan este problema aislando un solo y gran principio que sostenga la enseñanza moral del NT, como el amor, pero aún este concepto parece resultar insuficiente.

El objetivo de la tarea sintética es buscar y tratar de *encontrar coherencia en la visión moral del NT*. Se trata de reflexionar considerando la unidad del mensaje de los varios textos del NT. Síntesis quiere decir poner junto. Pero, al poner juntas las distintas voces del NT surge la pregunta de si el NT es una polifonía sinfónica bajo la dirección del Espíritu o es una cacofonía de muchas voces sin coordinar. Sólo se puede hablar de una Ética del NT como disciplina teológica normativa si se encuentra un camino para discernir la integridad o unidad entre los escritos canónicos.

Es preciso reconocer que cualquier relación sintética de la unidad de la visión moral del NT será siempre una producción artificial, un constructo imaginativo del intérprete. No existe un camino metodológicamente seguro para derivar proposiciones acerca de la unidad de los testimonios canónicos. Normalmente se procede por acierto y error, probando varias intuiciones sintéticas y sometiéndolas a la crítica o la suplementación.

Tres pautas de procedimiento

1. *Confrontar la lista completa de los testimonios canónicos.* Todos los textos relevantes deben ser reunidos y considerados. Es

ilegítima una selección de textos favoritos de prueba sin considerar los textos que están en el lado opuesto para una determinada cuestión.

2. *Dejar que las tensiones sustantivas permanezcan.* Aunque las tensiones sean agudas no deben resolverse mediante distorsiones exegéticas de los textos. No se debe forzar la armonía a través de la abstracción, ni se debe disolver la pluralidad de perspectivas apelando a principios universales (amor, justicia, etc.) o a compromisos dialécticos, sí se debe promediar entre ellos para llegar a una posición intermedia confortable. Si se deja hablar a los textos, forzarán a escoger entre ellos o a rechazar las pretensiones normativas de ambos. Es preciso reconocer abiertamente y encuadrar las tensiones de este tipo dentro del canon.

3. *Prestar atención al género literario de los textos.* Hay que tener cuidado y respetar el carácter propio de ciertos testimonios. Las parábolas y las visiones apocalípticas, por ejemplo, se resisten a la paráfrasis. No son textos teóricos ni proposicionales en su modo de expresión.

Si estas tres pautas se asumen aisladamente favorecen más la desintegración que la síntesis, se encontrarán más tensiones que unidad. Sin embargo, la iglesia cristiana ha afirmado históricamente que es posible el discernimiento de una unidad o de una firme base común en el NT sobre la cual se puede construir la Ética.

Ningún principio sólo puede explicar la unidad de los escritos del NT; se necesita un racimo de imágenes focales para gobernar la Ética del NT en construcción. Más que conceptos o doctrinas, hay que buscar imágenes clave que compartan los diversos testimonios canónicos. Esas imágenes unificadoras deben derivar de los mismos textos y no sobreponérseles artificialmente. Se pueden proponer tres *imágenes focales* para enuclear la visión del NT a modo de matrices de su unidad: *comunidad, cruz y nueva creación*. El amor y la liberación no parecen imágenes adecuadas para traer a foco el amplio espectro del NT.

Las *preguntas* que pueden servir como instrumento para la discusión en esta tarea sintética son:

- *Extensión.* ¿Qué tan amplio es el alcance de los textos empleados?
- *Selección.* ¿Qué textos bíblicos son usados y cuáles no son usados? ¿Cómo se determinó la selección?

- *Polarización.* ¿Cómo maneja el intérprete los textos que se encuentran en tensión con su posición?
- *Imágenes.* ¿Qué imágenes focales o unificadoras empleó?

III. LA TAREA HERMENÉUTICA: RELACIONAR EL TEXTO CON NUESTRA SITUACIÓN⁵

Al leer el NT estamos colocados en el filo de un abismo: la distancia temporal y cultural entre nosotros y el texto. A la tarea hermenéutica le toca tender el puente sobre ese precipicio. Sólo la ignorancia histórica o el chauvinismo cultural niegan necesidad de una "traducción hermenéutica". La pregunta es cómo podemos tomar nuestras orientaciones morales de un mundo tan diferente del nuestro.

Comprender un texto es descubrir analogías entre sus palabras y nuestra experiencia, entre el mundo que él expresa y el mundo que nosotros conocemos; así, el mero acto de leer es ya un ejercicio rudimentario de la imaginación analógica; y la tarea de la apropiación hermenéutica requiere de un acto integrador de la imaginación. Debemos construir nuestra vida de creyentes a través de la reapropiación simpática y creativa del NT en un mundo bastante alejado del mundo de los escritores y lectores originales. Así, cada vez que apelemos a la autoridad del NT estamos necesariamente comprometidos a elaborar metáforas, colocando imaginativamente nuestra vida de comunidad en el mundo articulado por los textos. Esta yuxtaposición metafórica entre el mundo del texto y nuestro mundo es quizá la estrategia hermenéutica más prometedora.

En tales actos de la integración imaginativa, históricamente la iglesia ha reconocido que actúa el Espíritu Santo. Tal integración no sería necesaria si fuera posible separar las verdades intemporales del NT de los elementos culturalmente condicionados, pero esa empresa es testaruda e imposible. Es fácil decir que tal apropiación analógica es necesaria; pero es una dura empresa mostrar cómo puede hacerse.

El objetivo de la tarea hermenéutica es descubrir *el modo como se puede usar el NT en la construcción del discurso ético*. Pero antes habrá que examinar las diversas estrategias interpretativas que suele usar la teología para servirse de la Escritura, de modo que textos antiguos continúen hablando diecinueve siglos después de su composición. Luego se podrá proponer un conjunto de pautas hermenéuticas para la evaluación crítica del recurso normativo al NT.

Modos de recurrir a la Escritura

Se trata de ver qué papel juega la Escritura en la elaboración del discurso ético. Se pueden distinguir cuatro *modos* diferentes de recurrir al texto de la Biblia en búsqueda de argumentos éticos. Los teólogos buscan en la Escritura:

- *Reglas*: mandamientos o prohibiciones directas sobre conductas específicas; p. ej. la prohibición del divorcio (Mc 10,2-12).
- *Principios*: estructuras generales de discernimiento moral que rigen decisiones particulares sobre la acción; p. ej. el doble mandamiento del amor (Mc 12,28-31) que relaciona lo dicho en Dt 6,4-5 y Lv 19,18.
- *Paradigmas*: relatos o informes sumarios sobre personajes que modelan ejemplarmente la conducta (o paradigmas negativos: personajes que modelan la conducta reprobable); p. ej. el buen samaritano es modelo de quien se hace prójimo (Lc 10,29.37) y Ananías y Zafira de quienes no comparten (Hch 5,-11).
- Un *mundo simbólico* que crea categorías preceptivas a través de las cuales interpretamos la realidad (representaciones tanto de la condición humana como de Dios mismo); p. ej. la condición del hombre caído en Rm 1,19-32) y la caracterización de Dios en las epítesis de Mt 5,43-48.

Todos éstos son modos potencialmente legítimos y necesarios para nuestra reflexión ética normativa. A los textos del NT se les debe reconocer autoridad en el modo en que hablan (regla, principio, paradigma, mundo simbólico). Es preciso respetar la particularidad de las formas a través de las cuales se nos presentan y nos hablan los textos. No se debe usar un modo de recurrir a la Escritura para pasar por encima del testimonio del NT en otro modo.

El NT es fundamentalmente el relato de la acción redentora de Dios; por eso el modo paradigmático tiene primacía teológica y los textos narrativos son recursos fundamentales para la Ética normativa. Los relatos de los evangelios y de los Hechos forman subliminalmente las nociones de la comunidad cristiana acerca de cómo debe ser una vida creyente.

Otras fuentes de autoridad

El slogan de la "sola Scriptura" es insostenible tanto conceptual como prácticamente, porque la Biblia no puede interpretarse en el vacío. La Biblia siempre es leída por los intérpretes bajo la influencia formativa de una tradición particular y usando las luces de la razón

y la experiencia, con el propósito de relacionar su mensaje con una situación histórica particular. ¿Qué rol deberían jugar estas otras fuentes de autoridad en la construcción de un discurso ético-teológico?

Tradición. No se trata de la validez de las costumbres culturales generales para la teología, sino de las prácticas de culto, servicio y reflexión crítica de la iglesia que han sido honradas por el tiempo. Tenemos credos ecuménicos, definiciones dogmáticas, grandes teólogos de la iglesia. La tradición lleva consigo intuiciones indispensables sobre el significado de la Escritura y sobre asuntos de los que la Escritura no habla. Es preciso recordar que no se deben sacralizar formas locales y que la tradición es siempre "norma normata".

Razón. Se trata de la comprensión del mundo lograda a través de la reflexión filosófica sistemática y de la investigación científica. En cuestiones hermenéuticas, la razón es necesaria para sopesar la inteligibilidad del texto. Juega un rol importante porque ayuda a clarificar y ordenar nuestra lectura de la Escritura y en colocar los textos bíblicos en el contexto de otras fuentes de conocimiento. La razón crítica ha jugado papel importante en el estudio histórico de la Biblia. Y hoy se sabe que la razón misma está culturalmente influenciada. Por ello es necesario coordinar la lógica cultural del NT con la lógica cultural de nuestro marco histórico.

Experiencia. No se trata tanto de la experiencia religiosa, cuanto de la experiencia colectiva de la comunidad de fe. La experiencia no sólo sirve para iluminar el significado del texto, sino también para confirmar la verdad del testimonio de la Escritura, en cuanto confesado y vivido por la comunidad. Es el testimonio interno del Espíritu Santo.

Las fuentes extrabíblicas de autoridad permanecen en relación hermenéutica con el NT; no son fuentes de autoridad independientes o de contrapeso. La perspectiva bíblica tiene primacía hermenéutica, porque es la fuente primordial de identidad de la iglesia; las otras fuentes tienen un rol explícitamente subordinado en los discernimientos normativos, funcionan como instrumentos para ayudar a interpretar y aplicar la Escritura.

La relación correcta de cada una de estas fuentes de autoridad ha sido un problema permanente para la teología. La Reforma dio batallas hermenéuticas sobre la relación entre la tradición de la iglesia y la Escritura; la ilustración luchó por la relación entre razón y Escritura. Hoy es urgente la cuestión sobre las relaciones entre la experiencia y la Escritura

Las *preguntas* que pueden servir como instrumento para la discusión en la tarea hermenéutica son: ¿Cuál es el modo de recurrir al texto? ¿Qué tipo de papel se hace jugar a la Escritura? ¿Qué tipo de propuestas autoriza?

IV. LA TAREA PRAGMÁTICA: VIVIR EL TEXTO⁶

Se trata de incorporar los imperativos de la Escritura en la vida de la comunidad cristiana. Después del trabajo exegético, después de la consideración reflexiva de la unidad del mensaje del NT y, después del trabajo imaginativo de poner en correlación nuestro mundo con el mundo del NT, la prueba que finalmente demuestra el valor de las tareas teológicas es "la prueba de los frutos". Se trata de producir personas y comunidades cuyo carácter sea conforme a Jesucristo y por consiguiente agradable a Dios.

Distincuir el trabajo hermenéutico del pragmático es más fácil en la teoría que en la práctica. No hay verdadera comprensión fuera de la obediencia vivida y viceversa. Pero ambas tareas se pueden agrupar bajo el título de "aplicación": la tarea *hermenéutica* es la aplicación cognoscitiva o conceptual del mensaje del NT a nuestra situación, y la tarea *pragmática* es la aplicación actuada del mensaje del NT en nuestra situación. El modo de vivir el NT no puede encontrarse en un libro, debe darse en la vida de la comunidad cristiana.

El objetivo de la tarea pragmática es *vivir bajo la Palabra*. La lectura correcta del NT sólo se da donde la Palabra toma cuerpo. Se trata de afrontar la prueba de los frutos, esto es, de dar forma a la vida de la comunidad en obediencia al testimonio del NT. Hay que verificar cómo las posiciones que se toman sobre las cuestiones controversiales brotan de la interpretación de los textos del NT y de las decisiones metodológicas que se hacen.

Es preciso ofrecer desde el NT discernimientos imaginativos y frescos en respuesta a los desafíos de nuestro tiempo, a los problemas que le toca enfrentar a la iglesia. Entre las diversas cuestiones morales que conciernen a la iglesia al final del milenio se pueden enumerar: *violencia, divorcio, homosexualidad, racismo, aborto*, etc. No son los problemas más importantes de hoy, ni los únicos que afronta el NT, pero son útiles metodológicamente para mostrar cómo trabajan en la práctica las propuestas hechas en las tareas sintética y hermenéutica cuando se aplican a diferentes configuraciones de evidencia dentro del mismo NT. Los discernimientos

normativos que se hagan a estos problemas deben responder apropiadamente a los diferentes tipos y pesos de esa evidencia que el NT nos presenta.

Para afrontarlos hay que tener presentes asuntos éticos iluminados por el NT y que están en el corazón del discipulado cristiano, por ejemplo: la renuncia a la violencia, la comunión de bienes, la superación de las divisiones étnicas y la unidad del hombre y la mujer en Cristo.

Para ofrecer discernimientos éticos normativos es preciso reconocer que la iglesia ha sido inconsistente en modelar su vida de acuerdo a la Escritura; que es la Escritura la que debe dar forma a la vida de iglesia en todos los aspectos y no sólo en las cuestiones seleccionadas de su preferencia; que más que excomulgar a quienes sostienen una interpretación diferente, habrá que persuadirlos sobre las bases bíblicas de la propia interpretación y mantener puesta la mesa del diálogo; que la evidencia del NT garantiza mayores o menores grados de certeza y de énfasis en las diversas cuestiones.

Las *preguntas* que pueden servir como instrumento para la discusión en la tarea pragmática son: ¿Cómo se incorpora en la vida de la comunidad tal o cual concepción? ¿Qué conclusiones normativas se proponen? ¿Cuáles son las implicaciones prácticas para la actuación del mensaje del NT? ¿Manifiesta la comunidad los frutos del Espíritu (Ga 5,22-23)?

2. APORTES CRÍTICOS A LA PROPUESTA DE R. B. HAYS

Hays se centra en el NT y su objetivo es ver cómo puede derivar de allí una normatividad para la Ética teológica. La obra sintetiza magistralmente las mejores reflexiones de la academia contemporánea sobre la materia; es extensa, profunda, y muy bien articulada. No obstante, se le pueden hacer algunas observaciones críticas de tipo hermenéutico, a título de aportación complementaria.

2.1 Afinar el instrumental analítico usado en la tarea descriptiva

Al proponer la tarea descriptiva, Hays sostiene la necesidad de una exégesis seria, una comprensión de los textos en su contexto histórico y literario. La hermenéutica bíblica, por su parte, enseña que los textos bíblicos, como cualquier otro texto, están ligados con

relaciones recíprocas a las sociedades que los producen. En consecuencia, "el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales las tradiciones bíblicas se han formado. Este género de información socio-histórica debe ser completado por una explicación sociológica correcta, que interpreta científicamente, en cada caso, el alcance de las condiciones sociales de existencia»⁷. "Los datos sociológicos contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico; es indispensable a la crítica histórica"⁸.

Consideramos que Hays estaría de acuerdo con esta postura y, de hecho, su trabajo recoge importantes aportes de la exégesis sociocultural del NT. No obstante, su obra recurre escamamente a las contribuciones de la exégesis sociológica propiamente dicha. La elaboración de la Ética del NT ganaría mucho si prestara más atención a la crítica socio-científica, aprovechara más los datos que de ella se derivan y discutiera, desde su propia especificidad teológica, sobre las mediaciones socio-analíticas que podrían resultarle más adecuadas para lograr sus propósitos.

Convendría, además, tener en cuenta que la hermenéutica socio-científica también exige prestar atención a la situación social de los lectores del texto bíblico. Para ello también es requisito indispensable acudir al instrumental metodológico apropiado que proporcionan las ciencias sociales. El lector es un actor social histórico que interactúa en las instancias económicas, políticas y culturales de la sociedad. Su lectura es una tarea socialmente contextualizada y socialmente condicionada. Toda lectura bíblica responde a los intereses de una agenda ideológica, asumida de manera consciente o inconsciente. Por eso, ayudaría mucho a la elaboración de una Ética del NT el tomar distancia crítica frente a las sociedades y a las iglesias donde se ubica el lector y desde donde se apresta a interpretar el texto bíblico.

Consideramos que este apercebimiento transita poco por el trabajo de Hays. De hecho, resulta sintomático e inquietante que, en la muestra de problemas éticos que desafían a la iglesia de fin de milenio, se ocupa sólo de la violencia, el divorcio, la homosexualidad, el racismo y el aborto, y sólo hasta el capítulo de conclusiones (p. 464-468) haga referencia al desafío de la riqueza/pobreza. Lo aborda desde de la perspectiva de la "comunidad de bienes" y mostrando suficiente radicalidad teológica, pero sin la debida vigi-

lancia socio-crítica. Extraña también la escasez de referencias al problema del uso del poder político. Estos dos problemas son socialmente evidentes, afectan mucho a la vida y a la conciencia de los cristianos, tienen sólidas raíces en la misma reflexión del NT y están bien presentes en las discusiones de la Ética teológica contemporánea.

2.2 Explicitar y profundizar el proceso circular en la tarea hermenéutica

Como todo exégeta calificado, R. B. Hays afirma que la traducción hermenéutica es necesaria para comprender los textos del NT (p. 6). Se aparta de todo positivismo semántico o historicismo exegético, cuando afirma que "el esfuerzo de distinguir las verdades intemporales del NT de los elementos culturalmente condicionados es una empresa testaruda e imposible" (p. 299). Más adelante, propone que "la estrategia hermenéutica más prometedora es la de la yuxtaposición metafórica entre el mundo del texto y nuestro mundo" (p. 300) y sostiene que "el poder de la metáfora es dialéctico: el texto da forma a la comunidad y la comunidad personifica el sentido del texto. Así, hay una *espiral hermenéutica* que se retroalimenta y que genera lecturas frescas del NT a medida que la comunidad crece en madurez y se confronta con situaciones cambiantes» (p. 304).

Sin embargo, junto con *Clodovis Boff*, consideramos que "no basta con identificar la existencia del referido círculo (hermenéutico). Es preciso, además, analizar el modo como se presenta para poder insertarnos en él de manera exacta"⁹. Por ello, nos atrevemos a afirmar que el círculo hermenéutico subyacente a la obra de Hays, reviste la forma de una relación dialéctica entre los términos: *creación de sentido / acogida de sentido*, con el claro predominio de la "acogida de sentido" como término rector del movimiento dialéctico¹⁰.

Esto permite ver que el autor no explicita la labor de "creación de sentido" por parte de la comunidad creyente, y así no le da el adecuado dinamismo al círculo hermenéutico. Pues en el proceso hermenéutico, como afirma *S. Croatto*, "toda lectura de un texto es una producción de sentido en nuevos códigos, que a su vez generan otras lecturas como producción de sentido, y así sucesivamente. La interpretación es un proceso en cadena, no repetitivo sino ascendente. Hay una reserva-de-sentido siempre explorada y nunca agotada"¹¹. El obscurecimiento de este aspecto en la obra de Hays frena su movimiento hermenéutico.

Para abrir su propuesta hermenéutica, proyectándola explícitamente hacia la producción de sentido, podría servir de ayuda lo escrito por *J.L. Segundo* sobre el uso en la teología del círculo hermenéutico. Define a éste como "el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social"¹². En su opinión "existen dos *condiciones* exigidas para conseguir un círculo hermenéutico en teología: a) que las preguntas emanadas de nuestra realidad sean tan ricas y básicas que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones de la sociedad y del mundo en general; b) que la respuesta de la teología a esas nuevas preguntas comporte un cambio en la interpretación de la Biblia"¹³. El *carácter circular* de esta interpretación va en que cada nueva realidad obliga a una interpretación nueva de la palabra de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar y así sucesivamente¹⁴.

El proceso hermenéutico de una Ética del NT que aproveche las cuatro tareas de Hays y el aporte de J. L. Segundo supone que, una vez que se ha llegado a la tarea pragmática y se ha visto cómo la Palabra tomó cuerpo en la vida de la comunidad, es posible que surjan nuevos desafíos éticos. Si la Ética del NT se siente capaz de responder a esas preguntas, por de pronto termina el círculo hermenéutico.

Pero si la Ética del NT advierte que los desafíos son tan nuevos, básicos y decisivos que ya no puede responder a ellos desde su configuración actual, entonces se vuelve a desencadenar el círculo hermenéutico y la teología debe sentirse obligada a descender a la realidad y desde allí interrogar otra vez al texto bíblico, ejecutando nuevamente sus cuatro tareas (descriptiva, sintética, hermenéutica y pragmática) para encontrar las nuevas respuestas, diferentes a las acostumbradas. Este proceso hermenéutico obliga a la Ética del NT a cambiar su interpretación de la Escritura a medida que cambien los problemas.

Si no hubiera circularidad, no habría producción de sentido en nuevos códigos; los problemas quedarían sin respuesta, o lo que es peor, recibirían respuestas viejas, inservibles y conservadoras. La Ética del NT se convertiría en un sistema cerrado y conservador. Por ello, el análisis de un proyecto de Ética del NT que evalúe su relevancia social y su pertinencia teológica, deberá prestar más atención a su metodología que a su aparato conceptual o categorial, aunque éste ofrezca una sistematización seductora.

2.3 Explicitar y profundizar la dimensión "pedagógica" de la propuesta ética del NT

Hays sabe perfectamente que el objetivo del estudio del mensaje ético del NT no es ofrecer una lista de reglas de comportamiento, porque "el NT no es un libro de reglas, ni un recetario de cocina para formar gente idéntica o comunidades idénticas" (p. 469). Al contrario, el NT nos interpela por medio de narraciones, y así nos provee de paradigmas fundamentales a los cuales debemos responder en forma creyente. Se nos invita a colocar nuestras comunidades en conjunción con el mundo articulado por esos relatos (p. 468). Y así, mediante el proceso de la imaginación analógica y la elaboración metafórica, se podrán encontrar los caminos para actuar moralmente.

Esta propuesta es muy valiosa, pero en ella no hay referencias al talante pedagógico de la revelación (Cfr. *Dei Verbum*, 15), ni se explicita el correspondiente proceso de aprendizaje que testimonian y promueven los textos bíblicos. Aquí es donde resulta relevante el lúcido aporte de J. L. Segundo. En su obra *El Dogma que libera*¹⁵ afirma que la Biblia, más que una información sobre lo divino, testimonia un proceso educativo inspirado por Dios, que Israel y la iglesia pusieron por escrito. El proceso que sigue la revelación bíblica no se hace por suma de verdades y resta de errores; no se trata de agregar informaciones verdaderas a otras igualmente verdaderas. Es un proceso de afirmación o multiplicación del conocimiento. Los redactores de la Biblia tienen "una visión de la verdad mucho más ligada al proceso creador de una tradición y mucho más desligada de cualquier absolutización intemporal de una fórmula dogmática"¹⁶.

El proceso revelatorio es un camino o avance gradual hacia la verdad, jalonado por cosas imperfectas y transitorias, como ocurre en toda educación, que empuja hacia *crisis generadoras* de descubrimientos, a una verdad siempre mayor. Cada nuevo factor multiplica el conocimiento. La verdad objetiva se torna subjetiva, se vuelve parte de uno mismo, se convierte en generadora interna de nuevas verdades. Es, pues, un "aprendizaje en segundo grado", esto es, un proceso de "aprender a aprender"¹⁷.

Desde los años setenta, este asunto se ha venido estudiando en las sedes de la pedagogía, la psicología y la didáctica, obviamente aplicado al aprendizaje escolar. Le dan el nombre de "metacog-

nición"¹⁸ o deuterio-aprendizaje. Los autores más representativos¹⁹ sostienen que en las escuelas se da por supuesto que los estudiantes van a clase para aprender, pero se olvida que también deben aprender a aprender, se les exige que aprendan pero no se les explica en forma metódica y sistemática qué es aprender. El sistema educativo deja que los alumnos sean autodidactas en aspectos tan fundamentales como saber pensar, deducir, memorizar, leer, comprender, etc. Y lo que es peor, a los estudiantes se les recetan "dosis masivas de práctica sin guía". De ahí la necesidad de una reforma instruccional que tenga como eje la metacognición. Hay que seguirse interesando en lo que se debe aprender y en medir el resultado aprendido, pero hay que ocuparse más en conocer el proceso mismo del aprendizaje, en descubrir las estrategias de un aprendizaje logrado, para luego enseñarlas. El imperativo pedagógico es enseñar a aprender.

A partir de estos presupuestos de la metacognición y de la comprensión de la revelación bíblica, entendida como proceso educativo inspirado por Dios, se puede postular una dimensión o "*tarea pedagógica*" de la Ética del NT. Se trataría de estudiar el NT para identificar los procesos de educación ética que allí se testimonian y así descubrir las estrategias de aprendizaje ético que fueron elaborando las comunidades cristianas, destinadas a enseñar a los cristianos las formas de conducta conformes al proyecto de Dios. Tener en cuenta esta perspectiva, implicaría buscar una nueva forma de exponer las normas bíblicas²⁰, y también buscar una nueva manera de construir el discurso de la misma Ética del NT como disciplina teológica. El trabajo que hizo J. L. Segundo en el campo de la dogmática, puede ser orientador para hacer algo semejante en el campo ético-teológico.

Sería muy interesante estudiar, en perspectiva ética, por ejemplo, cómo las discusiones sobre el valor de la ley empujaron a las comunidades judeo-cristianas hacia crisis generadoras de descubrimientos sobre el compromiso moral que está a la base de la identidad cristiana; en el mismo sentido, podrían estudiarse las crisis provocadas por la circuncisión, la impureza y los idolotitos, como parte de un proceso educativo para aprender qué es, cómo se vive y cómo se puede enseñar la libertad cristiana. Habría que examinar si hubo soluciones provisionarias, avance gradual, multiplicación de conocimiento, paso de un proto-aprendizaje a un deuterio-aprendizaje, etc.

Tener en cuenta esta dimensión pedagógica ayudaría mucho a la Ética del NT desde el punto de vista hermenéutico; la pondría más en sintonía con el talante progresivo y pedagógico de la revelación. Una Ética semejante colocaría a la comunidad lectora de la Biblia en la posición de discípula, y los creyentes dejarían de buscar en el NT informaciones sobre Dios o recetas de comportamiento y se pondrían en actitud de aprender cómo deben conducirse moralmente los cristianos.

CONCLUSIÓN

La obra de Hays es un aporte creativo a la conversación sobre el uso del NT en la vida de la Iglesia. Su libro logra mostrar cómo el NT puede efectivamente proveer normas y orientaciones para la Ética contemporánea. En este sentido, es una contribución lúcida sobre las relaciones entre la Escritura y la Ética cristiana y, en particular, sobre la manera como deben usarse los textos bíblicos en la argumentación ética y en vista de que los textos del NT ayuden a la formación de la conciencia ética de la comunidad cristiana. La obra es coherente, fue escrita con claridad y sutileza, es avezada en la hermenéutica bíblica y éticamente desafiante.

NOTAS:

- 1.- SCHMIDT, T. E., *Living the Truth*, *ChristToday* 41 (1997) 52-54.
- 2.- Cfr. SPHON, W. C., *Is there such a thing as New Testament Ethics?* *ChristCent* 114 (1997) 525-531.
- 3.- Cfr. HAYS, R. B., en la obra en cuestión en este estudio, 3-4; 13-15.
- 4.- *Ibid.*, 4-5; 187-191.
- 5.- *Ibid.*, 5-6; 207-213; 291-312.
- 6.- *Ibid.*, 7; 313-316.
- 7.- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA., *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana 1993, 51-52.
8. *Ibid.*, 53.
- 9.- BOFF, C., *Teología de lo Político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 255.
- 10.- "Este círculo (hermenéutico) no es una trayectoria perfectamente circular entre términos homogéneos. Al contrario, la relación tiene un carácter dialéctico; se trata de una relación tensa, crítica y hasta dramática, y que se hace bajo el gobierno de un término, el término rector del movimiento dialéctico". Cfr. BOFF, C., *Op. Cit.*, 255.
- 11.- CROATO, J. S., *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, La Aurora, Buenos Aires 1984, 37.
- 12.- SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975, 12.
- 13.- *Ibid.*, 13.

14.- Íbid., 12.

15.- SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989.

16.- Íbid., 110-112.176.

17.- Cfr. Íbid., 175-176.234.

18.- Ver los trabajos de BETESON, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1972; BURÓN, J., *Enseñar a aprender: Introducción a la metacognición*, Mensajero, Bilbao 1986.

19.- Se considera a FLAVEL como iniciador del estudio de la metacognición. Otros autores serían Brown, Bransford, Helmreich, Mikaya, Norman, Carr, MacGuinness, etc.

20.- La formulación pedagógica de las normas éticas es una preocupación prioritaria de la reflexión teológico-moral.

CRISTOLOGÍA BÍBLICA Y ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

David Bobadilla

Como el propio autor lo indica, el objetivo que se ha propuesto alcanzar consiste en analizar y valorar la dimensión sociopolítica de la práctica de Jesús en orden a fundamentar una ética social cristiana y qué tipo de normatividad se desprende de dicha fundamentación. La relevancia y pertinencia del tema estudiado radica en la necesidad de fundamentar bíblicamente el compromiso ético-social de los cristianos.

El estudio realizado consta de cinco partes. En la primera se presentan las características más relevantes de una ética neotestamentaria. En las partes siguientes se presenta progresivamente la dimensión sociopolítica de la predicación del reino por Jesús, de su práctica, de su muerte y de su resurrección.

Cada uno de los apartados de este estudio consta de dos partes. En la primera se presenta, de una manera condensada y sistemática, los principales contenidos cristológicos de la reflexión teológica latinoamericana. De hecho, se expone la reflexión de los autores siguiendo el orden sistemático que ellos proponen y se conserva la terminología que emplean. En la segunda parte se presentan aportes significativos para la fundamentación bíblica de la ética social cristiana que se inducen de los contenidos mismos de cada apartado.

Sumario

Introducción

I. Características de una Ética neotestamentaria

II. Dimensión sociopolítica de la predicación del reino por Jesús

1. Lo último para Jesús: el reino de Dios

2. La expectativa del reino de Dios en tiempo de Jesús: Juan Bautista

3. La noción de Jesús sobre el reino de Dios

4. El reino de Dios es para los pobres

5. Exigencias del reino del Dios

Para una fundamentación de la Ética Social Cristiana (ESC)

III. Dimensión sociopolítica de la práctica de Jesús

1. La práctica de Jesús

- 1.1. *Los milagros: clamores del reino*
- 1.2. *La expulsión de demonios: victoria sobre el maligno*
- 1.3. *La acogida a los pecadores: liberación de sí mismo y de la marginación*
- 1.4. *Las parábolas del reino de Dios*
- 1.5. *La celebración de la venida del reino*

2. La praxis profética de Jesús como defensa del verdadero Dios

- 2.1. *Profecía y antirreino*
- 2.2. *Las controversias de Jesús: Dios es controvertible*
- 2.3. *Los desenmascaramientos de Jesús: Dios es manipulable*
- 2.4. *La denuncia de los opresores y sus ídolos*
- 2.5. *Conclusión: Jesús "profeta"*

Para una fundamentación de la ESC

IV. dimensión sociopolítica de la muerte de Jesús

1. Por qu matan a Jesús

- 1.1. *La persecución: clima de la vida de Jesús*
- 1.2. *La conciencia de Jesús en medio de la persecución*
- 1.3. *El juicio a Jesús*
- 1.4. *La muerte de Jesús como consecuencia de su misión*

2. Por qué muere Jesús

- 2.1. *La "explicación" de la cruz en el misterio de Dios*
- 2.2. *De la cruz como escándalo a la cruz como salvación*
- 2.3. *La manifestación de lo que es grato a Dios*
- 2.4. *La credibilidad del amor de Dios*

Para una fundamentación de la ESC

V. dimensión sociopolítica de la resurrección de Jesús

1. *El triunfo de la justicia de Dios*
2. *El escándalo de la injusticia que da muerte*
3. *Esperanza para los crucificados*
4. *La credibilidad del poder de Dios a través de la cruz*
5. *El señorío de Jesús en el presente: el hombre nuevo y la tierra nueva*

Para una fundementación de la ESC

6. Una palabra final a la iglesia

Para una fundamentación de la ESC

Conclusión

INTRODUCCIÓN

Como lo indica el título de este estudio "Cristología bíblica y Ética Social Cristiana", el objetivo que nos hemos propuesto alcanzar consiste en analizar y valorar la dimensión sociopolítica de la práctica de Jesús en orden a funda-

mentar una ética social cristiana y qué tipo de normatividad se desprende de dicha fundamentación. La relevancia y pertinencia del tema estudiado radica en la necesidad de fundamentar bíblicamente el compromiso ético-social de los cristianos.

El estudio realizado consta de cinco partes. En la primera se presentan las características más relevantes de una ética, neotestamentaria. En las partes siguientes se presenta progresivamente la dimensión sociopolítica de la predicación del reino por Jesús, de su práctica, de su muerte y de su resurrección. Este estudio no pretende abarcar todas las cristologías presentes en los escritos neotestamentarios, más bien aborda algunas cristologías sistemáticas significativas para una ética de autonomía teónoma en clave de liberación.

Cada uno de los apartados de este estudio consta de dos partes. En la primera se presenta, de una manera condensada y sistemática, los principales contenidos cristológicos de la reflexión teológica latinoamericana. De hecho, se expone la reflexión de los autores siguiendo el orden sistemático que ellos proponen y se conserva la terminología que emplean. En la segunda parte se presentan aportes significativos para la fundamentación bíblica de la ética social cristiana que se inducen de los contenidos mismos de cada apartado.

I. CARACTERÍSTICAS DE UNA ÉTICA NEOTESTAMENTARIA¹

Para el Nuevo Testamento, la fe no es primordialmente una especulación o una afirmación de ideas o de teorías, ni tampoco una práctica cultural o una profundización mística, sino que consiste en escuchar la palabra y en hacer la voluntad de Dios. Por eso, la fe y la acción van unidas indisolublemente.

El Nuevo Testamento no es ningún manual o compendio de ética cristiana, provisto de unas reglas dotadas de validez universal o de un minucioso catálogo de modelos de comportamiento. Tampoco tiene una doctrina cuasifilosófica sobre las normas o sobre las virtudes, ni contiene definiciones o legitimaciones especiales, basadas en el derecho natural o en otras fuentes cualesquiera, acerca del matrimonio y del Estado, en torno al derecho y a la propiedad, o sobre el trabajo y la sociedad. Nunca, o casi nunca, se aprecia un interés por los principios morales de validez universal o por declaraciones fundamentales perennes en torno al orden

social y estatal justo, o sobre las relaciones mutuas entre los sexos. Tampoco se encuentran programas o normas concretas de conducta relacionados con otros problemas éticos.

Sien embargo, en los diversos escritos en los que, cada uno a su manera, se intenta dar testimonio de la salvación que se ofrece en Jesús y del reino que irrumpe en él, se exhorta constantemente a los cristianos a comportarse de una manera consecuente. Por otra parte, este comportamiento no consiste solamente en una conducta ética individualista, dentro del ámbito personal del individuo concreto. Pues a pesar de que se constatan bastantes déficits en el área de la ética social, se pueden percibir también, por lo menos a grandes rasgos, modelos de conducta en el área de las relaciones sociales y de las estructuras sociológicas.

No existe una "única" ética neotestamentaria, lo mismo que no existe una única teología o cristología neotestamentaria. Esto no excluye, claro está, algo así como un hilo conductor y algunos puntos de coincidencia o de convergencia dentro de la ética neotestamentaria. Pero siempre habrá que tener en cuenta que casi todo está en continuo devenir. En cualquier caso, tampoco ser lícito, dentro de la ética del Nuevo Testamento, reducir todo al mismo plano, ni hacer, por las buenas, una mezcolanza de Jesús con Pablo o de Santiago con Juan. Más bien hay que proceder metódicamente, de forma que se perciba lo propio y peculiar de cada uno, con objeto de que los diferentes esbozos del cristianismo primitivo no queden difuminados ni desaparezcan dentro de una ética neotestamentaria que sería un producto de la imaginación.

Lo característico de la ética neotestamentaria y de su interpretación es la "situación" a la que esa ética dice relación. Resulta evidente que los autores neotestamentarios no se inventaron, dentro de un maravilloso mundo ilusorio, unas exigencias ideales, pero impracticables, es decir, que no se pronunciaron de una manera abstracta y ajena al mundo, negando la realidad y prescindiendo de los problemas de sus destinatarios; fueron provocados por circunstancias y situaciones concretas, y que incluso únicamente se les puede entender dentro de su contexto histórico-sociológico. La ética neotestamentaria es una ética contextual, una ética dentro del contexto de situaciones concretas.

La referencia a la situación condiciona también el carácter fragmentario y asistemático de la ética neotestamentaria. Los autores neotestamentarios aplicaron su reflexión a la actuación de

los cristianos exactamente igual que a los problemas de la cristología, de la escatología, de la eclesiología, etc. Sin embargo no concedieron autonomía a estas consideraciones, sino que, la mayor parte de las veces, las mencionaron de paso, dentro de las exhortaciones concretas. Por esta razón los preceptos concretos hay que buscarlos en las premisas sobre las que se apoyan, así como sus implicaciones, fundamentaciones y orientaciones.

Como "rasgo fundamental común de la ética" de Jesús, y también de las éticas sinóptica, paulina y juánica, se encuentra en primer lugar, su enfoque y su orientación teológica o, en su caso, cristológica. La ética neotestamentaria no es, pues, autónoma, ni tampoco tiene un fin en sí misma. Su pauta y su fundamento es la actuación salvífica de Dios en Jesucristo. La ética es su consecuencia y su respuesta adecuada; más aún, se halla incluida en esa misma actuación salvífica.

II. DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA PREDICACIÓN DEL REINO POR JESÚS

1. Lo último para Jesús: el reino de Dios

Tanto Marcos como Mateo presentan el comienzo de la misión pública de Jesús con estas palabras: "Marchó Jesús a Galilea y proclamaba la buena noticia diciendo: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la buena noticia" (Mc 1,4; Mt 4,17). En Lucas, el comienzo de la vida pública tiene lugar en la sinagoga de Nazaret con el anuncio de la buena noticia a los pobres y la liberación de los oprimidos (Lc 4,18), pero el mismo Jesús relaciona la buena noticia con el reino: "Tengo que anunciar la buena noticia del reino de Dios porque a esto he sido enviado" (Lc 4,43). Es claro, pues, que Jesús *no* se predicó a sí mismo. Jesús no es lo último para sí mismo. A Jesús se le comprende a partir de algo distinto y mayor que él mismo. Jesús tampoco predicó simplemente a "Dios". Jesús heredó tradiciones según las cuales Dios no es nunca el Dios-en-sí-mismo, sino un Dios en relación con la historia.

Ni siquiera Jesús predicó la Iglesia o el "reino de los cielos"². La Iglesia es una realidad que nace solamente después de la pascua. La expresión "reino de los cielos" (Basileia) muy usada por Mateo, es una circunlocución o paráfrasis equivalente a "reino de Dios". Debe su origen al empeño del judaísmo tardío para encubrir el nombre de Dios.

Es de notar que Mateo también emplea la expresión "reino de Dios" cuatro veces (Mt 12,28; 19,24; 21,31.43); y donde Mateo habla de "reino de los cielos", Marcos y Lucas suelen registrar "reino de Dios".

El "reino de Dios" o la "soberanía real de Dios", es el *tema central* del evangelio de Jesús. En este concepto sintetizan los tres primeros evangelistas el contenido de su mensaje. Es el dato histórico mejor asegurado sobre la vida de Jesús: "Jesús aparece en escena anunciando la llegada de un reino, y desaparece de la misma escena acusado de introducir un reino y de ser su rey"³. El reino de Dios es el objetivo y sentido últimos de la vida y misión de Jesús.

La frecuencia con que aparece "reino de Dios" en los sinópticos contrasta sorprendentemente con el número relativamente escaso de ocurrencias en el judaísmo contemporáneo y en el resto del NT. La expresión, además, aparece en los más diversos géneros literarios y en los más dispares contextos: las parábolas (cf. Mc 4; Mt 13), los dichos apocalípticos, palabras sobre la cercanía del reino y la petición de que llegue, los "meshalim" acerca de quiénes pertenecen al reino, las palabras de misión y la palabra del misterio del reino⁴.

La expresión reino de Dios es una locución poco corriente en el judaísmo precristiano, corresponde al hebreo "Malkut Yhwh". Significa reinado, realeza, soberanía real. No designa un reino en sentido local, un territorio, no es un concepto estático geográfico-espacial, un lugar en el que se reconozca desde abajo que la divinidad es el rey. Significa casi siempre el poder de gobernar, la autoridad, el poderío de un rey. Es el cambio de la realidad cuando a ella se acerca Dios, la transformación de la realidad histórica según la realidad de Dios, como se expresa en la gozosa expectativa de su llegada: "Ya llega a regir la tierra; regir el orbe con justicia y a los pueblos con equidad" (Sal 96,13). El reino de Dios, entonces, designa: 1) la soberanía real de Dios ejerciéndose *in actu*⁵; 2) para establecer o modificar el orden de las cosas⁶.

El reino de Dios es un símbolo utópico de esperanza que expresa el deseo de una nueva historia y una nueva realidad, pero no desde una "tabula rasa", sino como fin de las calamidades y triunfo de la justicia. En este sentido, la característica principal de este reino divino es que Dios realiza el ideal regio de Justicia. La justicia del rey, según las concepciones bíblicas y de los pueblos vecinos de Israel, no consiste primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles, a los pobres, a las viudas a los huérfanos⁷.

2. La expectativa del reino de Dios en tiempo de Jesús: Juan Bautista⁸

Juan Bautista aparece en el desierto, anunciando la venida inminente de Dios en términos de "juicio de Dios" y no de "reino de Dios". Por ello la formulación mateana (redaccional) "el reino de los cielos está cerca" (Mt 3,2) estaría al servicio de mostrar el paralelismo entre Juan y Jesús. Pero, aunque no fuese en la terminología del "reino", Juan sí da una respuesta a la expectativa de su tiempo, aunque inesperada por el vigor de la conminación. Dios se acerca y se acerca escatológicamente como ira inminente. "Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles" (Lc 3,9), y de ahí la conminación a la conversión: sólo ella puede salvar y no la pertenencia al pueblo de Israel.

Juan aparece, pues, como profeta que denuncia el pecado del pueblo, anuncia la venida de Dios y de su radical juicio. Y ante ello queda abierta una posibilidad y sólo una posibilidad: la conversión, expresada en el bautismo como perdón de los pecados y realizada en "dignos frutos de penitencia" (Mt 3,8). En medio de la ira de Dios que viene, Juan anuncia algo de buena noticia: la posibilidad de salvación en el bautismo, y anuncia algo escatológico: la unificación del verdadero Israel.

Este mensaje y la persona del Bautista ejerció un gran influjo en tiempo de Jesús, pero también en el mismo Jesús. Los evangelios narran que Jesús se dejó bautizar por Juan, y la historia del acontecimiento parece indiscutible. Las comunidades no pudieron haber inventado una escena en la que Jesús aparece siendo bautizado con el resto del pueblo (Lc 3,21), sin distinguirse de los demás (Jn 1,26.31) y con un bautismo que era específicamente para el perdón de los pecados.

3. La noción de Jesús sobre el reino de Dios⁹

3.1. *El reino de Dios está cerca*

El evangelio de Jesús no es el anuncio de que hay un reino de Dios, del cual hay que hacerse partidario o al cual hay que confesar, sino simplemente que el reinado de Dios viene o "*se acerca*". Lo específico de Jesús es que hace la sencilla e increíble afirmación de que ese reino se acerca, más aún, que "ya está entre vosotros" (Lc 17,21; cf. Lc 10,23s). Jesús asegura que ya no será "utopía", objeto de ansiosa expectación (cf. Lc 3,15), sino "topía", objeto de

alegría para todo el pueblo (cf. Lc 2,9). Y si al final de su vida Jesús no ve con la misma claridad la cercanía de ese reino ni que venga de la misma manera como lo había pensado, en la cena vuelve a mostrar, sin embargo, su convicción de que va a venir (Mc 14,25).

Jesús participó de la esperanza de su pueblo en el reino, esperaba el final en un futuro próximo y realmente dentro de la vida de la generación de sus oyentes (cf. Mc 9,1; 13,30)¹⁰. Jesús nunca dice expresamente qué es ese reino de Dios, no nos da ninguna noticia de lo que será el reino de Dios en-sí-mismo cuando ocurra en plenitud, porque el reino no llegó. Desde Jesús sabemos: 1) en qué consiste la realidad de un reino de Dios que se acerca; 2) qué hace Jesús para corresponder a ese acercamiento del reino.

3.2. El reino es pura iniciativa de Dios, don y gracia

Del reino afirma Jesús que es don y puro don de Dios, que no puede ser forzado por la acción de los hombres. La venida del reino está pues, transida de gratuidad, Dios viene por amor gratuito, no como respuesta a la acción de los hombres. Esta gratuidad, sin embargo, no se opone a la acción de los hombres. El mismo Jesús, que anuncia la gratuidad del reino, no deduce de ahí la inactividad hacia el reino, sino que más bien realiza una serie de actividades relacionadas con el reino. Que esto lo haga porque viene el reino (y así puede poner esos signos) o para que venga el reino (y así de esa acción de Jesús depende su venida), no se puede dilucidar en pura teoría, pues existencialmente, está unido en Jesús, pero lo decisivo es recalcar el hecho mismo: Jesús sirve activamente al reino.

Gratuidad y acción no se oponen. La venida del reino de Dios es algo que, por una parte, sólo se puede pedir, no forzar; pero, por otra, ya sobre esta tierra tiene que realizarse la voluntad de Dios. Lo que sí queda claro es la absoluta iniciativa amorosa de Dios, no forzada ni forzable (por ser innecesaria e imposible) por la acción de los hombres. Y queda también claro que ese amor gratuito de Dios es el que genera la necesidad y la posibilidad de la reacción amorosa de los hombres.

3.3. El reino de Dios como "eu-aggelion", buena noticia

A diferencia del Bautista, para Jesús lo inminente no es el juicio de Dios, sino la gracia de Dios. Y eso es lo que Jesús expresa con

un término que no aparece en Juan Bautista: el *eu-aggelion*, la buena noticia. Jesús afirma que la llegada del reino de Dios es bueno y lo sumamente bueno. Jesús, como el Bautista, exige conversión cuando anuncia la llegada del reino (Mc 1,14; Mt 4,17), y después exigir radical conversión (Mc 9,43-48). Pero, en sí misma, la llegada del reino es, antes que nada, buena noticia, como lo explicitan Mateo y Lucas: "la buena noticia del reino de Dios". Esto es lo sumamente importante que dice Jesús: Dios se acerca, se acerca porque es bueno y es bueno para los hombres que Dios se acerque.

Que el reino de Dios sea *eu-aggelion* significa que debe alegrar a los oyentes. En palabras de L. Boff, "Jesús articula un dato radical de la existencia humana, su principio esperanza y su dimensión utópica. Y promete que ya no será "utopía", objeto de ansiosa expectación (cf. Lc 3,14), sino topía, objeto de alegría para todo el pueblo (cf. Lc 2,9)"¹¹.

4. El reino de Dios es para los pobres

Anunciar el evangelio *a los pobres* (Mt 11,5; Lc 4,18; 7,22) es la práctica peculiar y distintiva de Jesús, aquello para lo que ha sido enviado y lo que hace de su práctica una práctica mesiánica.

4.1. Los pobres como destinatarios del reino de Dios

El "*rasgo esencial*" del reino de Dios es que es una buena nueva para los pobres: "los pobres son evangelizados". Esta frase está mencionando el corazón mismo de la predicación de Jesús. El mismo aserto, formulado como promesa, abre la proclamación de las bienaventuranzas (Lc 6, 20)¹². El reino de Dios se acerca a los pobres y es para ellos. Por eso hay que evangelizarlos, anunciarles el reino e iniciar su liberación. El evangelio es en verdad buena noticia en la medida en que se realiza la liberación de los oprimidos¹³.

Los destinatarios del reino de Dios son los pobres reales. En los evangelios, los pobres a quienes Jesús trajo la buena nueva están caracterizados en una doble línea:

a) Los despreciados por la sociedad: los pecadores de acuerdo a la ley, los publicanos y prostitutas; los pequeños, los más pequeños, los sencillos, los que ejercían profesiones despreciadas. Eran los considerados levíticamente impuros, los que gozaban de baja repu-

tación y estima, los incultos y los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación¹⁴. Para ellos la religión vigente no es una esperanza sino condenación.

b) Los que padecen una necesidad real: los hambrientos y sedientos, los desnudos y forasteros, los que lloran, los enfermos y encarcelados, los que están agobiados por un peso, los últimos, los perdidos. Son los que sufren una opresión exterior y están por completo a merced del auxilio de Dios. Los agobia un doble peso: el desprecio público y la falta de perspectiva de hallar salvación en Dios¹⁵.

Jesús estuvo repitiendo sin cesar que la salvación se acerca para los pobres, no para los justos (ironía para los fariseos que se tenían por tales), no para los sabios y entendidos sino para los incultos (Mt 11,25s), no para los sanos sino para los enfermos (Mc 2,17). La primera bienaventuranza significa que el Reino pertenece *únicamente* a los pobres. Al afirmar que los "publicanos y prostitutas llegan antes al reino" quiere decir que ellos entran en el reino, los otros no¹⁶.

4.2. La parcialidad del reino de Dios

Como realidad escatológica, el reino de Dios es universal, en él pueden entrar todos, aunque no todos de igual modo. Esta afirmación, tan evidente bíblicamente, pero tan difícilmente aceptada, tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, y éste hace de esta parcialidad algo esencial.

En el acontecimiento fundante del Antiguo Testamento (el éxodo) Dios se muestra parcial hacia un pueblo oprimido, y a él, no a todos, se revela y libera. Y esa parcialidad es mediación esencial de su propia revelación. No es que Dios, primero, se revele como él es y, después, se muestre parcial hacia los oprimidos. Es más bien *en y a través* de su parcialidad hacia los oprimidos como Dios va revelando su propia realidad. Y eso se mantiene a lo largo de todo el Antiguo Testamento. "Padre de huérfanos y viudas es Dios", define a Dios el Sal 68,6. En los profetas, Dios llama "mi" pueblo no a todo Israel, sino a los oprimidos dentro de él. Yahvé es defensor de Israel, el Go'el, "porque defiende al pobre", y en la medida en que Israel lo defienda seguirá siendo su Dios.

4.3. El reino de Dios como reino de vida mínima

Los pobres son aquellos para quienes la vida es una pesada carga en sus niveles primarios de sobrevivir y de vivir con un mínimo de dignidad. Y desde América Latina, esto es muy claro: pobres son "los que mueren antes de tiempo", como repite G. Gutiérrez. Si el reino de Dios es para los pobres, entonces, por su misma esencia, tiene que ser como mínimo un reino de vida, y así aparece también en Jesús.

Dicho en forma sistemática, para Jesús la pobreza es contraria al plan original de Dios, es su anulación. Con la pobreza, la creación de Dios aparece como viciada y aniquilada. La vida que traer Jesús va más allá del hecho primario de sobrevivir, pero incluye este hecho como algo esencial. Es lo que decía monseñor Romero: "Es preciso defender el mínimo que es el máximo don de Dios: la vida".

5. Exigencias del reino del Dios

El reino es buena noticia, pero también es exigencia: exige y genera hombres nuevos. Se trata de exigencias radicales porque la venida del reino es inminente y de ahí la urgencia escatológica; pero son también posibles, porque el acercamiento del Reino confiere nuevas posibilidades al hombre.

La primera exigencia es la *conversión* (Mc 1,15), como sincero arrepentimiento del pecado y un apartarse del pecado. Es una conversión "teologal", porque pide a todos que acepten a Dios tal cual es; es "práctica" en la línea del reino de Dios; es posible, porque Dios se acerca gratuitamente.

La segunda exigencia es el *amor*, como ley de vida para corresponder al reino. Se trata de un amor que sólo es equiparable al amor de Dios (Mc 12,28-31); es radical, porque está por encima de cualquier prescripción y se motiva en la experiencia de la gracia y el perdón de Dios; que se muestra en hechos, no sólo en palabras; sin límites, porque incluye hasta a los enemigos; que se dirige preferencialmente a los pobres (Lc 14,12-14).

La tercera exigencia es el *seguimiento*. Jesús llamó a varios discípulos, el objetivo era servir al reino de Dios, ser enviados con la misión de evangelizar: anunciar el reino y poner los signos de su cercanía; la meta es asemejarse a Jesús, participar de su vida y su destino. El seguimiento debe ser incondicional, porque hay que dejarlo todo: obligaciones religiosas tradicionales, familia, hacienda, matri-

monio, etc.; último, porque no hay que echar la vista atrás; exclusivo y conflictivo, porque no se puede servir a Dios y al dinero; gratuito, porque es comunicado con un "ven y sígueme".

Para una fundamentación de la ESC

1. El anuncio del reino por Jesús parte de una conciencia aguda del antirreino, de lo que históricamente se opone al plan de Dios. Por tanto la ESC debe contribuir a superar las estructuras que dan muerte a los pobres y a cambiar los valores dominantes en un mundo de injusticia.

2. Teniendo en cuenta la obvia dimensión política del mensaje central de Jesús, para ser tal, la ESC debe dar cuenta y partir del presupuesto de que el proyecto utópico que da sentido a la vida y orienta el actuar de los cristianos, aun siendo esencialmente religioso, siempre tendrá una dimensión explícitamente política.

3. Así como la buena noticia del reino predicada por Jesús tiene su destinatario propio y exclusivo en los pobres, una ESC inspirada en este mensaje de Jesús, debe tener como destinatario a los pobres, y proponer una normatividad que contribuya a superar las injusticias sociales que quitan vida a los pobres.

4. La denuncia que hace Jesús en nombre de Dios no apunta a lo que los romanos han hecho de Palestina, sino a una estructura sociopolítica creada y mantenida por una teocracia. Es decir, por una autoridad al mismo tiempo política y religiosa que ha usado el nombre y el poder sagrado de Yahvé para hacer de Israel un tipo de sociedad inhumana que Yahvé aborrece. Por lo tanto, la ESC debe denunciar todo poder religioso o político que en nombre de Dios apoye o legitime la opresión de los pobres.

4. Puesto que el anuncio del reino por Jesús, objetivo último de su vida y misión, tiene una dimensión política, la ESC debe explicitar y actualizar esta dimensión política del reino para los seguidores de Jesús mediante una normatividad ético-social.

5. La predicación de Jesús pone en tela de juicio directamente la dominación interna del pueblo pobre israelita por las élites judías, pero la lógica del reino implica también una descalificación del dominio romano. Por tanto la ESC debe valorar éticamente tanto las dominaciones externas e internas de los pobres en una realidad social determinada.

6. Aceptar el reino de Dios exige del hombre y de la ESC convertirse en canal transparente y eficaz para que el amor gratuito y engendrador de vida se transmita y crezca en la historia.

7. La soberanía de Dios apunta a un horizonte de fraternidad y de justicia, pero, al mismo tiempo, es una exigencia cotidiana de romper el círculo de la violencia en el que parece encerrada la historia de la humanidad. Por tanto la ESC debe contribuir para que los valores del reino sean los que normen la práctica de los seguidores de Jesús.

III. DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA PRÁCTICA DE JESÚS

1. La práctica de Jesús¹⁷

1.1. *Los milagros: clamores del reino*

Los milagros como signos liberadores de la presencia del reino. Los milagros son acciones positivas y transformadoras de situaciones de miseria. Son "signos" de la cercanía del reino como superación de una situación negativa, de muerte. Son sólo signos, es decir, no traen la solución global a la realidad oprimida; pero son signos reales del acercamiento de Dios, y por ello, generan esperanza de salvación. Estos signos acaecen en una historia de opresión. Los milagros no son, pues, sólo signos benéficos, sino también signos liberadores.

La *dimensión cristológica de los milagros: la misericordia de Jesús.* La importancia cristológica primaria de los milagros es que muestran una dimensión fundamental de Jesús: la misericordia. Los milagros muestran no sólo el poder de Jesús, sea cual fuere su capacidad para realizar curaciones, sino principalmente su reacción al dolor de los pobres y débiles. Repetidas veces se dice en los sinópticos que Jesús sintió compasión y misericordia ante el dolor ajeno, sobre todo de las mayorías sencillas que lo acompañaban (Mt 14,14; 20,34; Mc 1,41; 8,2; Lc 7,13).

1.2. *La expulsión de demonios: victoria sobre el maligno*

La realidad del maligno: dimensión última del antirreino. En el mundo antiguo, en el Antiguo Testamento y en el tiempo de Jesús existía la convicción de que el mundo estaba poblado por fuerzas

desconocidas que se hacían muy presentes en la vida de los seres humanos y eran dañinas para ellos. La visión del mundo estaba impregnada y aun dominada por la demonología.

La expulsión de los demonios y las características del antirreino. La expulsión de los demonios expresa que el reino se acerca, pero con unas características específicas que aparecen con más claridad que en las narraciones de los milagros. Ante todo, el hecho mismo de que el reino se acerca en presencia de un antirreino que lo permea todo, no desde una "tabula rasa". La llegada del reino es, por lo tanto, no sólo benéfica sino liberadora.

1.3. La acogida a los pecadores: liberación de sí mismo y de la marginación

¿Acogida a los pecadores o perdón de los pecados? En muchas narraciones, Jesús aparece junto con pecadores. Come con publicanos (Mc 2,15-17), habla con una mujer pública y hasta se deja tocar por ella en la casa de un fariseo (Lc 7,36-50), se hospeda en casa del publicano Zaqueo (Lc 19,1-10), etc.. Sea cual fuere la historicidad de esos relatos según los casos, queda clara la actitud de Jesús de acoger a los pecadores y no de mostrarse como juez severo o destruirlos. Y esa fundamental actitud de acogida queda magnificada en las parábolas (Lc 15,4-10; Mt 18,12-14). Jesús también los defiende de quienes se creen justos y los desprecian (Lc 18,9-14).

Jesús ofrece a todos los pecadores salvación y para todos tiene exigencias. Al pecador "opresor" exige un activo dejar de oprimir. Al pecador "por debilidad" o "tenido legalmente como pecador" exige la aceptación de que Dios es verdadero amor, que ha venido a salvar y no a condenar y por ello debe tener gozo de su venida.

La reacción del antirreino. Como los milagros y la expulsión de los demonios, también la acogida de Jesús a los pecadores causa escándalo. Sus adversarios se indignan de que coma con pecadores y publicanos (Mc 2,16). La raíz del escándalo radica en que Jesús ofrece la acogida -el perdón- independientemente de toda prescripción cúllica. El perdón de Dios no viene mediado por lo institucional religioso, no hay que ir al templo a ofrecer ningún sacrificio. Y, sobre todo, la acogida al pecador acaece en contra de los criterios sancionados religiosamente. Dios se ofrece en gracia a aquellos que eran tenidos por pecadores.

1.4. Las parábolas del reino de Dios

Las parábolas: relatos interpelantes y polémicos acerca del reino. Las parábolas de Jesús tienen un indudable núcleo histórico, aunque en su forma actual aparezcan ya transformadas por las primeras comunidades cristianas. Esas transformaciones, sin embargo, no oscurecen el sentido original de las parábolas como parábolas del reino. Con las parábolas se intenta esclarecer qué es ese reino.

El mensaje central: la defensa de que el reino de Dios es para los pobres. El mensaje central de las parábolas es el mismo que el del anuncio y de la práctica de Jesús: el reino de Dios se acerca para los pobres y marginados, es parcial y, por ello, causa escándalo. Las parábolas retoman ese mensaje central, lo que cambia es el auditorio, y, por ello, causa escándalo. En las bienaventuranzas, los oyentes son los mismos pobres, y en las comidas, Jesús está con los pecadores; en las parábolas los oyentes son, en directo, los adversarios de Jesús, los que le critican su parcialidad hacia los pobres y oprimidos (Lc 15,2; 18,9; Mt 21,23).

Las parábolas generan esperanza, la seguridad de que el reino se acerca. Las parábolas de contraste (el grano de mostaza Mc 4,30-32; la levadura Mt 13,33; el sembrador Mc 4,3-8) afirman que de unos comienzos muy pequeños surgirá el reino. Pero no sólo eso. El reino ya está actuante, y de ahí que hay que tener gran confianza. Esta se basa en la misma realidad del Dios bueno, como lo ponen de relieve las parábolas del juez inicuo (Lc 18,2-8) y la del amigo inoportuno (Lc 11,5-8).

1.5. La celebración de la venida del reino

Además de la práctica del reino, Jesús lo celebra especialmente en forma de comidas. Las comidas de Jesús son signos de la venida del reino y de la realización de sus ideales: liberación, paz, comunión universal. Y eso no sólo hay que pedirlo y construirlo, sino también celebrarlo.

Pero como también la celebración del reino se hace en contra del antirreino, Jesús concede gran importancia a que estén a la mesa aquellos a quienes el antirreino separa de ella. Por ello Jesús se sienta a la mesa con publicanos, con pecadores y con prostitutas. Y por eso también las comidas de Jesús no son sólo signos celebrativos benéficos, sino liberadores: a quienes por siglos se les ha impedido comer juntos, ahora comen juntos.

2. La praxis profética de Jesús como defensa del verdadero Dios¹⁸

2.1. Profecía y antirreino

La praxis profética. Las actividades de Jesús cuyo correlato es el reino de Dios como tal son las controversias, los desenmascaramientos y las denuncias. En ellas, Jesús se dirige a colectividades, llámeseles grupos o clases. Las controversias versan sobre realidades (la ley, el templo), en cuyo nombre se configura la sociedad. Las denuncias expresan que esa configuración es opresora, expresión del antirreino. Y los desenmascaramientos muestran que el antirreino quiere justificarse en nombre de Dios.

A este grupo de actividades lo llamamos "praxis", porque su correlato es la sociedad como tal y su finalidad es su transformación como tal. A esta praxis la llamamos "profética" pues constituye una denuncia del antirreino. Con la praxis profética se entronca a Jesús en la corriente de la profecía clásica de Israel en su dimensión denunciadora y desenmascaradora de la injusticia y de la opresión reales.

La estructura teologal-idolátrica de la realidad. En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no son sólo distintas, sino que aparecen formalmente en una disyuntiva dúelica. Son, por tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra.

2.2. Las controversias de Jesús: Dios es controvertible

Las controversias directas en los sinópticos. Al comienzo de su evangelio, Marcos ha reunido cinco controversias (2,1-3,6), que aparecen también en Lucas (5,17-6,11) y, divididas en dos secciones, en Mateo (9,1-17 y 12,1-21). Las cinco controversias son, siguiendo el texto de Marcos: a) la curación y el perdón con un paralítico (2,12); b) la comida con los pecadores (2,15-17); c) la cuestión sobre el ayuno (2,18-22); las espigas arrancadas en sábado (2,23-28) y e) la curación del hombre de la mano seca (3,1-6).

Aparentemente, la discusión en estas controversias versa sobre normas sociales y religiosas, pero lo realmente controvertible es una visión de la realidad de Dios. Puesto en forma de controversia,

lo que se debate es en nombre de qué Dios se sustentan unas u otras prácticas, sean sociales o religiosas. Lo que Jesús afirma, y con lo que defiende su conducta, es que su Dios es un Dios de vida y que desde ahí hay que juzgar la bondad o maldad de las prácticas y normas religiosas y sociales.

La controversia sobre el mandamiento principal. Al contestar a la pregunta por el mandamiento principal (Mt 22,34; Mc 12,28), Jesús no formula una absoluta novedad, pues la respuesta ya aparecía en el judaísmo helenista. La respuesta, sin embargo, no era ociosa, pues se discutía arduamente, y Jesús insiste en la importancia misma de jerarquizar los mandamientos en un tiempo en que "no faltan declaraciones que prohíben explícitamente hacer una distinción entre lo que es importante y lo que es secundario" (G. Bornkamm), ya que toda la ley proviene de Dios. E insiste, sobre todo, en lo radical: la equiparación del amor a Dios y al prójimo.

2.3. Los desenmascaramientos de Jesús: Dios es manipulable

Jesús constata que los hombres no sólo tienen visiones de Dios distintas, y aún contrarias sino que, además, usan esa visión para defender sus propios intereses -de ahí la necesidad de "desenmascarar" las falsas visiones de Dios-.

El desenmascaramiento de los mecanismos de la religión opresora. El ejemplo clásico de desenmascaramiento de la imagen opresora de Dios aparece en Mc 7,1-23 (Mt 15,1-20). La ocasión la ofrece un hecho sencillo: los fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén preguntan a Jesús por qué sus discípulos comen sin lavarse las manos, es decir, cometen impureza, con lo cual rompen con la tradición de los antiguos, a la cual estaban aferrados los fariseos.

Con ocasión del ataque de los fariseos, Jesús da dos tipos de respuesta. Por una parte, Jesús desenmascara que los hombres producen sus propias tradiciones que "se hallan en contradicción con el mandamiento de Dios" (J. Jeremías) (Mc 7,6-13). Y por otra parte, Jesús da una respuesta explícita al problema de lo puro e impuro, tal como lo plantean los fariseos. Lo fundamental de la respuesta consiste en que lo que viene de fuera no hace impuro al hombre, es decir, que la bondad o maldad del hombre no se mide por la adecuación a tradiciones o prescripciones exteriores (comer sin lavarse las manos, tocar un cadáver o a un leproso). La maldad

proviene del interior, que aparece inequívocamente en lo que produce en el exterior (Mc 7,14-23).

2.4. *La denuncia de los opresores y sus ídolos*

Las denuncias contra los ricos. La riqueza es, ante todo, deshumanización del rico, porque lo hace poner el corazón en los tesoros (Lc 12,34; Mt 6,21), que no otorgan la verdadera vida (Lc 12,15). La riqueza es dificultad máxima, si no imposibilidad, para la apertura del hombre a Dios; así lo muestra la escena del joven rico que quería seguir a Jesús (Mc 10,17-22). La riqueza es, por último, condenación; los ricos ya han tenido su consuelo, pasarán hambre, sufrirán aflicción y llanto (Lc 6, 24s).

Las denuncias a los escribas y fariseos. Exponentes clásicos de las denuncias a los escribas y fariseos son Lucas 11,37-53 y Mateo 23,1-36. En su última redacción, las denuncias están precedidas de anatemas que se encuentran también en Marcos (12,38-40). En lo sustancial, Jesús denuncia la vanidad e hipocresía de los escribas y de los fariseos. Estos ponen signos externos de cumplir con la voluntad de Dios para ser bien vistos por los hombres, se hacen bien anchas las filacterias y bien largas las orlas del manto, van buscando los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en la sinagoga.

Ante esto, Jesús denuncia su hipocresía, pone en guardia a la gente contra ellos (Mc 12,38) y les exige que no los imiten (Mt 23,3). Esta hipocresía es lo que en directo quiere denunciar Jesús es estos pasajes y lo que ocasiona su severo juicio: "tendrán una sentencia más rigurosa" (Mc 12,40; Lc 20,47). Pero aunque la denuncia se dirija en directo contra la hipocresía, su contenido apunta a algo todavía más fundamental: escribas y fariseos oprimen al pueblo.

Las denuncias a los sacerdotes. Durante su vida, Jesús no aparece en contacto frecuente con los sacerdotes, ni éstos son descritos como sus principales adversarios. Distinto será el caso al final de su vida, cuando Jesús se enfrentará al sanedrín y al sumo sacerdote. Sin embargo, en un pasaje aparece una confrontación de Jesús con lo religioso como tal: la expulsión de los mercaderes del templo de Jerusalén (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48). En estos pasajes se muestra que Jesús se distancia de y critica un culto alienante y opresor.

2.5. Conclusión: Jesús "profeta"

Jesús no sólo anuncia el reino y proclama a un Dios Padre, sino que denuncia el antirreino y desenmascara a los ídolos. Con ello va a las raíces de una sociedad oprimida bajo todo tipo de poder: económico, político, ideológico y religioso. Existe, pues, el antirreino y Jesús -objetivamente- da cuenta de cuáles son sus raíces. Y no se contenta con denunciar al Maligno, realidad transhistórica, sino a sus responsables, realidades bien históricas.

Para una fundamentación de la ESC

La práctica de Jesús

1. En seguimiento de Jesús que obraba *milagros*, la ESC debe ofrecer una normatividad sobre la exigencia de actuar con misericordia frente al dolor humano, y especificar que se trata de poner acciones liberadoras y no sólo benéficas.

2. En seguimiento de Jesús que realizaba *exorcismos*, la ESC debe proponer el valor moral, y desarrollar la normatividad correspondiente, de la lucha contra el antirreino y sus diferentes manifestaciones personales y estructurales, y ha de entender esa lucha como una necesidad histórica.

3. En seguimiento de Jesús que *perdonaba y acogía* a los pecadores, la ESC debe construirse como un signo que sintonice con el reino, mostrando la gratuidad y la parcialidad de su acercamiento; y, desde esta perspectiva ha de elaborar una presentación diferenciada de la conversión atendiendo al lugar social del sujeto interpelado.

4. En seguimiento de Jesús que predicaba en *parábolas*, la ESC debe elaborar un discurso que se caracterice por ser parcial hacia los pobres, desenmascarador de ideologías opresoras, provocador de crisis, generador de esperanza y expresión del gozo que produce un reino que se acerca.

5. En seguimiento de Jesús que *celebraba* las presencias del reino en la historia, la ESC debe elaborar una crítica acusadora de las celebraciones cómplices de la opresión y, propositivamente, debe exponer la bondad moral de las celebraciones de los signos benéficos y liberadores del reino que se va haciendo presente en la historia.

La praxis profética de Jesús

1. En seguimiento de Jesús que con su praxis profética denuncia y desenmascara la opresión real, la ESC debe elaborar una normatividad que oriente a los cristianos a asumir creativamente la praxis profética de Jesús en orden a transformar la realidad social según la voluntad de Dios.

2. En seguimiento de Jesús que desenmascara las falsas visiones de Dios que sirven para justificar la opresión, la ESC debe denunciar y desenmascarar todo discurso que contribuya a legitimar al poder opresor.

3. En seguimiento de Jesús que denuncia a los grupos opresores que producen el pecado social (ricos, escribas, fariseos), la ESC debe proponer un discurso que incluya la denuncia de la opresión que quitan vida a los pobres y a quienes la originan.

IV. DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA MUERTE DE JESÚS

1. Por qué matan a Jesús¹⁹

1.1. La persecución: clima de la vida de Jesús

Sea cual fuere la historicidad de los relatos evangélicos, en éstos aparece una persecución mantenida y progresiva, de modo que el final de Jesús no fue casual, sino la culminación de un proceso histórico y necesario.

En los evangelios se nombran varios tipos de responsables de la persecución: fariseos, sumos sacerdotes, escribas, saduceos, herodianos, aunque desde un punto de vista histórico haya que determinar dónde reside la responsabilidad fundamental. Lo importante es que todos ellos son grupos que tienen, directa o indirectamente, algún tipo de poder y que todos estos grupos convergen, de hecho, en la persecución. De nuevo, es esto un signo de que es la totalidad de la realidad la que reacciona contra Jesús.

El pueblo, las mayorías a las que se dirigía Jesús, no aparece entre los responsables de la persecución. Se podrá discutir si comprendieron bien o no el mensaje de Jesús, pero no lo persiguen, más aún, son una defensa objetiva para Jesús, pues el "temor al pueblo" impide que lo apresen.

Las causas aducidas para la persecución son variadas, históricas unas, teologizadas otras (sobre todo en Juan). Pero en el fondo, no son otras que las denuncias de Jesús contra el poder opresor, el poder religioso en directo, en cuyo nombre se justificaban otros.

La persecución real, mantenida y progresiva muestra objetivamente que "el conflicto no es algo puntual, accidental" (C., Bravo), y, subjetivamente, que es un proceso que Jesús asume de manera cada vez más lúcida, no sólo lo sufre sino que lo provoca. Esto hace evidente que Jesús tuviera que tener conciencia de un posible desenlace final trágico.

1.2. La conciencia de Jesús en medio de la persecución

La conciencia de una muerte probable. Jesús sabía que Herodes, el sanedrín y los romanos tenían poder para dar muerte y que la persecución contra él podría llevarle a ello. Sin embargo se mantuvo firme en la persecución, lo cual confirma su fidelidad a Dios y la ultimidad de su misericordia hacia los hombres. Desde un punto de vista histórico, el temor de un posible final trágico se le presentó a Jesús a partir de lo ocurrido a Juan Bautista. No cabe duda de que Jesús conoció el final violento de Juan a manos de Herodes.

Jesús es consciente de que lo ocurrido a Juan no es casual, sino que es el destino de los profetas. Recuerda el fracaso de Elías y Eliseo en su tierra (Lc 4,25-27), denuncia a los que persiguen y matan a los profetas (Lc 11,50; Mt 23,34) y anatematiza a Jerusalén "que matas a los profetas" (Lc 13,34; Mt 23,37).

Jesús, por tanto, sufrió la persecución, sabía por qué la sufría y a dónde podía conducirlo. Y esa persecución, en cuanto conscientemente asumida, da la medida de su fidelidad a Dios. La muerte final violenta no le sobrevendrá como un destino arbitrario, sino como lo tenido siempre en el horizonte.

El significado que Jesús otorgó a su propia muerte. En los textos de los evangelios no se puede encontrar inequívocamente el significado que Jesús otorgó a su propia muerte, pues la mayoría de esos textos están muy coloreados por la situación postpascual en la que ya se otorgaba una clara dimensión salvífica transcendente a la muerte de Jesús. Con todo, hay indicios de lo que pensaba Jesús, que los vamos a concentrar en el relato de la última cena, entendida ésta no puntualmente, sino en relación con toda su vida.

En las cuatro versiones de la última cena que se agrupan alrededor de dos tradiciones, la paulino-lucana, proveniente de antioquía (1Cor 11,23-27; Lc 22,14-20), y la marcana-mateana, proveniente de Jerusalén (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29), se entremezclan dos cosas: una, la cena de despedida, y, la otra, la institución de la eucaristía, siendo lo primero más histórico y menos litúrgico, y siendo lo segundo más litúrgico y menos histórico.

En este relato aparece, en primer lugar, el sentido con que Jesús enfrenta personalmente su próxima muerte y, en segundo lugar, el posible sentido que su muerte pudiera tener para otros. Por lo que toca a lo primero, en Mc 14,25 Jesús expresa la certeza de su muerte, por una parte, y por la otra, su propia esperanza. Esta es la esperanza escatológica de la venida del reino de Dios, y de la venida definitiva. Pero también su muerte va a ser algo "bueno" para otros, para todos; en los textos se dice que el pan -su cuerpo- es "entregado por vosotros" y que el vino -su sangre- es "derramada por muchos", "para el perdón de los pecados", como "nueva alianza".

1.3. *El juicio a Jesús*

El juicio religioso. Que Jesús entró históricamente en conflicto con los líderes religiosos es claro y también lo es, teológicamente, pues es condenado en nombre de una divinidad. En los textos evangélicos la causa de la condena aparece cuando Jesús blasfema al declararse el Cristo (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,67; cf. Jn 10,24); sin embargo, esta razón para la condena, entendida como estricta blasfemia, parece ser redaccional.

Lo decisivo está en saber por qué están todos en contra de Jesús. Según Boismard²⁰, la razón aparece en la acusación que le hacen de querer destruir el templo (Mt 26,61; Mc 14,58). Sea histórica o no tal acusación en el momento del juicio, aquí parece estar la razón objetiva de fondo. Si tomamos en cuenta lo que el templo significaba en tiempo de Jesús -el centro configurador de la sociedad judía-, es sumamente comprensible que, sobre todo los sumos sacerdotes, a la vez dirigentes religiosos y políticos, y ricos ellos mismos, quisieran eliminarlo.

El juicio político. Jesús murió crucificado como malhechor político y murió con el tipo de muerte que sólo el poder político, los romanos, podían dar. La causa de la condena está redactada en términos políticos: se ha hecho pasar por rey de los judíos.

Aunque en los relatos aparecen muchas y muy variadas acusaciones contra Jesús ninguna de ellas convence a Pilato, lo cual pudiera deberse a no querer echar sobre los romanos la responsabilidad de la muerte de Jesús. Y, sin embargo, Pilato acaba condenando a muerte a Jesús, y por ello, es muy importante saber por qué.

En el relato, los judíos no acusan ya a Jesús de nada concreto, sino que dicen lapidariamente: "Si sueltas a éste no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César" (Jn 19,12). Esta alternativa y no las acusaciones concretas es lo que lleva a Pilato a ceder y, -aunque quería salvarlo-, a condenar a muerte a Jesús (Jn 19,16).

1.4. La muerte de Jesús como consecuencia de su misión

La muerte de Jesús no fue un error. Fue consecuencia de su vida y ésta, a su vez, consecuencia de su concreta encarnación -en un antirreino que da muerte- para defender a sus víctimas. Si nada más hubiera acaecido tras su muerte, si no hubiese surgido fe en ese Jesús después de la resurrección, su fin hubiese sido registrado en la historia como el de tantos otros. Pero no fue así con Jesús. Sus discípulos afirmaron que vive y vive en plenitud.

2. Por qué muere Jesús²¹

La explicación del NT a la pregunta sobre el sentido de la muerte de Jesús intenta esclarecer dos puntos, distintos aunque relacionados. El primero versa sobre la "explicación" del hecho en sí mismo: cómo es posible que Jesús muriese en la cruz, es decir, cómo habérselas razonablemente con un hecho en sí mismo escandaloso; y la respuesta es que eso pertenece al misterio de Dios. El segundo versa sobre el "significado" del hecho: si en ese hecho, en sí mismo malo para Jesús y aparentemente negativo para todos, hay algo de bueno y positivo; y la respuesta es que a través de la cruz de Jesús Dios ha otorgado salvación.

2.1. La "explicación" de la cruz en el misterio de Dios

A la pregunta de por qué murió Jesús, los primeros cristianos dieron varias respuestas. Un primer paso fue considerar la cruz como el destino de un profeta (1Tes 2,14ss; Rm 11,3), explicación que retoma-

ron los evangelios (Mt 23,37; Mc 12,2ss). Esta explicación es comprensible, pues está basada en la propia tradición de Israel e ilumina las primeras persecuciones de las propias comunidades cristianas.

Un nuevo paso en la explicación de la cruz se dio al afirmar que la cruz ya estaba predicha en las Escrituras. Es ésta una importante argumentación teológica para cristianos provenientes de la fe judía y necesaria para su apologética cuando se presentaban ante judíos a predicar a un Mesías "crucificado" (Lc 24,25; 1Cor 15,4).

Un tercer paso es el que dice que Jesús muere "según el designio determinado y previo conocimiento de Dios". (Hch 2,23; 4,28). Más aún, se dice que la cruz "era necesaria" (Lc 24,26; Mc 8,31), expresión que se convierte en término técnico para esclarecer el por qué de la cruz. El apelar a Dios, en último término para que al menos en él la cruz tenga sentido, muestra, por una parte, la renuncia de los seres humanos a encontrar ellos ese sentido. Y muestra, por la otra, la terquedad de esos mismos seres humanos en mantener que existe algún sentido. Y ese sentido lo ponen en Dios.

2.2. De la cruz como escándalo a la cruz como salvación

Aun cuando se explicase el por qué de la cruz apelando al misterio de Dios, queda en pie otra pregunta que se impone por necesidad: y por qué ha sido así y no otro el designio de Dios. De la pregunta noética -por qué muere Jesús- se pasa necesariamente a la pregunta salvífica: para qué muere Jesús, qué de bueno -si algo- hay en la cruz de Jesús, ya que ese ha sido el designio de un Dios bueno.

La respuesta formal, desde muy pronto, es que la cruz de Jesús es algo sumamente bueno por sus efecto en los seres humanos. Dicho en el lenguaje de todo el NT, por la cruz de Jesús Dios nos ha salvado del pecado. Para mostrar cómo puede haber salvación en la cruz, los primeros teólogos cristianos echaron mano de la teología del AT y de este modo elaboraron los diversos modelos teóricos explicativos de la eficacia salvífica de la cruz.

El sacrificio. En varios lugares del NT se describe la figura y la acción de Jesús en lenguaje cúlrico sacrificial (1Cor 5,7; Ap 5,9; Rm 3,25; Ef 1,7; etc.). Este modelo teórico sacrificial es el que usa el NT para explicar cómo la cruz de Jesús puede traer bienes y salvación. Como es sabido, la carta a los Hebreos critica profundamente la realidad concreta de los sacrificios del AT porque no pueden su-

perar la separación, pues no son aceptados por Dios, y no realizan la finalidad que se espera del sacrificio. El sacrificio de Jesús, en cambio, realiza la comunión porque sí ha sido aceptado por Dios y por ello, puede salvar.

La nueva alianza. Que la alianza entre Dios y los hombres sea salvación es esencial a la fe veterotestamentaria y una de sus formas más específicas para formular la salvación. Y como la alianza se sellaba con derramamiento de sangre, la cruz de Jesús pudo ser interpretada como la sangre de la nueva alianza (Heb 8,6-13). Esta comprensión salvífica de la cruz de Jesús es la que desarrollan también las narraciones de la última cena, ya teologizadas.

La figura del siervo sufriente. Otro modelo explicativo de la salvación que trae la cruz es el de la misteriosa figura del siervo de Yahvé, descrita en Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12. En el NT es frecuente el uso de estos pasajes para explicar realidades importantes de la elección y de la misión terrena de Jesús, y el modo de llevarla a cabo. Jesús es inocente, los sufrimientos con que carga son los que deberían cargar otros y, en ello, se convierte en salvación para otros.

2.3. *La manifestación de lo que es grato a Dios*

El NT no insiste en que lo doloroso de la cruz, en sí mismo, es lo que produce salvación. Es decir, el NT no afirma ni menos se concentra en el hecho de que porque hubo sufrimiento hay salvación, y por eso, ni el dolorismo ni el masoquismo encuentran justificación en él, ni menos la idea de que Dios tuviera que pagar a alguien un rescate oneroso.

El NT recalca que Jesús fue grato a Dios, y fue por ello aceptado por Dios, así como los sacrificios, para ser eficaces, tienen que ser gratos a Dios y tienen que ser aceptados por Dios. En el NT lo que ha sido grato a Dios ha sido la totalidad de la vida de Jesús, una vida en fidelidad y en misericordia; y lo que la cruz de Jesús pone de relieve es que así ha sido la vida de Jesús.

Puede preguntarse ahora qué importancia salvífica tiene que Jesús sea "lo grato a Dios". Pues bien, si esto que es grato a Dios no es algo arbitrario, ni mucho menos cruel, entonces, lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano: "ya se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno y lo que el Señor

desea de ti: que actúes con justicia, que ames con ternura y que camines humildemente con tu Dios" (Miq 6,8).

El Jesús fiel hasta la cruz es salvación, entonces, al menos en este sentido: es la revelación del *homo verus*, del hombre verdadero y cabal. Este *homo verus* es lo que presenta el NT como el que "pasó haciendo el bien", el "fiel y misericordioso", el que ha venido "no a ser servido sino a servir".

2.4. La credibilidad del amor de Dios

La palabra final del NT sobre la cruz de Jesús es que en ella se ha expresado el amor de Dios. Este lenguaje de "amor" es más abarcador que el de "redención", "salvación de pecados". Incluye ésta, pero la supera, y, sobre todo, ofrece el gran modelo teórico explicativo: el amor salva y la cruz es expresión del amor de Dios.

En definitiva, la cruz de Jesús dice que Dios se ha acercado irrevocablemente a este mundo, que es un Dios "con nosotros" y un Dios "para nosotros". Y para decir eso con la máxima claridad se deja ser un Dios "a merced de nosotros". Esto es lo que vieron los autores del NT. No hay aquí lógica, sino fe. Comprensiblemente, intentaron lo primero, ofreciendo los modelos teóricos antes analizados, pero terminan con lo segundo: la cruz de Jesús es salvífica, porque en ella ha aparecido en su máxima expresión el amor de Dios a los hombres.

Para una fundamentación de la ESC

Por qué matan a Jesús

1. Las causas históricas de la muerte de Jesús son las denuncias contra el poder opresor, el poder religioso en directo, en cuyo nombre se justifican otros poderes. La ESC tiene que ser profética denunciando los poderes opresores, incluido el religioso.

2. Jesús va a su muerte con lucidez y confianza, con fidelidad a Dios hasta el final como expresión de servicio hacia los suyos. La ESC puede fundamentar en Jesús las exigencias de fidelidad a Dios y firmeza a los proyectos de transformación de la sociedad y de asumir las posibles consecuencias de la persecución.

3. Jesús, hombre religioso, fue peligroso para el imperio, tuvo un gran influjo político, porque desde lo religioso se tocan y se con-

mueven los cimientos de la sociedad de una manera radical. La ESC debe explicitar la perspectiva teológica tanto en la manera de captar los valores ético-sociales y de elaborar las respectivas normas éticas, como en la manera de proponer compromisos transformadores de la realidad social.

4. La muerte de Jesús fue consecuencia de su vida y ésta, a su vez, consecuencia de su concreta encarnación, en un antirreino que da muerte, para defender a las víctimas. La ESC desde la perspectiva de la resurrección de Jesús debe proponer el compromiso social cristiano con riesgos inherentes ante las fuerzas y las estructuras del antirreino.

Por qué muere Jesús

1. Aprendiendo de los teólogos del NT que explicaron la cruz en el misterio de Dios, la ESC debe resaltar todo lo que hay de tragedia y de escándalo en la realidad de los crucificados de la historia (personas y pueblos) y simultáneamente debe mantener en la fe una esperanza frente a ese hecho.

2. Aprendiendo de los teólogos del NT que afirman que la muerte de Jesús salva del pecado, la ESC debe mantener firme la convicción de que el pecado es superable por la salvación, y debe explicar que esa salvación totalizante se desglosa en salvaciones plurales de cualquier tipo de opresión.

3. Aprendiendo de los teólogos del NT, la ESC debe mostrar el valor moral y salvífico de una existencia cristiana que, con el propósito de plantar la justicia y el derecho como forma de ejercer misericordia hacia otros y salvarlos, siga el camino de Jesús encarnándose en el mundo de pecado con disposición al sufrimiento y a mostrar un amor hasta el final.

4. Aprendiendo de los teólogos del NT, la ESC debe mostrar el valor moral y la ejemplaridad de una existencia que tenga como núcleo el amor a los seres humanos, sobre todo a los pobres, en cuanto que es un comportamiento hondamente humanizador para personas y sociedades.

5. Aprendiendo de los teólogos del NT que muestran a Dios entregando a Jesús como sacramento histórico para hacer cercano y creíble su amor a la humanidad, la ESC debe mostrar la eficacia social y salvífica de un amor sin límites expresado en signos históricos.

V. DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS²²

1.0. El triunfo de la justicia de Dios

La resurrección de Jesús no es sólo símbolo de la omnipotencia de Dios, como si Dios hubiese decidido arbitrariamente y sin conexión con la vida y destino de Jesús mostrar su omnipotencia. La resurrección de Jesús es presentada más bien como la respuesta de Dios a la acción injusta y criminal de los hombres.

La resurrección de Jesús muestra el triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia: no es simplemente el triunfo de la omnipotencia de Dios, sino de la justicia de Dios, aunque para mostrar esa justicia Dios ponga en acto su poder. La resurrección de Jesús se convierte así en buena noticia, cuyo contenido central es que una vez, y en plenitud, la justicia ha triunfado sobre la injusticia, la víctima sobre el verdugo.

2.0. El escándalo de la injusticia que da muerte

La acción victoriosa de Dios en la resurrección de Jesús no debe hacer olvidar la suma gravedad de la acción de los hombres, a la cual es respuesta. Los primeros discursos lo repiten continuamente: "vosotros lo matasteis". En la resurrección acaece ejemplarmente la afirmación paulina de que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia; pero esa sobreabundancia de la gracia recalca más lo extremo del pecado de asesinar al justo.

La resurrección de Jesús plantea el problema no sólo de cómo podemos habérmolas con nuestra propia muerte futura, sino que nos recuerda la tragedia del hombre y el escándalo primario de la historia y cómo debemos enfrentarlo. Lo escandaloso no es simplemente la muerte, sino la injusticia que da muerte al justo. El modo de enfrentarlo pasa por la práctica del amor histórico de dar vida a los que mueren en la historia. El modo de enfrentar ese escándalo es la forma cristiana de enfrentar el escándalo de la propia muerte personal.

3.0. Esperanza para los crucificados

La resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados. Dios resucitó a un crucificado, y desde entonces hay

esperanza para los crucificados de la historia. Estos pueden ver en Jesús resucitado realmente al primogénito de entre los muertos, porque en verdad y no sólo intencionalmente lo reconocen como el hermano mayor.

Cuantitativamente, la resurrección de Jesús puede dar esperanza a las inmensas mayorías de la humanidad; cualitativamente, la resurrección de Jesús se convierte en símbolo universal de esperanza en la medida en que la muerte de todo hombre participe, aunque sea analógicamente, de la crucifixión: producto de entrega de amor a los otros.

4.0. La credibilidad del poder de Dios a través de la cruz

Los crucificados de la historia esperan la salvación. Para ello saben que es necesario el poder. Pero desconfían del puro poder y desean un poder que sea realmente creíble. En la cruz de Jesús ha aparecido en un primer momento la impotencia de Dios. Pero es la expresión de su absoluta cercanía a los pobres y de que comparte hasta el final su destino. La cruz de Jesús sigue siendo en lenguaje humano la expresión más acabada del inmenso amor de Dios a los crucificados. Cuando los crucificados oyen que Dios estaba en la cruz comprenden que el poder de Dios es creíble; no es opresor sino salvador; no es pura alteridad con respecto a ellos, sino amorosa cercanía.

La acción resucitadora de Dios y la esperanza en la propia resurrección siguen siendo, por supuesto, objetos de fe y de esperanza. La presencia de Dios en el crucificado no hace más evidentes ni más demostrables esas realidades. Los crucificados son quienes más dificultad debieran tener en esa fe y esa esperanza. Pero cuando oyen que Dios estaba en la cruz de Jesús, han comprendido algo sumamente importante: que el poder de Dios no es opresor, sino salvador. De esa forma la resurrección de Jesús se puede convertir en su símbolo de esperanza.

5.0. El señorío de Jesús en el presente: el hombre nuevo y la tierra nueva

La resurrección de Jesús no le separa de la historia, sino que le introduce en ella de una nueva forma: Señor de la historia por el Espíritu. El señorío actual de Jesús se muestra en que existen hombres y mujeres nuevos; éstos hacen realidad "in actu" el que Jesús sea ya Señor ahora.

El camino hacia el hombre nuevo no es otro que el camino de Jesús hacia su resurrección: proceso de rebajamiento. Vivir ya como hombres y mujeres resucitados es recorrer el camino de Jesús, es su seguimiento, no la identificación directa con el resucitado.

El señorío de Cristo se ejerce repitiendo en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús: dar vida a los crucificados de la historia. El hombre y la mujer nuevos son los servidores para que haya salvación eficaz en el mundo.

Cómo tengamos que vivir en la historia lo sabemos a partir del Jesús histórico. Lo que dice la resurrección es que esa vida es la verdadera vida, y que es la -nueva- vida, no porque con ella se supere la historia, sino porque con ella se supera el pecado de la historia. La resurrección de Jesús nos libera del miedo y trae su propio gozo porque ya nada puede poner límites al servicio.

6.0. Una palabra final a la Iglesia

La dificultad para anunciar la resurrección de Jesús estriba en querer anunciarla en directo, olvidando al crucificado. La Iglesia debe preguntarse si está en verdad junto a la cruz y junto a las innumerables cruces actuales en la historia. En los crucificados de la historia es donde se hace presente hoy a Jesús.

No pactar con las cruces, buscar la liberación de esas cruces, recordar la vida, muerte y resurrección de Jesús es el camino para hablar de la resurrección y para corresponder en la historia a la realidad del resucitado.

Para una fundamentación de la ESC

1. La resurrección de Jesús es presentada en los textos del NT como la respuesta de Dios a la acción injusta y criminal de los hombres. La resurrección de Jesús se convierte así en buena noticia, cuyo contenido central es que una vez, y en plenitud, la justicia ha triunfado sobre la injusticia, la víctima sobre el verdugo.

La ESC debe adoptar una actitud de permanente análisis de la realidad social y proponer una normatividad que contribuya a establecer la justicia social.

2. La pregunta que lanza la resurrección es si participamos nosotros también en el escándalo de dar muerte al justo, si estamos

del lado de los que le asesinan o del lado de Dios que le da vida. La elaboración de la ESC debe partir de la realidad que viven los pobres y motivar a una solidaridad que exija una práctica de amor de dar vida a los que mueren en la historia.

3. La resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados. Dios resucitó a un crucificado y desde entonces hay esperanza para los crucificados de la historia. Una ESC que tome en cuenta el mensaje de la resurrección debe aclarar que la injusticia y opresión que sufren los pobres son contrarias a la voluntad de Dios, y al mismo tiempo debe provocar una actitud de esperanza en los crucificados.

4. La resurrección no separa a Jesús de la historia, sino que le introduce en ella de una nueva forma, y los creyentes en el resucitado deben vivir ya como resucitados en las condiciones de la historia. La ESC debe motivar al creyente a vivir de manera coherente en el seguimiento de Jesús y a transformar el mundo y la historia según la voluntad de Dios.

CONCLUSIÓN

El recorrido que hemos hecho a través de los diversos apartados nos ha permitido presentar de una manera sistemática y en una visión de conjunto las características y los elementos más relevantes de la cristología latinoamericana. En base a estos fundamentos cristológicos ha sido posible inducir elementos significativos para la fundamentación bíblica de la ética social cristiana. A partir de estos mismos fundamentos cristológicos es posible continuar la búsqueda y el análisis de otros elementos cristológicos igualmente significativos para fundamentar la praxis social de los cristianos.

NOTAS:

- 1.- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 9-25.
- 2.- SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, Trotta, Madrid 1991, 96-98.
- 3.- SEGUNDO, J.L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II*, Cristiandad, Madrid 1982, 130.
- 4.- JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974, 119-120.
- 5.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 121-122.
- 6.- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977, 32.
- 7.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 122.
- 8.- SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, Trotta, Madrid 1991, 102-105.

- 9.- SOBRINO, J., Op. Cit., 105-110.
- 10.- KLAPPERT, b., *Reino*, en: L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, DTNT IV, Sígueme, Salamanca 1987, 76.
- 11.- BOFF, L., *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*, Conc 96 (1974) 378.
- 12.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 133.
- 13.- SOBRINO, J., *Jess de Nazaret*, en: CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 487-488.
- 14.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 134-137.
- 15.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 138.
- 16.- JEREMÍAS, J., Op. Cit., 142-143.
- 17.- SOBRINO, J., *La vía de la práctica de Jesús*, en: Jesucristo liberador, Trotta, Madrid 1991, 121-141.
- 18.- SOBRINO, J., *La praxis profética de Jesús como defensa del verdadero Dios*, en: Jesucristo liberador, Trotta, Madrid 1991, 211-234.
- 19.- SOBRINO, J., *Por qué matan a Jesús*, en: Jesucristo liberador, Trotta, Madrid 1991, 253-272.
- 20.- *Sinopsis de los cuatro evangelios II*, DDB, Bilbao 1976, 383
- 21.- SOBRINO, J., *Por qué muere Jesús*, en: Jesucristo liberador, Trotta, Madrid 1991, 281-296.
- 22.- SOBRINO, J., "El resucitado es el crucificado". *Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*, en: Jesús en América Latina, Sal Terrae, Santander 1982, 235-250.

RESISTIR A LA BESTIA: EL MENSAJE ÉTICO SOCIAL DEL APOCALIPSIS

Armando Noguez A

La presente monografía, en un primer momento, se propone identificar, recoger y organizar algunos elementos de ese abundante material ético, para luego tratar de precisar el aporte y los alcances que dicho material puede tener en la construcción de un saber teológico-moral.

El Apocalipsis del NT no invita a la guerra santa, como lo hacen otros Apocalipsis; aunque hay textos que parecen apuntar en esa línea: 14,4 y 17,14. Es una resistencia no violenta, pero activa. Se trata de llevar una vida coherente con la identidad cristiana como testimonio a favor de la soberanía de Cristo. El Apocalipsis enseña a sus lectores a sobrevivir en situaciones extremas con una moral alta y consecuente. En esa situación no era posible una actuación política directa y practicable; por eso el texto quiere mantener viva la esperanza en un mundo mejor.

El Apocalipsis no ofrece un modelo social preciso, pero sí propone un ideal que ejerce una función crítica, se constituye en criterio normativo de la actuación de los cristianos y sirve para organizar su universo simbólico valorativo.

SUMARIO

1. La crítica ético-profética de la sociedad en el Apocalipsis

1.1 El aspecto económico del mensaje ético-social

1.2 El aspecto político del mensaje ético-social

1.3 El aspecto cultural y religioso del mensaje ético-social

2. La crítica ético-apocalíptica de la Iglesia

2.1 Las virtudes ético-eclesiales que promueve

2.2 Los pecados de la iglesia que denuncia

2.3 Los responsables de la corrupción eclesial

2.4 El objetivo que pretende la interpelación ética a la Iglesia

2.5 La base de la crítica ético-profética a la Iglesia

3. Dimensiones del ethos profético-apocalíptico del Apocalipsis

3.1 De la tradición profético-evangélica

3.2 De la tradición sapiencial

3.3 De la tradición escatológico-apocalíptica

3.4 De la tradición litúrgico-cultural

El libro del Apocalipsis a cada paso hace referencia a valores, actitudes, directivas y normas sobre el comportamiento de los cristianos que eran aceptados y compartidos por la comunidad que produjo tal obra. En este sentido puede afirmarse la existencia de un verdadero «ethos» del Apocalipsis. Al igual que todo el ethos bíblico, se caracteriza por ser unitario, procesual y simbólico.

La presente monografía, en un primer momento, se propone identificar, recoger y organizar algunos elementos de ese abundante material ético, para luego tratar de precisar el aporte y los alcances que dicho material puede tener en la construcción de un saber teológico-moral.

Los capítulos más comprensibles del Apocalipsis y también aquellos con mayor interés en la ética son los mensajes a las iglesias (Ap 2-3) y las referencias a la actuación del imperio romano (Ap 6; 13 y 17,1 a 19,10)¹.

En el plan narrativo del Apocalipsis primero se presenta una crítica apocalíptica de la Iglesia hecha por el mismo Jesús y luego hace un juicio profético del mundo. La presente exposición respetará este orden y concluirá con un intento de sistematizar las dimensiones que aparecen en el «ethos» del Apocalipsis.

1. LA CRÍTICA ÉTICO-PROFÉTICA DE LA SOCIEDAD EN EL APOCALIPSIS

El Apocalipsis no se interesa mucho por el destino del individuo ni por su desmundanización, sino que se ocupa del mundo, es decir, de la cuestión de a quién pertenece el mundo y la soberanía del mismo. Esto tiene un significado claramente ético, porque ofrece juicios de valor sobre la realidad social en que vive la comunidad que produjo el texto, critica con dureza el proyecto social que tiene

a la vista y orienta a sus lectores cristianos hacia un determinado comportamiento moral. El Apocalipsis no ofrece un modelo social preciso, pero sí propone un ideal que ejerce una función crítica, se constituye en criterio normativo de la actuación de los cristianos y sirve para organizar su universo simbólico valorativo.

1.1 El aspecto económico del mensaje ético-social

El Apocalipsis somete las estructuras económicas del imperio romano y las actividades correspondientes a una exigente valoración ética. Primero describe la marginación económica de los cristianos (6,5-8; 13,16-17) y luego juzga el papel económico del imperio (Ap 13 y 18). Más que proponer criterios positivos que indiquen los fines para que la actividad económica tenga una función humanizante, el Apocalipsis ejerce una crítica profética de la economía del imperio. Su denuncia de algunas prácticas funciona como criterio negativo que exige la transformación de la realidad, y deja entrever los valores positivos que quiere afirmar y anunciar.

El Apocalipsis también se preocupa por ubicar a las comunidades eclesiales en medio de su contexto socio-económico propio: el modo de producción esclavista del imperio romano.

Lo que sigue es un intento de analizar temáticamente la crítica ético-profética de la actividad económica del imperio romano. Se trata de abordar cuestiones que permitan descubrir el alcance ético-económico del Apocalipsis.

a) *Prácticas y estructuras económicas de pecado*

Son muy numerosas las denuncias y las valoraciones negativas que hace el Apocalipsis a la actividad económica. Se menciona sólo lo más destacado.

Robo. «No se convirtieron de sus asesinatos ni de sus hechicerías ni de sus fornicaciones ni de sus rapiñas (9,21). Estas rapiñas sintetizan todo lo que es el robo como sistema de *corrupción* tanto en la recaudación de impuestos como en los saqueos desmesurados en las campañas de conquista.

Lucro y especulación. La búsqueda excesiva de la ganancia se ve reflejada en la denuncia del aumento abusivo de precios: «un litro de trigo por un denario, tres litros de cebada por un denario» (6,6).

El precio del trigo parece aumentado once veces su valor y el de la cebada, que era el alimento de los animales (1Re 4,38) y de los pobres (Rt 2,17; Ez 4,9) estaba aumentado siete veces². Esto tiene como obvia consecuencia el hambre (6,8) para la población.

En el mismo texto de 6,6 aparece la orden «no causes daño al aceite y al vino». Es una referencia al comportamiento especulativo de los latifundistas romanos en el Italia. En lugar de producir trigo para el pan, cultivaban viñas y olivos para exportar ese producto a las provincias, donde Domiciano había mandado destruir esos cultivos³.

Explotación económica. El modo de producción del imperio era el esclavista, porque explotaba el trabajo de los esclavos (6,15; 13,16; 19,18). En el elenco de productos que llegaban a Roma (18,12-13) se mencionan los «esclavos» y también la «mercancía humana» que venía para las luchas de gladiadores, el circo y los prostíbulos; eran seres humanos destinados a satisfacer las necesidades, los apetitos y los vicios de los ricos.

Además de la explotación del trabajo, se explotaba también a través del tributo o impuesto directo que Roma imponía a los pueblos conquistados. A los propietarios se les aplicaba por la tenencia de la tierra y a los no propietarios por los bienes móviles. A eso hay que añadir todavía los impuestos aduanales, de peaje, etc.

Exclusión y totalitarismo económico. El sistema imperial excluía y marginaba de la vida social a quien se resistía a adorar a la bestia, a quien no se doblegaba a su dominio y no aceptaba su visión del mundo. El Apocalipsis denuncia cómo se aplicaban sanciones económicas discriminatorias e incluso «boicot» económico a los no-conformistas y los des-adaptados: «que nadie pueda comprar ni vender, sino el que lleve la marca con el nombre de la bestia o la cifra de su nombre» (13,16-17). La falta de esas «marcas» marginaba del sistema opresor y hacía que la gente viera peligrar su misma existencia.

«Fornicación». En línea con los profetas del AT⁴ y con toda la tradición bíblica, y también por el contexto comercial y económico de Ap 18,3.9, la «fornicación» (19,2) es un nombre simbólico de la explotación comercial⁵ propia del espíritu mercenario del imperio. Roma se caracteriza por su total venalidad, porque estaba dispuesta en cualquier momento a vender cuerpo y alma por un buen precio⁶.

b) *Las víctimas de la explotación*

Los cristianos. La comunidad eclesial es directamente afectada por el sistema económico del imperio. Cuando el narrador cuenta la destrucción de Roma, dice: «Alégrate por ella, cielo, y vosotros los santos, los apóstoles y los profetas, porque al condenarla a ella, Dios ha juzgado vuestra causa» (18,20). Pero al Apocalipsis no sólo le interesa que se haga justicia por la sangre de los miembros de la comunidad cristiana, sino por todas las víctimas del Imperio Romano.

Todos los pueblos sometidos. En efecto, el Apocalipsis afirma que a la bestia (la personificación del imperio romano) «se le concedió poderío sobre toda raza, lengua, pueblo y nación» (13,7; Cfr. 17,15). Se acusa a «la gran Babilonia de que ha hecho beber a todas las naciones del vino del furor de su prostitución» (14,8; Cfr. 17,2; 18,3); además, de que «con tus hechicerías se extraviaron todas las naciones» (18,23) y se añade que «en ella fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra» (18,24). Entre las víctimas ofendidas también hay que enumerar a los «esclavos y la mercancía humana» (18,13).

c) *Los explotadores*

El imperio romano como sistema comercial. Los romanos crearon un enorme complejo militar-comercial⁷. Su imperio fue el primero en dominar todo el mundo mediterráneo. La historia humana jamás había visto un bloque comercial tan inmenso. El poder económico imperial se describe simbólicamente en Ap 13,16-18 y en Ap 18,1 a 19,10. Es una descripción detalladamente comercial de la ruina de Roma como capital mercantil.

Roma vivía magníficamente y en abundancia. La ciudad está llena de «magnificencia y esplendor» como se indica en 18,14, se admira que tenga «tanta riqueza» (18,17) y que la luzca: «la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas» (17,4; 18,16). Ella enriquecía a los comerciantes de la tierra y a los armadores (18,3.15.19).

Roma estaba ebria con la euforia de su riqueza y su poderío, y seducía y emborrachaba a las naciones con el mismo espíritu (14,8; 18,3; 18,7) abusaba de su poder comercial utilizándolo para propagar sus falsos ideales de vida. Roma había fascinado y seducido al

mundo con sus vicios e idolatría⁸. El amplísimo comercio sólo beneficiaba a la urbe y a sus minorías privilegiadas⁹. Oprimía a los demás pueblos sin misericordia con «el vino del furor de sus prostituciones» (18,3; 14,8; 16,19).

Algunos detalles del funcionamiento del sistema comercial se describen en 6,5-6 y en 13,16-18. Por ejemplo, «el caballo negro» (6,5) es un símbolo de carácter económico. Su jinete lleva una balanza, símbolo de la vida comercial. La voz que luego anuncia los precios de espanto (6,6) no se sabe de dónde viene, parece ser como una personificación de «la voz del comercio».

Más adelante, en Ap 13,16-18 se presenta un mecanismo que restringe el acceso al mercado (el poder de comprar y vender) y que coloca a los cristianos frente a una opción de vida o muerte. La «marca de la bestia» (13,16.17; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4), que se hacía en la frente y en la mano derecha (20,4) tiene como función controlar totalmente la vida económica de todos. Representa el boicoteo de los negocios y el control del empleo de los que no se afilian a la bestia.

Los «hombres de negocios de la tierra» (18,3.11.15.23) son los principales beneficiarios, los que se han enriquecido con el lujo desenfrenado de Roma (18,3). Pero también son sus agentes promotores. Más que simples «mercaderes» o «comerciantes», eran los que tenían enclaves comerciales y la exclusividad del monopolio, al menos práctico, de los productos¹⁰. Eran los propietarios de la marina mercante (18,19), los que estaban al frente de todos los «trabajadores del mar»: «capitanes y oficiales» de barco.

Los magnates de la tierra (6,15;18,23). Con este nombre probablemente se alude a los que encabezaban a cada uno de los grupos (reyes, hombres de negocios, propietarios marinos) que tenían poder económico en las distintas regiones del imperio, y que juntos lamentaban la ruina de Roma en proporción a sus intereses que veían afectados.

d) El objetivo de la crítica económico-social

El Apocalipsis no dice expresamente el propósito que anima su crítica ético-profética de la economía imperial. Se pueden presentar varias posibilidades.

La denuncia, como forma de resistencia y de protesta contra la opresión, es un objetivo que está bien presente en el Apocalipsis,

sobre todo cuando se critica la política de precios y las restricciones de acceso al mercado (6,5-6 y en 13,16--18). En este sentido, la lamentación de Ap 18 resulta ser una especie de canción de protesta.

Los cristianos tienen el atrevimiento de burlarse de Roma y celebrar en esa forma su ruina, aparentemente tan improbable, pero realmente tan segura.

La conversión de los cristianos. El Apocalipsis exhorta a los cristianos inmersos en la actividad comercial de Roma a salir de ella (18,4), tal como en el pasado el pueblo salió de Babilonia (Jr 51,6.9.13). El ángel intérprete invita a «no hacerse cómplice de sus pecados» (18,4). Huir es negarse a participar de los pecados romanos.

Juicio. El Apocalipsis ofrece argumentos para fundamentar y justificar la manifestación del furor de Dios (14,10.19; 15,1.7; 16,1.19; 19,15) que traerá como consecuencia la destrucción de Roma, porque la orden es que «en proporción a su jactancia y a su lujo denle tormentos y llantos» (18,7).

Con todo ello, el Apocalipsis logra animar la esperanza de los fieles y afirmar su identidad cristiana. Así promueve la construcción positiva de una comunidad alternativa al sistema dominante¹¹.

e) El fundamento de la crítica económico-social

Fe en Dios y en Jesucristo. Dios es presentado como el creador (4,11) y dueño (6,10) de todas las cosas. Y se afirma que sólo el Cordero es digno de recibir toda la riqueza (5,12), como Señor que es de la historia; él es quien da a los hombres y es digno de recibir todos los tesoros de la creación. La doxología de 5,12--14 parece aludir al Sal 24,1 y a 1Cro 29,11-12¹².

La utopía de una nueva Jerusalén. La ciudad santa también se presenta como una ciudad rica y hermosa, adornada con abundancia de piedras preciosas y con calles de oro puro (21,11.18--21): los reyes de las naciones «vendrán a traerle sus riquezas (21,24.26).

Es cierto, pero las riquezas llegarán a Jerusalén como llegaban a Roma, pero no para la explotación sino para el bien de todos bajo el reino justo y equitativo del Señor¹³.

1.2 El aspecto *político* del mensaje ético-social

El Apocalipsis no se puede entender sin el contexto socio-político del imperio romano. Es un testimonio del choque entre la comunidad cristiana y el imperio que oprime con su poder y rinde culto a su emperador. La realidad política subyacente a la «Pax romana» es presentada con mucho detalle. Con el simbolismo de los jinetes (6,3-4.7-8) representa la actuación del imperio y sus consecuencias. Posteriormente, hace un análisis profundo y complejo de la estructura de poder del imperio con las figuras de las dos bestias (13,1-18), describe a su capital con las figuras de la prostituta y de Babilonia (17,1 a 18,24). El Apocalipsis se sirve de esas personificaciones para interpretar las realidades históricas del imperio.

En esta exposición se examina la crítica ético-profética del poder político imperial hecha por las comunidades cristianas que vivían resistiéndole.

a) *Prácticas y estructuras políticas de pecado*

Entre las diversas denuncias que hace el Apocalipsis de la práctica política del imperio se mencionan las que parecen más relevantes:

Prepotencia. Es frecuente la referencia al «gran poderío» (13,2) del imperio romano¹⁴. Es un poder tan amplio «sobre toda raza, lengua, pueblo y nación» (13,7) que lo lleva a la «jactancia» (18,7) y «dice en su corazón: estoy sentada como reina, y no soy viuda y no he de conocer el llanto» (17,7). Este poder impresionaba y encontraba automáticamente adeptos, participantes y propagandistas. Tal es el caso de los reyes de la tierra que entraban en relación y negociaban con Roma. La exhibición de ese poder hace exclamar a los habitantes de la tierra «¿Quién como la bestia? y ¿quién puede luchar contra ella?» (13,4). Todo en ella es grandeza: «gran ciudad» (11,8; 16,19; 17,18; 18,10.16.18.19.21), «gran ramera» (17,1; 19,2), «gran Babilonia» (18,2), «Babilonia, ciudad poderosa» (18,10), incluso «realiza grandes señales» (13,13).

Violencia política. Aparece simbolizada en el caballo rojo (6,4)¹⁵. El oficio de su jinete es «quitar de la tierra la paz para que se degollaran unos a otros», su emblema es «una espada grande» (6,4). La «Pax romana», paradójicamente, acaba con la paz y siembra la violencia.

Represión. Varios textos se refieren a una situación de represión del poder romano contra los cristianos. El profeta dice: «vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron» (6,9) y varias veces se recuerda a los que «fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios» (20,4; Cfr. 12,11; 13,12ss; 18,24; 19,2).

Expresiones concretas de la política represiva del imperio son los encarcelamientos (2,10) y los asesinatos de estado, como el que se le aplicó a Antipas (2,13) y que se prevé para los dos testigos que profeticen (11,7). La exhortación «el que a la cárcel, a la cárcel ha de ir; el que ha de morir a espada, a espada ha de morir» (13,10) refleja bien esas prácticas represivas. Tal conducta explica que se simbolice al imperio romano con bestias monstruosas que aterrorizan (13,1.11).

Persecución. Los cristianos del Apocalipsis conocen la hostilidad y la persecución de parte de los judíos, de «los que se llaman judíos sin serlo y en realidad son una sinagoga de satanás» (2,9; 3,19). Pero fundamentalmente la persecución procede del imperio romano. El texto de Ap 13 alude a esa persecución: a la bestia «se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos» (13,7) y más adelante presenta a Babilonia «embriagada con la sangre de los mártires» (17,6).

Divinización del poder. La primera bestia, la personificación del poder imperial romano, recibe adoración por parte de los habitantes de la tierra (13,4.8). La segunda bestia tiene el encargo de promover ese culto (13,12) y también de que «fueran exterminados cuantos no adoraran la imagen de la bestia» (13,15). Así muestra el imperio sus pretensiones de ser una realidad mítica, divina o sobrenatural.

b) Las víctimas de la opresión política

Los cristianos. El poder imperial agravió a diversos grupos de cristianos: los profetas (11,7; 16,6; 18,20.24), los santos (16,6; 17,6; 18,20.24), los apóstoles (18,20), los degollados (6,4.9; 18,24), los siervos de Dios (19,2), los mártires de Jesús (17,6; Cfr. 12,7; 19,10; 20,4). Muchos cristianos vivían atribulados por el imperio (1,9; 2,9.10.22; 7,14). Antipas fue otra víctima que se menciona con nombre propio (2,13).

Otras categorías de personas. El cuarto jinete llamado «muerte» simboliza la realidad global del imperio: el imperio de la muerte¹⁶, pues aparece «para matar con la espada, con el hambre, con la peste

y con las fieras de la tierra» a la cuarta parte de la tierra sobre la que se le dio poder (6,7-8). Más adelante, la segunda bestia se encarga de que sean «exterminados cuantos no adoraron la imagen de la bestia» (13,15), o sea a los ateos del sistema político totalitario y divinizado. Por eso es que en la gran ciudad «fue hallada la sangre de todos los degollados sobre la tierra» (18,24).

c) Los opresores

El imperio romano. El Apocalipsis realza el poder universal del Imperio. Su capital es la gran ciudad (16,19; 18,10.16. 18.19.21), o Babilonia la grande (17,5; 14,8; 16,19; 18,2.10.21), también «simbólicamente se llama Sodoma o Egipto» (11,8), «la que tiene la soberanía sobre los reyes de la tierra» (17,18), a la que «se le concedió poderío sobre toda raza, lengua, pueblo y nación» (13,7; 17,15).

Ese poder le permite al imperio «hacer la guerra a los santos y vencerlos» (13,7) y convierte a Roma en una prostituta «embriagada con la sangre de los mártires» (17,6). De allí la denuncia a la gran Ciudad, porque «en ella fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra» (18,24). Por eso, «en el fondo del Apocalipsis arde un odio candente contra el imperio romano»¹⁷.

En Ap 13 y 17 se realiza un discernimiento ético-teológico de ese poder político sanguinario. Tiene su origen en el dragón, que es precisamente «la serpiente antigua, el llamado diablo y satanás» (12,9; 20,2). Este le otorga a la primera bestia «su poder y su trono, y gran autoridad» (13,2). Esta, a su vez, delega su autoridad a la segunda bestia, que es el falso profeta (16,3), para que todo el mundo adore a la bestia (13,12) y al dragón (13,4-8). De las bocas de esta terna malvada proceden espíritus inmundos, en forma de ranas, que seducen a los reyes de la tierra a fornicar con la ramera y luchar contra el Cordero (16,13-14; 17,2.18; 19,19). Por su parte, los «reyes de la tierra «recibirán con la bestia la potestad real y están todos de acuerdo en entregar a la bestia el poder y la potestad que ellos tienen» (17,12-13).

Una representación semejante del poder romano, deja entender que para el Apocalipsis el imperio es la reencarnación del poder satánico en la tierra. Detrás del emperador ve al dragón diabólico, y detrás de Roma ve todas las capitales (Babilonia) de todos los

imperialismos demoníacos de todos los tiempos¹⁸. Además, todo el sistema político del imperio es, para el Apocalipsis, una triste parodia diabólica del auténtico gobierno de Dios¹⁹. El estado exige lo que sólo compete a Dios y a Cristo, es un estado total. Su poder demoníaco reside en su totalitarismo y en su divinización²⁰.

Los grupos sociales poderosos. Se hace un enlistado de todos ellos dejando ver su carácter colectivo: «los reyes de la tierra, los magnates, los tribunos, los ricos, los poderosos» (6,15). En 13,16 se menciona nuevamente a los grandes, ricos y libres. Y, finalmente, en 19,18-19 se habla de reyes, tribunos, poderosos, jinetes, libres y grandes.

Los reyes de la tierra. Son los reyes históricos humanos, de naciones súbditas dentro del imperio romano. Aparecen siempre bajo el dominio diabólico del imperio (6,5; 16,13-14; 17,2.18; 18,3.9; 19,19). Su soberano era el emperador, y no Jesús. Ellos le harán la guerra al Cordero (17,14). Pero ellos mismos son sus propios enemigos (17,6), por lo que su ruina es segura (6,12-17; 16,19; 17,14 a 19,8).

Los habitantes de la tierra. En el Apocalipsis, la tierra es siempre el mundo pagano, como «mundo» enemigo de los cristianos. Sus habitantes son los seducidos por el falso profeta (13,14; 17,2), los que divinizan al imperio y lo adoran (13,8.12), son cómplices de la muerte de los cristianos (6,10), «se alegran y se regocijan por causa de ellos [los profetas asesinados] y hasta se intercambian regalos» (11,10). Se presagian severos castigos para ellos (8,13; 13,8; 17,8).

d) El objetivo de la crítica político-social

El Apocalipsis tampoco dice expresamente el propósito que anima su crítica ético-profética del imperio. Pero no es difícil darse cuenta que es una obra anti-imperialista²¹.

Denuncia. Hay en el Apocalipsis una crítica específica, detallada y vehemente a las estructuras del imperio romano. Las imágenes del cuarto jinete, las bestias, la prostituta y Babilonia lo representan como un poder violento, prepotente, represor, totalitario. Si el cuarto jinete «se llamaba muerte y el Hades lo seguía» (6,8) es para desenmascarar al poder y revelar su rostro asesino, sus ambiciones totalitarias y sus pretensiones sobrenaturales.

Juicio. La simbolización que hace el Apocalipsis del poder imperial es elocuente. Lo interpreta como inspirado por satanás y destinado al juicio divino. Ese poder no es verdadero, ni duradero,

es efímero, «la bestia que has visto, era y ya no es; va a subir al abismo, pero camina hacia su destrucción» (17,8; Cfr. 17,11), uno de los reyes «habrá de durar poco tiempo» (17,10); los diez reyes recibirán poder «sólo por una hora» (17,12). Para el profeta la ruina de Roma es, pues, inminente. La causa es que «sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus crímenes» (18,5) y la sentencia es que todo ese poder político-militar de la gran ciudad se desplomará en una hora (18,10). La condena no va sólo contra la Roma real e histórica, porque Roma no agota lo que significa Babilonia²². Otros sistemas vendrán a surgir del abismo, y otras ramerías cabalgarán sobre las bestias (17,12-13), pero el Cordero los vencerá (17,14).

Conversión. Roma no tiene remedio, «era y ya no es camina a su destrucción» (17,8), pero si los cristianos desean compartir la victoria del Cordero sobre ella y sus aliados (17,14), tienen que convertirse y hacer caso a la advertencia del cielo: «sal de ella, pueblo mío, no sea que se hagan cómplices de sus pecados y los alcancen sus plagas» (18,4). «Esta salida de Roma no es física, sino económica, social, política y espiritual; tiene el sentido de resistir, no participar, crear alternativas (Cfr. Jn 17,15)»²³.

e) El fundamento de la crítica político-social

Una cuestión central de todo el libro del Apocalipsis es ¿quién es el auténtico Señor de este mundo? La respuesta se elabora simbólicamente en la teología subyacente a la visión del trono y del Cordero (Ap 4 y 5). El cielo no se describe como un templo, sino como la sala del trono de un soberano real o romano. Muchos de los títulos de Dios y de Jesucristo son abierta y directamente políticos. Todo trono terrestre y toda autoridad política están subordinados a ese único trono central y todos han de rendirle honor y lealtad (4,10-11; 15,3-4). La fe en este Cristo que ejerce con Dios el verdadero señorío sobre el mundo, es la que relativiza todo tipo de poder.

La soberanía de Dios. Quizá el Apocalipsis sea el libro bíblico que más asocia la realidad y la actuación de Dios con el campo semántico del poder político: se le define como el «todopoderoso» (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22), «el que está sentado sobre el trono» (Ap 4,2.9), «el rey de las naciones» (15,3). Se menciona su trono 47 veces, su gloria 17 veces, su poder 12 veces; «todopoderoso» 9 veces, «poder» 2 veces (1,6; 5,13), «poderoso» (18,8).

El profeta también se alegra porque Dios ejerce su señorío en la historia: «te damos gracias, Señor Dios todopoderoso, Aquel que es y que era porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado» (11,17; Cfr. 11,15; 12,10; 19,6). Además, constantemente se recuerda, en forma de himno o de confesión de fe, que «la alabanza, la gloria, la sabiduría, la acción de gracias, el honor, el poder y la fuerza son de nuestro Dios por los siglos de los siglos» (7,12; Cfr. 1,6; 5,13; 19,1). Efectivamente, nada escapa a la soberanía del Todopoderoso, en la historia se va cumpliendo su palabra (17,17).

La soberanía de Jesucristo. Cuando el Apocalipsis habla del poder del Cordero lo interpreta políticamente, pues usa una terminología explícitamente política; y establece de esta manera una relación directa de contraposición entre Cristo y el emperador.

En efecto, el Cordero es «el soberano de los reyes de la tierra» (1,5), es el «pantocrator» o todopoderoso (1,8), «es digno de tomar el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza» (5,12). Junto con su Padre, también a él pertenece «alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos (5,13; Cfr. 11,15-17; 12,10-12); es el Rey de reyes y señor de los señores (17,14; 19,16).

La victoria del Cordero sobre los poderes de este mundo es un tema reiterado. Ya el nacimiento del niño, que simboliza al Mesías, es el hecho que consigue la derrota del dragón y su expulsión del cielo hacia la tierra (12,5-9), donde se libraré la última batalla (16,14; 19,19) en la que será definitivamente aniquilado (20,2). La victoria sobre la bestia y sus aliados se anuncia en 6,15; 17,14 y se consuma en 19,20-21. Entronizado con el poder y la majestad divina, el Cristo vencedor ejerce, con Dios, el verdadero señorío sobre el mundo. Él es el auténtico vencedor.

La soberanía de los cristianos. El único trono verdadero y duradero es el «trono de Dios y del Cordero» (22,1). Pero el Cordero hizo de los cristianos un «reino de sacerdotes» (1,6; 5,10). Los que son fieles al Cordero participarán de su victoria sobre la bestia imperial (17,14) y reinarán con él sobre la tierra (5,10; 2,26-27; 20,4.6; 22,5).

1.3 El aspecto cultural y religioso del mensaje ético-social

El imperio romano también es una instancia ideológico-cultural. Busca imponer o legitimar su visión del mundo y su estilo de vida con ideologías como la «Pax romana» y la religión oficial.

El Apocalipsis es también testimonio de que algunos cristianos no se dejaron deslumbrar por esos instrumentos de manipulación. Opusieron una actitud de resistencia y de crítica ético-profética frente esa propensión de instrumentalizar la cultura y la religión en función de los intereses de poder del imperio. La obra desenmascara y analiza esos procesos ideológicos.

El Apocalipsis describe los aparatos de dominación ideológica sirviéndose de los simbolismos de la segunda bestia (13,11-18) o falso profeta y de la prostituta (17,1-18). Así aparecen los mecanismos administrativos, rituales y propagandísticos que el imperio utiliza para funcionar, afianzarse y legitimarse ante la opinión de los dominados.

a) Prácticas y sistemas religioso-culturales de pecado

Lujo y opulencia. La sociedad romana estaba construida a base de lujo, y su religión fundamentalmente podría llamarse lujolatría: el culto al lujo: «la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandeciente de oro, piedras preciosas y perlas» (17,4; Cfr. 18,16). Roma es una ciudad opulenta (18,19) que consume «cosas exquisitas y espléndidas» (18,14). En 18,12-13 se enumera una larga lista de treinta productos que revelan la exquisitez de su lujo. Destacan las «piedras preciosas, maderas olorosas, maderas muy preciosas» (18,12). Era la mercancía que traía a Roma la flota mercante desde Inglaterra, Alejandría o China. Una lista tan particularizada tiene el propósito de denunciar éticamente que «los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado» (18,3.7.9). Por eso decían «¿quién como la gran ciudad?» (18,18).

Mentira. La ideología divulgada por la propaganda del imperio se caracterizaba por la mentira y el engaño. La inspira «satanás, el engañador del mundo entero» (12,9; Cfr. 20,8.10). La personifica el falso profeta (16,13; 19,20; 20,10), el que «engaña a los habitantes de la tierra con las señales que se le concedió obrar» (13,14; Cfr. 18,23; 19,20; 20,3). Dentro de la comunidad cristiana, ese papel lo realiza Jezabel, «esa mujer que se llama profetiza y está engañando con su enseñanza a mis siervos» (2,20). Por eso, se expulsa de la Jerusalén celestial a «todo el que ame y practique la mentira» (22,15; Cfr. 21,8.27). En cambio, siguen al Cordero los que «en su boca no se encontró mentira» (14,5).

Sedución. La riqueza y el refinamiento en el uso los bienes de la civilización y de los placeres de la vida poseen un poder seductor casi irresistible. Así es como Roma genera corrupción: «la gran ramera que corrompía la tierra con su prostitución» (19,2); y también es fuente de engaño: «porque con tus hechicerías se extraviaron todas las naciones» (18,23).

Numerosos vicios. El profeta encuentra en Roma una acumulación de inmoralidad. Denuncia a «los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros» (21,8) y también a «dos perros, los hechiceros, los impuros, los asesinos, los idólatras, los que practican y aman la mentira» (22,15). La hechicería es particularmente señalada: «porque con tus hechicerías se extraviaron todas las naciones» (18,23; Cfr. 9,21; 21,8; 22,15)

Ecocidio. Se habla de una «bestia que surge del abismo» (11,7) y que desencadena el poder del caos para amenazar a la creación. Por eso los veinticuatro ancianos agradecen porque «ha llegado tu cólera y el tiempo de destruir a los que destruyen la tierra» (11,18).

Comer «idolotitos». Se trata de la carne sacrificada a los ídolos (Cfr. 2,14,20). Observar la prohibición de comerla es una manera de «guardar los mandamientos de Dios» (12,17; 14,2). Esa práctica no era una cuestión religiosa aislada, sino que consistía en participar en las costumbres del ambiente gentil circundante, en la comunicación y participación social en general y en tratar de justificar esta conducta teológicamente²⁴. El sector mayoritario de la comunidad rechazaba categóricamente este compromiso, de «reservatio mentalis». Porque no era un camino para testimoniar la soberanía de Cristo. No hay que entrar en compromisos con el sistema romano de pecado.

Idolatría. Esta práctica es abominable para el Apocalipsis. Consta que en Roma hay hombres que «no dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver ni oír, ni caminar» (9,20). Entre los 144 mil sellados (7,5-8) el Apocalipsis excluye la tribu de Dan por sus antecedentes idolátricos (Cfr. Jue 18; 1Re 12,28-30; Jr 8,16,17). Sólo ellos no participan en la salvación de las doce tribus. Y, finalmente, grita «fuera los idólatras» (22,15; Cfr. 21,8) de la Jerusalén celestial. «Fornicación» (= idolatría). El Apocalipsis recoge una antigua tradición bíblica que designa como fornicación al culto dado a los dioses extranjeros, y se refiere a la participación en el culto impe-

rial: «con ella fornicaron los reyes de la tierra y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su prostitución» (17,2; Cfr. 9,21; 14,8; 17,4; 18,3).

Intolerancia y persecución religiosa. Los cristianos rechazaban el culto a Roma y al emperador, asunto político que asumía coloración religiosa debido a la vinculación entre religión y política. La oposición contra el César y contra el Estado se consideraba no sólo como anarquía sino también como «ateísmo». Esta situación se expresa simbólicamente diciendo que el dragón «se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos [de la mujer], los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (12,17); a la bestia «se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos» (13,7). La consecuencia es brutal, pues el profeta afirma: «vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron la bestia ni a su imagen» (20,4; Cfr. 6,9). Como motivo de la persecución, el Apocalipsis menciona varias veces que es por guardar la palabra de Dios, los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesús (Cfr. 1,9; 6,9; 20,4; 12,17; 14,12; 20,4).

Blasfemia. La bestia y la profetiza ostentan «nombres blasfemos». (13,1; 17,3). A partir de esta identidad se actúa en consecuencia: la bestia «profería grandezas y blasfemias abrió la boca para blasfemar contra Dios: para blasfemar de su nombre, y de su morada y de los que moran en el cielo» (13,5-6); y los súbditos del reino de la bestia repetidamente «blasfemaron del nombre de Dios» (16,9.11.21).

Blasfemar significa mal-decir, destruir con la lengua. Así se caracteriza en el Apocalipsis el discurso prepotente del imperio opresor. «La bestia pervierte con su discurso idolátrico y blasfemo: 1) el nombre de Dios, es decir, su esencia, lo que Dios es; 2) la morada de Dios, es decir, su presencia en la historia y en la comunidad (no se refiere al templo, sino a su presencia en la historia, que tendrá su plenitud en 21,3), y, finalmente 3) pervierte a los que moran en el cielo, es decir, a los creyentes y a los santos»²⁵.

Falseamiento de la religión. La segunda bestia, llamada «el falso profeta» (16,13; 19,20; 20,10), tiene una identidad ambigua. Su apariencia la asemeja a Cristo, en cuanto que «tenía dos cuernos como de Cordero» (13,11), «pero habla como un dragón» (13,11) y así pone en evidencia que está inspirada por Satán y que actúa en consecuencia: «ejerce todo el poder de la primera bestia en servicio

de ésta haciendo que la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia» (13,12). Para el cumplimiento de esta tarea, 13,13-17 se describen sus acciones: realiza grandes señales, engaña, manda hacer una imagen de la bestia, le da vida a la imagen para que hable y asesine a los que no la adoran, y marca a los que sí pueden participar en su mercado.

Como se advierte, el falso profeta se ocupa de la ideología y de la metafísica del estado, así como del culto y de la simbología estatal. Toda su actuación manifiesta su relación orgánica con el imperio. Esta segunda bestia simboliza una religión incondicional y subordinada por entero a las razones de estado, es su aparato de dominación ideológico-religiosa. Se advierte la promiscuidad entre religión y política.

Autodivinización. De lo anterior se deduce que en el Apocalipsis lo religioso aparece inseparable de lo político y lo económico dentro del contexto englobante del imperialismo. Por eso la bestia de Ap 13 representa al poder imperial divinizado. El poder romano se atribuye a sí mismo los atributos y prerrogativas de Dios; «en sus cabezas títulos blasfemos» (13,1; 17,3), promueve su propia adoración (13,4.12) «haciendo que la tierra y sus habitantes adoraran a la primera bestia» (13,12) y reprime a quienes se la niegan (13, 15). El culto al emperador (14,9.11; 16,2; 19, 20) es la expresión y el colmo de la sacralización del imperio y sus intereses.

b) Las víctimas de la ideologización cultural y religiosa

Todos los pueblos sometidos. Se encuentran bajo Roma: el mundo entero, seducido por el dragón «el llamado diablo y satanás» (12,9; 20,3.8); los habitantes de la tierra, a quienes seduce la segunda bestia o falso profeta (13,14) y a quienes la gran ramera corrompía con su prostitución (17,2; 19,2); además, todas las naciones a las que la gran ramera hizo beber el vino de sus prostituciones (18,3) y a las que la gran ciudad logró extraviar con sus hechicerías (18,23).

Los cristianos. La lista es larga, son: los dos testigos que profetizan, a quienes la bestia que surge del abismo les hace la guerra, los vence y los mata (11,3.7); «el resto de sus hijos [de la mujer], los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús», a quienes el dragón hizo la guerra (12,17); «los que moran en el cielo» que fueron agraviados por las blasfemias de la bestia (13,5-6);

los santos, a quienes la bestia les hizo la guerra y lo venció (13,7; cfr. 18,24); los que son exterminados por no adorar la imagen de la bestia (13,15; 20,4); los santos y los mártires con cuya sangre se embriagaba la gran ramera (17,6); los profetas, los santos y todos los degollados sobre la tierra, cuya sangre fue hallada en la gran ciudad (16,6; 18,24); los degollados / decapitados «a causa de la palabra de Dios y del testimonio» (6,9); o «por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios; y a los que no adoraron a la bestia ni a su imagen, y no aceptaron su marca en su frente o en la mano» (20,4); los santos y la ciudad amada, a quienes satanás y las naciones declararon la guerra (20,8-9).

Este catálogo de víctimas caracteriza a Roma como una ciudad que está sedienta de sangre y encuentra placer en la guerra.

c) Los responsables de la ideologización

El imperio romano y Roma. Para representar la ideologización cultural y religiosa del imperio, el Apocalipsis elaboró tres figuras siniestras que constituyen una especie de trinidad perversa: el dragón (12,3s; 13,2), la bestia que sube del mar (Ap 13,1) y otra bestia que subía de la tierra (13,11) a la que se denomina «falso profeta (16,13)». Ellas configuran una anti-trinidad diabólica. «El dragón es el anti-Padre, la bestia es el anti-Hijo y el falso profeta es el anti-Espíritu Santo. El centro en esta trinidad perversa es la bestia. Así como todo el Apocalipsis es cristocéntrico, así también las estructuras opresoras son bestiocéntricas. Esta trinidad perversa aparece unida y estructura en 16,13-14»²⁶.

El dragón. Es «la serpiente antigua, que se llama diablo o satanás, el cual engaña al mundo entero» (12,9; 20,2), inspira las estructuras políticas (13,1-10), religioso-ideológicas (13,11-15) y económicas (13,16-18).

La bestia que sale del mar (13,1-10) o del abismo (11,7; 17,8). Hay un consenso de que la bestia es una personificación del imperio romano en cuanto compendio de todas las fuerzas combinadas de un poder político que se opone a Dios. Para el Apocalipsis detrás del imperio está el diablo (13,2).

El pseudoprofeta o bestia de la tierra. Aunque inferior a la primera bestia, ejercita todo su poder siendo su portavoz y siervo (13, 12). Tiene funciones de sumo sacerdote propagandista (que

promueve el culto a la bestia: 13, 12), profeta (por su retórica: 13,11; 16,13; 20, 10), taumaturgo (por los prodigios: 13, 13-15; 19,20), administrador público (que establece sanciones económicas: 13,16-18) y verdugo (cuanto ejecuta a los disidentes: 13, 15) del imperio. Posee el llamado poder ideológico (sacerdocio oriental, culto imperial, magia, filosofía), el que despliega toda la propaganda religioso-ideológica del estado totalitario.

La grande prostituta. Es el calificativo de «Babilonia», la ciudad «que se sienta sobre grandes aguas» (17,1.5.15.16; 19,2). Por varios indicios es inconfundible; se trata de Roma, la capital del imperio, en cuanto «ciudad grande» (17,18), sentada sobre «siete colinas» (17,9) y sobre «muchas aguas» (17,1) y «consumida por el fuego» (17,16).

Los habitantes de la tierra. Son los que derramaron la sangre de «los degollados a causa de la palabra de Dios» (6,9-10), se alegran y regocijan por la muerte de los testigos que profetizaban (11,10).

En resumen, «la bestia simboliza al imperio como tal, y el pseudoprofeta a todas las fuerzas religiosas e ideológicas que se ponen a las órdenes del imperialismo. Y la grande prostituta es Roma, la capital del imperio»²⁷. Todos estos poderes son destruidos: la grande prostituta en 17,16s; 18,1 a 19,10, la bestia que sale del mar y el falso profeta en 19,19-20 y el mismo dragón en 20,1-3.10. Debe notarse que todos caen en orden inverso al de su aparición.

El Apocalipsis elabora una «demonología del imperialismo». Detrás de todas las estructuras políticas, económicas y sociales del imperio, el autor percibe fuerzas espirituales en combate mortal.

d) El objetivo de la crítica cultural y religiosa

Discernimiento. La respuesta del Apocalipsis ante las realidades del imperio no es sólo una exhortación a la valentía y a la fidelidad hasta la muerte, sino que es toda una teología de la historia y una demonología del imperialismo²⁸. El Apocalipsis quiere que los lectores comprendan el acontecimiento que se realiza como señal de los tiempos: la contradicción fundamental entre la comunidad cristiana y Roma, entre Cristo y el emperador, y que ellos la acepten y perciban esta contradicción en una existencia cristiana coherente²⁹.

Desenmascaramiento y deslegitimación. El Apocalipsis hace una burla osada del glorioso imperio que deificaba a sus emperadores y de Roma que se creía eterna. El Apocalipsis dice que el imperio no

es divino sino una bestia repugnante y que se inspira en satanás. Se cree eterno, pero es efímero: «La bestia era y ya no es camina hacia su destrucción» (17,8). Roma, la ciudad que se cree diosa es sólo una gran ramera; además, los reyes «y la bestia van a aborrecer a la ramera; la dejarán sola y desnuda, comerán sus carnes y la consumirán por el fuego» (17,16).

Denuncia. El Apocalipsis arremete contra el lujo y la inmoralidad de la cultura imperial por su capacidad de seducción para engañar y enajenar a los pueblos. Denuncia además al sistema religioso idólatra que rechaza al verdadero Dios, diviniza y da culto a lo que no es Dios. Critica proféticamente al entero sistema ideológico que alienta en el imperio pretensiones absolutas y de eternidad, para legitimar la opresión. Esta denuncia sigue muy vigente hoy como advertencia contra toda «religión oficial» que intentara sacralizar cualquier cultura y sociedad o cualquier sistema imperialista de nuestro tiempo³⁰.

e) El fundamento de la crítica cultural y religiosa

El Apocalipsis hace un juicio ético sobre la ideología cultural y religiosa de su ambiente. Lo hace basado en los contenidos objetivos del hecho cristiano. Asumidos desde la experiencia humana y eclesial de las comunidades del Apocalipsis, esos contenidos adquieren matices muy específicos.

Dios. Sólo desde la fe en un Dios que es misterio inmanipulable (10,7), que es creador (3,14; 4,11) y da vida (11,11), que pronuncia juicios verdaderos y justos (16,7) y que inspira a los profetas (22,6), se puede denunciar e incluso aniquilar a cualquier poder que se pretenda absoluto y que actúe en la historia detrás de las fuerzas que matan, mienten y propician la injusticia. Dios es el que «ha juzgado a la gran ramera» (19,2).

Jesucristo. Sólo creyendo en «el Hijo de Dios» (2,18), «el que tiene los siete Espíritus de Dios» (3,1), «el Santo, el Veraz; el que juzga y combate con justicia» (19,11), y que siendo «Señor de señores y Rey de reyes» (19,16), apacienta como Cordero (5,6) a los atribulados de la historia y los guía a los manantiales de agua viva (7,17); sólo creyendo en la potestad de este Cristo (12,10) se puede confesar que es perfectamente posible expulsar al acusador de los hermanos (12,10), vencer a los reyes aliados de la bestia (17,14), capturar a

la bestia y al falso profeta y arrojarlos al fuego (19,20). De esta manera Jesús aparece como Señor y libertador de las relaciones socio-culturales, y llama a un examen profético de nuestra realidad y de nuestros compromisos³¹.

El Espíritu. Sólo creyendo en el Espíritu de Dios (1,4; 3,1) como Espíritu de vida (11,11); escuchando lo que él dice a las iglesias (2,7.11.17. 29; 3,6.13.22), a las que consuela (14,12-13) y donde también promueve y legitima la experiencia profética (1,10; 21,10); sólo así se puede resultar vencedor en la historia (2,7.11.17.26; 3,5.12.21), denunciar y resistir al falso profeta (16,13), al que promueve el falso culto con su retórica y sus prodigios (13,12-15), y vencer a los espíritus demoníacos en la gran batalla (16,14; 17,14; 19,20).

La vida eclesial. La pertenencia a una comunidad eclesial hace sentir y decir a los fieles: Jesús «nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un reino y sacerdotes para su Dios» (1,5-6; Cfr. 20,6). En su iglesia celebran el día del Señor (1,9) para experimentar su presencia «en medio» de ellos (1,13) y escuchar su voz (1,15) y su mensaje profético (2 y 3). Esos cristianos tienen clara conciencia de que son pueblo de Dios (18,4; 21,3), santos (11,18), llamados y elegidos (17,14) para guardar los mandamientos de Dios y a mantener el testimonio de Jesús (12,17), para seguir al Cordero donde quiera que vaya (14,4). Saben también que están destinados a ser parte de la nueva Jerusalén, la novia amada del Cordero (19,7; 21,2.9). Esta experiencia y conciencia eclesiales es la base desde la cual los cristianos descubren en la capital del imperio a una prostituta opulenta y denuncian sus idolatrías.

2. LA CRÍTICA ÉTICO-APOCALÍPTICA DE LA IGLESIA

La iglesia es fundamentalmente el grupo de los que leen y escuchan las palabras del Apocalipsis. Al comienzo del Apocalipsis (1 a 3), Jesús antes de juzgar al mundo juzga a la Iglesia y la purifica. Ese juicio profético-apocalíptico aparece en los mensajes a las «siete iglesias de Asia» (1,4) registrados en Ap 2 y 3. En la segunda parte del libro (4 a 22) la iglesia es una comunidad de testigos, que vive su talante ético haciendo proclamación de su fe, y tratando de vencer, como su Señor ha vencido.

a) *Las cartas* están dirigidas a comunidades locales concretas pero, por el simbolismo del número siete, su intención es alcanzar a la iglesia universal. La iglesia de todos los tiempos está invitada a la lectura atenta de las siete cartas.

En el cuerpo de cada una de las siete cartas hay varios elementos de importante alcance ético. Es muy explícita la valoración ética del comportamiento comunitario. Jesús se enfrenta con cada una de las iglesias, describe su práctica³², discierne lo bueno y lo malo, las reprende, les ordena el arrepentimiento y anima al vencedor. Jesús hace como una visita pastoral a la Iglesia. Así las prepara para vivir el presente en que deben enfrentar al imperio romano³³.

Cada Iglesia tiene sus propios problemas. Esmirna y Filadelfia son perfectas. Éfeso y Tiatira tienen más virtudes que defectos. En Pérgamo lo bueno y lo malo se equilibran. Sardes, salvo unos pocos, es toda negativa. Y Laodicea es un desastre de comunidad. Las cartas son la última y más apremiante llamada de Jesucristo a su Iglesia³⁴.

b) *La vida de las comunidades* del Apocalipsis, a la luz del análisis histórico, refleja un tipo de cristianismo de gente pobre, con pocas relaciones sociales y que experimenta una cierta marginación y exclusión económica. Su situación era compleja.

Juan dice expresamente que comparte con las iglesias «la prueba, el reino y la resistencia» (1,9). En primer lugar, participa en la tribulación, esto es, en la marginación, la persecución y el martirio; en tercer lugar, participa en la resistencia o perseverancia; pero en segundo lugar, paradójicamente está su participación en el poder de Jesús³⁵.

Algunos autores sostienen que el ostracismo que ha sufrido el Apocalipsis en ciertas épocas de la historia de la Iglesia se debe no sólo al exotismo del libro, sino también en parte a su visión poco triunfalista del pueblo de Dios, que quedaría relegado al desierto, diezmado, perseguido, entregado al poder de los dragones que le harían la guerra a los santos y los vencerían³⁶.

El mensaje del Apocalipsis sobre la Iglesia es sorprendente-mente actual y oportuno; está destinado a despertar su conciencia cuando se vuelve indolente y autosatisfecha, que hace componendas con la lógica de este mundo y que se olvida de la soberanía de Jesús aquí y ahora.

2.1 Las virtudes ético-eclesiales que promueve

Las virtudes que más exige el Apocalipsis a las Iglesias son las más necesarias para afrontar la tribulación del tiempo presente: resistencia, no desfallecer, no temer, caridad, fe, espíritu de servicio, ánimo, etc³⁷.

Esfuerzo (2,2). Es el trabajo en su cualidad de fatiga que exige laboriosidad, abnegación y renuncia. Es la obra y vida de la Iglesia por ser fiel a Jesús.

Resistencia (v 2,2.3.19; 3,10; 14, 12). Es todo lo contrario de una actitud pasiva de paciencia o resignación; consiste en la capacidad para soportar todo en el nombre de Jesús sin desfallecer (Cfr. 2,3); indica el aguante y la entereza ante un cúmulo de dificultades no comunes; la capacidad para sostenerse firme, de una parte, ante las insidias y de otra parte ante los valiosos imperativos de la vida cristiana³⁸.

No poder soportar a los malos (2,2), que probablemente designa a los falsos apóstoles y a los mentirosos, como los nicolaítas (2,6).

Probar y desenmascarar a los falsos apóstoles (2,2), consiste en poner en evidencia a impostores del ministerio apostólico, quizá misioneros itinerantes que enseñaban doctrinas falsas. Un ejemplo son los nicolaítas (2,6) que quizá se identifican con los partidarios de la doctrina de la Balaam (2,14) y están personificados en la profetiza Jezabel (2,20). Son personajes destructivos del pueblo de Dios.

Hacer las obras primeras (2,5). Son las que se refieren al «amor primero» (2,4) y derivan de él. Amor de tipo nupcial por su intensidad y de carácter fraternal en su expresión.

«*Ser rico*» en tribulación, pobreza, padecimientos, cárceles (2,9-10). Es una riqueza diferente de la económica. Es la riqueza ética de quien rechaza el sistema injusto y afronta las consecuencias de marginación y hostilidad.

Ser fiel hasta la muerte (2,10), quizá consista en mantener el nombre de Cristo (2,13) y no renegar de la fe (2,13), no renegar del nombre de Jesús (3,8).

Amor, fe, servicio, resistencia (2,19). Respectivamente serían, 1) la caridad cristiana, ese amor leal que corresponde al amor primero³⁹; 2) la adhesión a Jesús que supera toda prueba; 3) la diaconía que realiza y pide Jesús; 4) la resistencia perseverante.

Mejorar en las obras (2,19). Indica el progreso y el avance⁴⁰ en el camino cristiano.

Ser vigilante (3,2.3). Es prestar atención a la salvación, desvelarse para no dejar morir y afianzar al pequeño resto que queda en la iglesia.

Tener obras perfectas delante de Dios (Cfr. 3,2). Son las obras que alcanzan su madurez en la sintonía y participación con Cristo resucitado.

Acordarse de lo recibido y escuchado, guardarlo y convertirse (3,3). Se trata de acoger, aceptar y ser consecuente con la revelación de Dios.

Guardar la palabra de Jesús (3,8). Guardar es lo mismo que ser fiel⁴¹, expresión típica de Jn 17,6.11.12. Guardar «la palabra de la resistencia de Jesús» (3,10) es el aguante por largo tiempo mantenido en una dura prueba, con paciencia activa, victoriosamente soportada⁴².

No manchar las vestiduras (3,4). Significa no contaminarse con la idolatría. El vestido es símbolo de la conducta o de la práctica de las personas. En 3,18 se habla de comprar «vestiduras blancas» para identificarse con Jesús (Cfr. 19,11) y con los mártires (6,11; 7,9.13).

Mantener lo que se tiene (3,11). Aferrarse a lo que ya se posee, seguir haciendo lo que se tiene que hacer, cada vez con más conciencia y de manera más ajustada⁴³.

Comprar [a Jesús] oro acrisolado, vestiduras blancas y colirio (3,18). Comprar es poner diligencia y esfuerzo y acudir a una nueva fuente de abastecimiento: Jesús, dador de vida, que no defrauda. Se trata de comprar «oro» de calidad, purificado de gangas; no como el de Babilonia (17,4; 18,16), sino como el de Jerusalén (21,18.21), el de la iglesia (1,20) y el de Cristo (1,12-13; 14,14). Se trata de «la genuina riqueza, la riqueza que es Cristo»⁴⁴. El «colirio» sirve para ver y así tener «la apertura completa a la revelación de Jesús», para «participar de su propia visión, la óptica del Espíritu. Poder ver con los ojos mismos de Cristo»⁴⁵.

2.2 Los pecados de la iglesia que denuncia

En su visita a cada iglesia Jesucristo les recrimina varios comportamientos: soportar a los malos (Cfr. 2,2), tolerar a los falsos apóstoles (Cfr. 2,2), abandonar el amor primero (2,4), blasfemia

(2,9), renegar de la fe (Cfr. 2,13), sostener la enseñanza de Balaam (2,14), comer idolotitos y fornicar (2,14.20), sostener la doctrina de los nicolaítas (2,15), permitir la falsa profecía que engaña (2,20), engañar (2,20), no querer convertirse de la fornicación (2,21), obras imperfectas delante de Dios (3,2), manchar las vestiduras (Cfr. 3,4), renegar del nombre de Jesús (Cfr. 3,8), mentir (2,2; 3,9), ser tibio: ni frío ni caliente (3,15-16), ser rico, enriquecerse, decir que no se tiene necesidad de nada (3,17).

Quizá el pecado que más se denuncia a las iglesias es el haberse dejado infectar por el *individualismo de la gnosis*. En efecto, el Apocalipsis polemiza contra los que aceptan comer la carne sacrificada a los ídolos y fornicar. Alude así a la participación en el culto imperial que se oficiaba en las ciudades: el culto idolátrico. Las doctrinas que se enseñaban seguramente eran de tipo *gnóstico*. Manejaban el concepto de una libertad individualista y sin barreras, que los autorizaba a participar en los cultos oficiales. El Apocalipsis se opone a esta actitud.

No hay que olvidar la crítica a la autosuficiencia de la *riqueza*. La Iglesia de Laodicea, la más rica, es la más duramente tratada: «Tú dices: soy rico, me he enriquecido, nada me falta, eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo» (3,17-18).

2.3 Los responsables de la corrupción eclesial

En el Apocalipsis, los principales adversarios del testimonio cristiano en las Iglesias son:

- los que se llaman *falsos apóstoles* (2,2),
- los *nicolaítas* (2,6.16),
- los que sostienen *la doctrina de Balaam* (2,14)
- la que se llama *profetiza Jezabel* y su grupo (2,20).

Se piensa que todos estos grupos pertenecen a una misma corriente y los nombres que el Apocalipsis les da son tipológicos o simbólicos: «Nicolaos» significa «el que vence al pueblo»; similar a Balaam, que significa «el que consume al pueblo (bala-am) y que, en algunas tradiciones del AT, es tipo del que maldice al pueblo y lo corrompe; Jezabel (1Re 17-21) es tipo de la mujer idólatra que combate a los profetas de Yahvéh⁴⁶. Es significativa la doble alusión al *falso profetismo* por el lado de Balaam y de Jezabel.

2.4 El objetivo que pretende la interpelación ética a la Iglesia

Conversión. Jesús muestra una particular solicitud por cada iglesia, invitándole a la conversión, pidiéndole que oiga la voz del espíritu profético⁴⁷. Con excepción de las iglesias de Esmirna y de Filadelfia, a las restantes cinco iglesias se le invita a la conversión (2,5.16.21-22; 3,3.19). Es el lugar común más repetido en las cartas: «Le he dado tiempo para que se arrepienta, pero no quiere arrepentirse de su fornicación. Mira, a ella voy a arrojarla al lecho del dolor, y a los que adulteran con ella, a una gran tribulación, si no se arrepienten de sus obras» (2,21-22).

Es una conversión que no tiene un sentido teórico intelectual, o de tipo ritual cultural, ni como una vuelta de la inobservancia a la observancia de la ley. Es una conversión ética. Consiste en apartarse de las obras malas (2,21-22; 9,20; 16,11), hecha en vista de la venida inminente del Señor (3,20).

Ánimo y consuelo. El objetivo de las cartas es animar y consolar al pueblo de las comunidades cristianas. Se trata de dar valor, fuerza y coraje para afrontar las represiones y la marginación. Se trata de transformar la tristeza en esperanza.

La parénesis del Apocalipsis se presenta sobre todo en a) las *promesas* del Salvador a los vencedores (2,7.11.17.26-28; 3,5.12.21). Allí Jesús anima a cada una de las iglesias con el motivo concreto de un premio y una victoria. También se anima a las iglesias con b) las siete *bienaventuranzas* del Apocalipsis (1,3; 14,13; 16, 15; 19,9; 20,6; 22,7.14) y con c) los numerosos *cantos* que acompañan las liturgias en el cielo (Ap 4,11; 5,9-13; 11,17-18; 12,10-12; 15,3-4; 18,10.14.16-17.19-20; 19,1-8).

2.5 La base de la crítica ético-profética a la Iglesia

El perfil ético-crítico del mensaje del Apocalipsis con respecto a la Iglesia tiene diferentes raíces y condicionamientos.

La conciencia cristiana de las comunidades. Es la que se expresa en sus convicciones cristológicas, pneumatológicas y escatológicas y que influyen de manera decisiva en el perfil ético de las comunidades y en los comportamientos concretos de los cristianos.

Los cristianos del Apocalipsis saben que *Cristo* es el Señor de la vida y está presente en medio de la Iglesia (1,12-20) y la interpela

con su palabra soberana (2 y 3). Nada escapa a su función judicial, ni siquiera la misma comunidad.

La iglesia está consciente de que el Espíritu constantemente la interpela, le recuerda el mensaje de Jesús y le ayuda a interpretarlo (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Esta certeza de estar empapada por el espíritu de *profecía* (19,11) la hace sentirse facultada para interpretar proféticamente su propia actuación (1,10; 4,2; 11,8). La voz del espíritu es soberana, está por encima de la misma iglesia; a la vez que la ilumina, puede criticarla sin que nadie le ponga límites.

La dimensión de futuro, expresada en la *escatología* del Apocalipsis, convierte en una obligación moral la lucha contra todo tipo de resignación y desesperación. El futuro esperado actúa como instancia crítica del presente no rechazado y superable. El anuncio del juicio futuro recuerda que existe una última posibilidad para la conversión. Para que la Iglesia pueda avanzar hacia el futuro, se le evocan sus inicios y se le pide: "recuerda cómo recibiste y oíste mi palabra: guárdala y arrepíentete" (3,3).

La experiencia eclesial. Es la que resulta del caminar diario de las comunidades tratando de vivir y preservar su identidad en ambientes hostiles. Su esfuerzo evangelizador al servicio de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús (1,9; 12,17) es lo que le acarrea tribulaciones (2,9-10.22; 7,14), cárceles (2,10; 13,10), beligerancia de los enemigos (12,17) y hasta el martirio a espada (13,10).

La vida eclesial está marcada por la ambigüedad. Las iglesias han aprendido que hay actitud de resistencia (2,1; 13,10; 14,2) pero también se abandona el amor primero (2,4); hay fidelidad hasta la muerte (2,10), pero también tibieza (3,16) y engaños (2,20); hay conversión y resistencia a la misma (2,21); no se reniega de la fe (2,13), pero se permiten doctrinas falsas (2,13.20); hay amor (2,19) y deseos de venganza (6,10); se guardan los mandamientos (12,17) y también se transgreden (2,14); se mantiene viva la utopía, con amagos de desesperación (6,10) y se celebra con gozo la liturgia, pero también se llora (5,4); se es fiel a Jesús y se reniega de él (2,13; 3,8).

3. DIMENSIONES DEL ETHOS PROFÉTICO-APOCALÍPTICO DEL APOCALIPSIS

Quizá debido al carácter simbólico del libro, el «ethos» del Apocalipsis es complejo y presenta dimensiones diversas. Estas se pueden

distribuir por campos temáticos de acuerdo a los principales filones de la tradición bíblica:

3.1 De la tradición profético-evangélica

En consonancia con el talante profético que el vidente atribuye expresamente a su obra (1,3; 22,7.10.18.19), el «ethos» del Apocalipsis tiene claras dimensiones proféticas. Hay oráculos, discernimientos, denuncias, juicios, todo con referencia histórica y alcance sociopolítico, etc.

a) Dimensión histórica.

El Apocalipsis se orienta en modo radical hacia *la historia*. Los hechos y los procesos cósmicos le interesan marginalmente y sólo en función de juzgar éticamente el curso de la historia. Cada evento histórico es visto en un grande contexto temporal y es colocado en una secuencia temporal ordenada.

Se cree en un *plan de Dios*, que es histórico (17,17) y se realiza con infalible seguridad; y también en un juicio que vendrá sin duda. Se plantea la pregunta sobre nuestra participación en la oscura, enigmática y dolorosa historia.

El Apocalipsis espera la *hora final*, la última hora del viejo eón, en la cual todo cambia. Es la hora del último combate y del último juicio. En ella irrumpe la salvación. Es también la hora que temen los malvados porque les trae su ruina.

El estupor en relación a la hora decisiva para su generación, muestra en qué medida el Apocalipsis piensa en modo intensamente histórico, esto es, muestra que cumple su objetivo solamente cuando logra que su lector capte el momento en el cual vive.

b) Dimensión de discernimiento.

Un tema ético de la apocalíptica es el discernimiento. En el Apocalipsis se ofrece un discernimiento *profético*. Las visiones tienen carácter simbólico y no son reflejo directo de la realidad. Las dos bestias no son fotografías del imperio romano; las visiones son míticas, son símbolos que se proponen a los lectores del Apocalipsis para ayudar a reconstruir la conciencia del pueblo. Por ejemplo, las

bestias ayudan a identificar el carácter demoníaco del imperio romano; pero, por su carácter polisémico están abiertas a nuevos significados y también pueden ayudar a discernir el carácter bestial y diabólico de otras realidades políticas, administrativas o hasta personales y familiares⁴⁸. Muchas imágenes y visiones son mitos abiertos para ser utilizados, no mecánicamente en forma fundamentalista o concordista, sino como modelos e instrumentos de discernimiento de la realidad.

c) Dimensión anti-idolátrica.

La crítica ética del Apocalipsis es fundamentalmente anti-idolátrica. Expresamente se afirma que la idolatría es un pecado que cierra las puertas de la salvación. Los ídolos están destinados al lago que arde con fuego (21,8) y se les echa fuera de la nueva Jerusalén (22,15). La tribu de Dan no figura entre los 144 mil servidores de Dios salvador debido a sus antecedentes idolátricos. Esos 144 mil rescatados de la tierra «son vírgenes» (14,4), no se han contaminado del sistema idolátrico, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo religioso.

d) Dimensión de protesta.

El Apocalipsis es un clamor de protesta contra la práctica de violencia que inflige el imperio romano y una exigencia de que se termine. La muerte de Jesús (1,18; 5,6) se recuerda como protesta contra una realidad asesina. La muerte de los mártires es también denuncia de una realidad que exige tales víctimas y es, al mismo tiempo, testimonio a favor de otra realidad, a favor de un mundo mejor de justicia de Dios⁴⁹.

e) Dimensión dialógica y de seguimiento.

El compromiso ético que pide el Apocalipsis se entiende como una respuesta consecuente «al que nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados» (1,5-6). Eso que los cristianos han experimentado y siguen experimentando en el tiempo presente («nos ama»), incluso el presente atribulado, es el fundamento que

explica y da sentido a las exigencias éticas y a la radicalidad de vida que se demandan de la comunidad eclesial.

La respuesta cristiana se expresa en el *seguimiento* de Jesús. El triunfo final lo adquieren sólo aquellos que «siguen al Cordero a dondequiera que vaya» (14,4; Cfr. 19,14).

3.2 De la tradición sapiencial

a) *Dimensión cósmica.*

Es preciso recordar siempre que, en la visión del futuro la meta no es el juicio sino la nueva creación. La plenitud final es un cielo nuevo, pero también «una tierra nueva»: «Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar no existe ya» (21,1).

En Ap 20 la escatología apocalíptica no significa una renuncia a la tierra. El juicio de Babel (17 y 18) se presenta dentro del plano intramundano; el reino mesiánico interino del milenio también acontece dentro de la esfera del mundo (20,1-6). La misma Ciudad Santa «baja del cielo» (21,2) hacia la tierra. La realización visible del reino de Jesucristo acontece dentro de este mundo, porque este mundo no puede ser dejado en manos de los demonios y de los cómplices imperiales de la bestia, como si él mismo fuese demoniaco⁵⁰.

b) *Dimensión ecológica.*

En el Apocalipsis, se presenta a Dios como «el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto hay en ella, el mar y cuanto hay en él» (10,6; Cfr. 4,11); el Espíritu de Dios es enviado a «toda la tierra» (5,6) y es un Espíritu de vida (11,11). Por lo mismo, la creación es de Dios (3,14), las criaturas lo alaban (5,13) y se pronuncia una sentencia de «destruir a los que destruyen la tierra» (11,18).

El triunfo sobre las potestades contrarias a Dios siempre incluye, entre otras cosas, la destrucción de todas las estructuras represivas del hombre, de todos los padecimientos y de la misma muerte. Pero el león victorioso (5,5) es, pacífica y ecológicamente, un Cordero (5,6).

c) *Dimensión solidaria.*

El propio dolor nos hace más capaces de descubrir el dolor de los demás. En primer lugar *con los cristianos*, de los que Juan se confiesa «compañero de la tribulación, del reino y de la resistencia perseverante en Jesús» (1,9). Los tres rasgos van precedidos de un artículo único, porque son inseparables y forman una sola experiencia⁵¹. Se comparte la tribulación, esto es, la marginación, la persecución, el martirio; se participa también en la resistencia, la perseverancia, la fidelidad; y paradójicamente, también se es solidario participante del poder regio de Jesús, su señorío sobre el mundo.

En medio de la opresión, los cristianos también se sienten solidarios *con todos los oprimidos* por el imperio romano. La persecución de los verdaderos discípulos de Jesús es inseparable de la sangre de todas las víctimas inocentes de la historia, de «todos los degollados sobre la tierra» (Ap 18,24)⁵².

3.3 De la tradición escatológico-apocalíptica⁵³

a) *Dimensión de resistencia.*

Quizá la máxima virtud cristiana que promueve el Apocalipsis es la resistencia perseverante en el sufrimiento⁵⁴. Tal resistencia es lo bueno que el Apocalipsis encuentra *en las iglesias* de Éfeso (2,2-3), de Tiatira (2,19) y es el principal elogio a la iglesia de la Filadelfia: «guardaste mi palabra de resistencia» (3,10). Precisamente de esos cristianos Juan se siente «compañero de pruebas, del reino y de la resistencia en Cristo Jesús» (1,9). La misma *literatura* apocalíptica es una literatura subterránea, hecha de panfletos que circulaban entre perseguidos y que devoraban en campamentos de refugiados en algún lugar de las montañas o en la cavernas del desierto.

Las comunidades del Apocalipsis atraviesan por una situación crítica en la que el martirio es una posibilidad muy real⁵⁵. El mensaje del Apocalipsis es tajante, plantea una resistencia frontal ante su ambiente y ante las autoridades imperiales. No cabe ningún compromiso con la bestia, hay que resistir, perseverar y soportar. No hay esfuerzos apologeticos ante el perseguidor como en la primera carta de Pedro (1Pe 2,12.15; 3,13.16-17; 4,16-17). Todas

las energías se concentran en la resistencia (1,9; 2,2.3.19; 3,10; 14,12). Se trata literalmente de «aguantar debajo», de resistir hasta el fin: «se les dijo que esperasen todavía un poco» (6,11), «no temas por lo que vas a sufrir mantente fiel hasta la muerte» (2,10). Ante la bestia «es necesaria la resistencia y la fidelidad de los santos» (13,10).

La resistencia no es una paciencia genérica en las dificultades y contrariedades, sino la férrea resistencia en la tentaciones y tribulaciones que surgen por dar testimonio y confesar a Jesucristo en medio de la hostilidad del imperio. Se trata de resistir a causa de su nombre (2,3), de «no negar su nombre» (3,8), de «guardar el testimonio de Jesús» (12,17; 14,12). Lo contrario de la resistencia es la cobardía, que encabeza la lista de vicios que excluyen del reino (21,8).

El Apocalipsis del NT no invita a la guerra santa, como lo hacen otros Apocalipsis; aunque hay textos que parecen apuntar en esa línea: 14,4 y 17,14. Es una resistencia *no violenta, pero activa*⁵⁶. Se trata de llevar una vida coherente con la identidad cristiana como testimonio a favor de la soberanía de Cristo. El Apocalipsis enseña a sus lectores a sobrevivir en situaciones extremas con una moral alta y consecuente. En esa situación no era posible una actuación política directa y practicable; por eso el texto quiere mantener viva la esperanza en un mundo mejor.

«Las imágenes del Apocalipsis sobre la victoria del Cordero contradicen la realidad experimentada, en la cual los corderos no vencen, sino que son matados. Ellas constituyen, por tanto, un potencial de resistencia para enfrentar esta realidad de sufrimiento y de contradicción y, por consiguiente, para dar testimonio de otra realidad, una contra-realidad de paz y de justicia, más fuerte»⁵⁷.

El talante ético del Apocalipsis es *radical*, no se doblega a las realidades impuestas por los poderosos, les niega su validez absoluta como testimonio de la real soberanía de Cristo; y no consiente que los cristianos entren en compromisos con el sistema opresor de Roma, ni siquiera en la comunión de mesa, por eso convoca a tomar distancia: «sal de ella, pueblo mío, no sea que se hagan cómplices de sus pecados» (18,4).

Un comportamiento semejante tiene como obvia consecuencia la *marginalidad* social. Seguramente la imposibilidad de comprar o vender a que alude 13,17 pudo deberse al rechazo de las monedas romanas en las que por regla estaba grabada la efigie y el nombre del emperador reinante. Esta actitud pone a la vida cristiana en

una situación de aislamiento, que aumentaba la amenaza de su existencia física (13,10.17)⁵⁸.

Juan llama «vencedor» al que persevera, al que es fiel hasta la muerte (2,10) y confía en el poder de vida de Jesús frente a la amenaza de una muerte violenta (2,7.11.17.26--28; 3,5.12.21; 15,2; 21,7).

b) Dimensión crítica y de juicio.

El mensaje ético del Apocalipsis es crítico porque cumple la función de detectar, desenmascarar y ponderar tanto la actuación de la comunidad cristiana como la práctica opresiva del imperio. El Apocalipsis remarca la función judicial de Dios (6,10; 16,5; 18,8.20; 19,2) y también la de Cristo, que «juzga y combate con justicia» (19,11).

Hay un amplio desarrollo literario para el juicio de *Roma* (18 y 19) y una triple referencia a su realización y significado (18,8.20; 19,2): «alégrate por ella, cielo, y vosotros los santos, los apóstoles y los profetas, porque al condenarla a ella, Dios ha juzgado vuestra causa» (18,20). Aquí se evidencia el ideal ético de que, en el juicio, los violentos, los vencedores de la historia no triunfarán siempre sobre sus víctimas⁵⁹.

Las obras⁶⁰ de los hombres tienen una significación especial en el juicio: «cada uno fue juzgado según sus obras» (20,13; Cfr. 2,23; 20,12; 22,12). Aunque en el caso de la grande cortesana se comete un cierto exceso: «dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble» (18,6-7). Y cabe señalar que ante el juicio inminente algunos hombres «no se arrepintieron de sus obras» (16,11; 9,20-21).

Jesús puede juzgar a la *Iglesia* porque conoce sus obras (2,2.19; 3,1.8.15) y advierte que algunas no están acabadas (3,2). En la perspectiva del juicio, los cristianos deben arrepentirse (2,5.22) y ser fieles a las obras de Jesús hasta el fin (2,26).

c) Dimensión utópica.

El mensaje ético del Apocalipsis es utópico porque cumple la función de proyectar y configurar el ideal normativo de las realizaciones humanas tanto eclesiales como sociales. Quizá aquí se encuentre el origen del potencial kerigmático de todo su mensaje. La esperanza no es una ilusión ni un utopismo, sino la

consecuencia de la salvación creada por la muerte y exaltación de Cristo.

El libro del Apocalipsis no pretende darle sentido al sufrimiento. No busca cargar de sentido a los acontecimientos crueles. Trata más bien de alejar aquello que produce ese sin-sentido, de eliminar la historia de la violencia. Anuncia a un Dios que pone fin al sin-sentido de la violencia, del sufrimiento y de la muerte, que crea un nuevo cielo y una nueva tierra⁶¹.

Juan presenta imágenes negativas de esperanza, como la destrucción próxima de Roma y de la opresión que produce; pero también presenta imágenes positivas como la llegada de la Nueva Jerusalén, que desciende del cielo. Los veredictos dictados en favor de los vencedores, por asegurar la victoria, también dan aliento a los cristianos en la hora de la prueba.

Aunque sea a través de un camino sembrado de tribulaciones, los cristianos tienen esperanza de ser incluidos en el libro de la vida y de participar de la vida eterna (13,8; 3,5). Esto significa que Dios «enjuagará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (21,4).

d) Dimensión martirial.

El Apocalipsis recomienda tener una disponibilidad ante el martirio. Aunque a los cristianos perseguidos les aguarden acusaciones, procesos, cárceles (2,10) y hasta ejecuciones (2,13), deben afrontar con valor el destino que les va a tocar en suerte: «el que a la cárcel, a la cárcel ha de ir; el que ha de morir a espada, a espada ha de morir» (13,10). No se trata de una pasividad indolente, sino de afrontar con determinación las consecuencias de su opción por Jesucristo. El es el prototipo de todos los mártires: «el testigo fiel» (1,5; Cfr. 1,2; 3,14). Mártires cristianos son los que «mantienen el testimonio de Jesús» (12,17), por eso son «los mártires de Jesús» (17,6). A ellos se les asegura la victoria (12,11).

e) Dimensión de cambio radical sin gradualismos.

«En el contexto de una realidad experimentada de manera totalmente negativa, Juan sólo puede mantener la fe en un Dios como creador, asumiendo y transformando la promesa de Is 65,17. Allá

lo nuevo surge de lo antiguo; aquí, por el contrario, lo antiguo es substituido por lo nuevo. Lo antiguo no es origen sino contraste. El cielo y la tierra tienen que ser nuevos y el mar ya de ningún modo puede existir (21,1). El mar es el elemento caótico del cual emergieron, según Gn 1, el cielo y la tierra. Para Juan, por eso, es sobre todo también el elemento del cual subió la horrenda bestia, que simboliza al imperio romano»⁶².

Del cielo, creado de nuevo, viene una «nueva Jerusalén», la ciudad santa (21,2). Cualquier pensamiento en una transformación y renovación de la Jerusalén terrestre está excluido. La continuidad existe, también aquí, pero en la acción creadora de Dios⁶³. Esta nueva Jerusalén que Juan describe con detalle en 21,10 a 22,5 es la contra-imagen y la superación histórica, ética y escatológica de la capital del imperio romano.

f) Dimensión vindicativa.

Un tema ético muy discutido en la apocalíptica es el de la violencia y el odio que muchos textos parecieran transmitir. El Apocalipsis ofrece varias imágenes en las que parece anidar una enorme sed de venganza y expresan una destrucción imaginativa del perseguidor⁶⁴.

Los mártires cristianos expresamente reclaman: «¿hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?» (6,10).

Se hacen evidentes los sentimientos de venganza sobre todo en los castigos que se anuncian para *Roma* (20,10). «Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble. En proporción a su jactancia y su lujo, dadle tormentos y llantos» (18,6-7).

En el libro se habla de *la ira de Dios* (14,10.19; 15,1.7; 16,1.19; 19,15) en términos muy duros. Descarga «la copa de su ira» sobre la tierra para castigar a la bestia y a sus siervos precisamente con lo mismo que ellos han hecho (16,1-7). A quien haya adorado a la bestia y haya aceptado su marca se le asegura que «beberá del vino del furor de Dios, que ha sido derramado sin mezcla en la copa de su ira» (14,9-11). También se afirma que Dios «ha juzgado a la gran ramera y ha vengado la sangre de sus siervos» (19,2).

Cristo, el rey mesías, es un guerrero, «que viste un manto empapado en sangre», «de cuya boca sale una espada aguda para

herir a las naciones» y que «pisa el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso» (19,11-15). También se habla con dureza de la cólera del Cordero (6,16-17).

Este lenguaje expresa la destrucción imaginativa del opresor: «ha llegado tu cólera y el tiempo de destruir a los que destruyen la tierra» (11,18). Está latente la tentación de recurrir a la violencia y de legitimar teológicamente el odio al perseguidor, a quien se ve como al enemigo mismo de Dios.

Sin embargo, no parece que el Apocalipsis cultive el odio, ni la venganza, ni el deseo de un revanchismo que invierta los papeles. Más bien sigue la tradición de la crítica social profética y, desde una profunda experiencia de la tribulación (opresión, marginación y persecución), se sirve de expresiones de cólera y de ironía para denunciar la injusticia social y la idolatría⁶⁵. Dichas expresiones producen una catarsis en sus oyentes, pero también los ayudan a identificarse con el proyecto cristiano y, así, por medio del lenguaje, el Apocalipsis los ayuda a transformar el odio en conciencia⁶⁶. Más que reclamo de venganza, esas expresiones reflejan un vigoroso anhelo de justicia y una forma de protesta.

Los aparentes deseos de venganza que formula el Apocalipsis descubren su talante ético. Surgen de la situación social y política de las comunidades, la enjuician y anuncian prolépticamente su superación.

Pero no debe olvidarse que la realidad de violencia que han experimentado los oprimidos se introyecta en su conciencia. El Apocalipsis resiente este hecho. En efecto, Jerusalén es descrita con el lujo que corresponde a las ideas de valor de los vencedores; también los siervos de Dios en la nueva Jerusalén «reinarán por los siglos de los siglos» (22,5)⁶⁷.

g) Dimensión combativa.

Para el Apocalipsis «salir vencedor» es una de sus expresiones favoritas. El verbo «vencer» se usa 28 veces en el NT, de las cuales 17 corresponden al Apocalipsis⁶⁸; alude al carácter combativo de la vida de los cristianos en este tiempo intermedio, en cuyo trasfondo se percibe la contienda de Dios con el mundo.

Según el Apocalipsis, la «victoria» de los cristianos se realiza en medio de derrotas históricas, porque a la bestia «se le concedió

hacer la guerra a los santos y vencerlos» (13,7; 11,7;). Pero ellos «vencieron (al acusador) porque despreciaron su vida ante la muerte» (12,11). De esta manera el Apocalipsis ofrece una contra-imagen clara de la victoria romana. Así queda claro que la esperanza del Apocalipsis no presupone que los cristianos consigan la soberanía hoy, sino hasta que la historia de los dominadores, que causa tanto sufrimiento, finalmente acabe⁶⁹.

3.4 De la tradición litúrgico-cultural

Dimensión celebrativa. El Apocalipsis no está marcado por la tenebrosidad ni por lo terrorífico. Está salpicado por muchos cantos e himnos que acompañan escenas importantes. Los *cantores* son diversos: los vivientes (4,9; 5,8), los ancianos (4,10; 5,8; 11,16), los ángeles (7,11), los ciento cuarenta y cuatro mil (14,3), los que habían triunfado de la bestia (15,2), la muchedumbre del cielo (19,1), «y toda criatura, del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar y todo lo que hay en ellos» (5,13). La *melodía* es un «cántico nuevo» (5,9;14,3); «el cántico de Moisés y el cántico del Cordero» (15,3).

Sus *contenidos* son elementos de la fe tradicional, pero también incluyen locuciones del culto imperial aplicadas a Dios o al Cordero. Se canta el poder y la soberanía de Dios y de Cristo. Los cantos manifiestan en forma abierta la contradicción histórica y ética de los cristianos con el poder de Roma. Eso es lo que se confiesa y se testimonia. El recuerdo subversivo. También se canta ya la meta del acontecimiento final, la consumación. Ya se proclama y adora a Dios y a su Cordero como vencedores, de forma que la buena nueva resplandece por encima de las vicisitudes del juicio.

La *función* de los himnos es poner en claro el mensaje salvífico del acontecimiento apocalíptico frente al mensaje de condenación proveniente del imperio. Tienen un matiz de protesta. De esta forma el culto es un lugar de aprendizaje, de concientización teológica, y también un entrenamiento de resistencia ética. Los himnos están llenos de la certeza de salvación. El mensaje alegre ilumina la tribulación del juicio.

NOTAS:

- 1.- SCHRAGE, W., *Exhortación escatológica en el Apocalipsis de Juan*, en: *Ética del Nuevo Testamento*, BEB 57, Sigueme, Salamanca 1987, 395-416, hic. 395; HAYS, R.B., *Revelation: Resisting the Beast*, en: *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A contemporary Introduction to the New Testament Ethics*, Harper, San Francisco 1996, 169-185.
- 2.- STAM, B. J., *El Apocalipsis y el imperialismo*, en: *Aa. Vv., Capitalismo, Violencia y antividia I*, DEI, San José CR 1978.
- 3.- Suetonio, *Domitianus* 7,2.15.
- 4.- Los profetas acusan a Nínive de fornicación, debido a su rapiña, pillaje y violencia (Nah 3,1-4). La prostitución de Tiro consistía también en su comercio internacional (Is 23,15-18); y la de Jerusalén, entre otras cosas se debe al latrocinio y al soborno (Is 1,21-23).
- 5.- Cfr. STAM, B. J., *Op. Cit.*, 366.
- 6.- SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*, Eerdmans, Gran Rapids 1951, 184.
- 7.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 363.
- 8.- D'ARAGÓN, J. L., *Apocalipsis*, en: *Aa. Vv., Comentario bíblico "San Jerónimo"*, IV, Cristiandad, Madrid 1972, 531-592, hic. 581.
- 9.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 362.
- 10.- BARTINA, S., *La Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 1967, 214
- 11.- RICHARD, P., *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José CR 1994, 41.
- 12.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 373.
- 13.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 374.
- 14.- En Ap 13 la palabra «poder» aparece cinco veces.
- 15.- RICHARD, P., *Op. Cit.*, 91.
- 16.- *Íbidem*.
- 17.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, nota 5.
- 18.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 359.
- 19.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 360.
- 20.- SCHRAGE, W., *Op. Cit.*, 413.
- 21.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 359.
- 22.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 384
- 23.- RICHARD, P., *Op. Cit.*, 167.
- 24.- WENGST, K., «"O Cordeiro vencerá" *Comprovação da identidade cristã na resistência sofredora: o Apocalipse de João*», en: *Pax Romana. Prentensão e realidade. Experiências e percepções de paz em Jesus e no cristianismo primitivo*, Paulinas, São Paulo 1991, 174-198, hic 194.
- 25.- RICHARD, P., *Op. Cit.*, 136.
- 26.- RICHARD, P., *Op. Cit.*, 138.
- 27.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 381.
- 28.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 383.
- 29.- WENGST, K., *Op. Cit.*, 176-177.
- 30.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 383.
- 31.- STAM, B. J., *Op. Cit.*, 384.
- 32.- Las «obras» en el Apocalipsis son el comportamiento total, la conducta aprobada o no por el Señor.
- 33.- RICHARD, P., *Op. Cit.*, 68.

- 34.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del apocalipsis*, BEB 76, Sígueme, Salamanca 1991, 76.
- 35.- AGUIRRE, R., *La persecución en el cristianismo primitivo*, RLT 37 (1996) 11-42, hic 35.
- 36.- SCHRAGE, W., Op. Cit., 396.
- 37.- RICHARD, P., Op. Cit., 72.
- 38.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 79.
- 39.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 103.
- 40.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 104.
- 41.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 116.
- 42.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 126.
- 43.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 128.
- 44.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 136
- 45.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 137.
- 46.- RICHARD, P., Op, Cit., 72-73.
- 47.- CONTRERAS MOLINA, Op, Cit., 76.
- 48.- RICHARD, P., Op, Cit., 48.
- 49.- WENGST, K., Op, Cit., 186.
- 50.- SCHRAGE, W., Op, Cit., 400.
- 51.- AGUIRRE, R., Op, Cit., 35.
- 52.- AGUIRRE, R., Op, Cit., 41.
- 53.- Cfr. HANSON, P.D., «*Apocalyptic Literature*», en: Knight, D.A., Tucker, G.M., *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Fortress Press-Scholars Press, Minneapolis-Atlanta, 1993, 465-483.
- 54.- AGUIRRE, R., Op, Cit., 33.
- 55.- AGUIRRE, R., Op, Cit., 33.
- 56.- Schrage, por el contrario, con poca vigilancia socio-política, habla de una «resistencia no violenta y pasiva. La impotencia de los cristianos no permite nada más que la pura pasividad. En opinión del vidente, ni siquiera hay que intentar sacudirse de encima el dominio despótico-demoníaco. Es utópico sublevarse o intentar evadirse» p. 414-415.
- 57.- WENGST, K., Op, Cit., 190.
- 58.- WENGST, K., Op, Cit., 196.
- 59.- WENGST, K., Op, Cit., 185.
- 60.- Desde el punto de vista del contenido, cuando se habla de obras, se alude probablemente a las obras de caridad. Cfr. SCHRAGE, W., Op, Cit., 405.
- 61.- WENGST, K., Op, Cit., 185.
- 62.- WENGST, K., Op, Cit., 190-191.
- 63.- WENGST, K., Op, Cit., 191.
- 64.- AGUIRRE, R., Op, Cit., 38.
- 65.- SCHRAGE, W., Op, Cit., 409.
- 66.- RICHARD, P., Op, Cit., 47.
- 67.- WENGST, K., Op, Cit., 192-193.
- 68.- Ap 2,7; 2,11; 2,17; 2,26; 3,5; 3,12; 3,21; 5,5; 6,2; 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14; 21,7.
- 69.- WENGST, K., Op, Cit., 197.

LA SAGRADA ESCRITURA EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

*Norberto Rivera Carrera
Arz. Primado de México*

CARTA PASTORAL SOBRE LA SAGRADA ESCRITURA EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

A los Presbíteros, a los hermanos y hermanas de Vida Consagrada, a los Fieles Laicos Agentes de Pastoral y a todos los miembros de la Arquidiócesis de México: ¡Que la Palabra de Dios habite en ustedes con toda su riqueza! (Col 3, 16).

1. INTRODUCCIÓN

Toda nuestra fe nace de un hecho fundamental, el acontecimiento de Jesucristo nuestro Señor y Salvador, quien con su muerte y resurrección nos ha manifestado el amor de Dios y su designio de salvación. Cristo Jesús es el centro y totalidad de este hecho enclavado en la plenitud de los tiempos (cf. Gál 4, 4), desde donde fluye como una fuente inagotable la acción salvífica de Dios hacia el pasado, en el presente y para el futuro de toda la humanidad. Así, todo lo que realmente vale para el hombre, se encuentra en Cristo y fuera de Él no hay nada, por eso exclama san Pablo: "Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la Plenitud, y reconciliar por Él y para Él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos" (Col 1, 19-20).

La Sagrada Escritura, inspirada por el mismo Dios y conservada con fidelidad y veneración por la Iglesia, contiene todos los elementos de esta historia para nuestra salvación. Así como Cristo, *Palabra de Dios hecha carne* (Jn 1, 14), nos manifiesta el rostro de

Dios (Cf. Jn 14, 9), así también, la Sagrada Escritura nos muestra a Cristo y de alguna forma nos comunica su acción, por ello se dice de la Escritura que es la *Palabra viva de Dios*: "eficaz y más cortante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu... y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón" (Hb 4, 12).

Todos los que formamos la Iglesia, pero especialmente sacerdotes, diáconos y los laicos que están al frente de comunidades cristianas, hemos de leer y estudiar asiduamente la Escritura, para no volvernos "*predicadores vacíos de la palabra, porque no la escuchamos por dentro*" (S. Jerónimo, *Comm in Is*, Prol. PL 24, 17). Pero más todavía, queridos hermanos y hermanas, la finalidad de esta exhortación pastoral, radica en la preocupación que tengo de que llegue a todos los fieles de nuestra querida Arquidiócesis esta Palabra de Salvación, sobre todo en este tiempo en que hay un creciente interés por ella en todas partes, tanto, que no podemos dejar de recordar al profeta: "He aquí que vienen días -oráculo del Señor Yahvé- en que yo mandaré hambre a la tierra, no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé" (Am 8, 11).

2. LA PALABRA DE DIOS, ESPÍRITU DE LA IGLESIA

Si el mundo tiene hambre de esta Palabra, la Iglesia tiene la grave responsabilidad de proclamarla y explicarla. Es el mandato fundamental que ha recibido de Cristo: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15), fue por eso mismo la tarea fundamental de los apóstoles, quienes buscaron siempre dedicarse de lleno a la "oración y al servicio de la Palabra" (Cf. Hch 6, 1-4), con la cual nace, crece y se alimenta la Iglesia misma (Cf. Hch 2, 42). No hay obstáculo que pueda detener este anuncio, ni mandato humano que se pueda oponer, ya que "hay que obedecer a Dios, antes que a los hombres" (Hch 5, 29). Tal vez lo único que pudiera detener esta proclamación de la Palabra de Dios sea nuestra propia resistencia o descuido hacia ella, de allí que nuestra responsabilidad sea mayor: ¡Ay de mí si no evangelizara!, nos dice san Pablo, ¡Ay de nosotros si no evangelizamos!, nos advierte la proclamación sinodal (ECUCIM, 2908).

No sólo el comienzo de la Iglesia está iluminado por esta proclamación, sino toda su historia. Baste recordar la obra inmensa de los Santos Padres en los primeros ocho siglos, dedicada casi totalmente a la contemplación y explicación de la Escritura; por otra parte, el medievo transcribió y meditó cuidadosamente la Palabra de Dios, haciendo de ella el alma de su cultura; el renacimiento la colocó como la primera palabra impresa, multiplicándose las versiones latinas y las traducciones a las nuevas lenguas europeas. Fue sólo por el abuso al que llegó la Reforma protestante que la Iglesia pidió cierto detenimiento, para no hacer de la Palabra un pretexto que justificara opiniones humanas. Por una extraña reacción, la Palabra quedó muy distante del pueblo fiel, pero no de la fe que lo nutre, ni de la vida cristiana que lo guía, por ello ha querido recordar el Concilio Vaticano II que "la Iglesia siempre ha venerado las Sagradas Escrituras como al cuerpo mismo de Cristo; pues, sobre todo en la Sagrada liturgia, no deja nunca de tomar del altar y distribuir a los fieles el pan de la vida, lo mismo de la Palabra de Dios que del cuerpo de Cristo" (*Dei Verbum* 21), es así que debemos "dar a conocer la Palabra de Dios contenida en las Sagradas Escrituras, como un instrumento fundamental del conocimiento, profundización y meditación de nuestra fe, de modo que ellos (los fieles todos), a su vez, la difundan entre sus semejantes" (DV 25).

Toca a mí, Obispo de esta Arquidiócesis, como exhorta el Concilio, formar oportunamente a los fieles que por la bondad del Señor me han sido confiados, en el aprecio y conocimiento de los libros sagrados, especialmente de los evangelios. Por eso considero que, después de dar algunos pasos significativos en la dirección que el segundo Sínodo nos ha señalado, y como complemento a la *Orientación pastoral acerca de la formación de agentes laicos para acciones específicas*, que recientemente he dirigido a la comunidad arquidiocesana (25.05.96), es necesario que tomemos conciencia del lugar que le corresponde a la Palabra en el quehacer de la Iglesia y que hagamos todo lo que nos toca a cada uno para que sea mejor conocida y, sobre todo, vivida. En efecto, si la Iglesia existe y se constituye por la Palabra como pueblo de Dios y en comunidad evangelizada y evangelizadora (Cf. SD 33; Christif, 36), significa que ella "es, en verdad, sustento y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual" (DV 21).

3. HECHOS Y DESAFÍOS

La realidad en que nos encontramos ya ha sido analizada por el segundo Sínodo arquidiocesano, donde junto a hechos concretos, nos ha presentado también desafíos que cada día son más urgentes:

"Ante una sociedad indiferente y deshumanizada, ante el gran número de bautizados que viven al margen de la vida cristiana, ante una comunidad de raíces cristianas, pero en gran parte de muerta e inactiva, y ante una actividad eclesial inoperante, es urgente:

- *llevar a cabo una proceso de evangelización que de prioridad al anuncio 'kerigmático' en orden a la conversión;*
- *renovar profundamente la experiencia del Señor, de modo que los Agentes siempre, y no sólo en las celebraciones litúrgicas, proclamen de manera íntegra, creativa y testificante a un Cristo vivo, capaz de transformar al hombre y su realidad histórica;*
- *tomar conciencia de la necesidad de pasar de una pastoral centrada en el culto y la administración, a una pastoral en que todo lo que se haga vaya dirigido a la proclamación del misterio de Jesucristo.*

¡Ay de nosotros si no evangelizamos!" (ECUCIM, 2908).

4. CONTEMPLACIÓN DE LA PALABRA

El primer paso indispensable para todos es acercarnos a la Escritura para contemplar la Palabra de Dios. Debe ser nuestro alimento de cada día, para mirar desde allí toda otra realidad. Los pastores que están al frente de las comunidades, los religiosos y religiosas, junto con los agentes laicos que sirven en los distintos campos, y todos los fieles integrados a los grupos y movimientos eclesiales, deben tener una cercanía real y personal con la Palabra de Dios. El Concilio nos recuerda que el momento privilegiado en que la Iglesia escucha la Palabra es la *asamblea litúrgica* ya que en ella, Cristo "está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla" (SC 7). Dentro de toda la vida litúrgica, la *Eucaristía* ocupa el lugar central en ese encuentro con nuestro Padre Dios a través de su Cristo, ya que "*como hizo en otro tiempo con los discípulos de Emaús, él mismo nos explica las Escrituras y parte para nosotros el pan*" (Plegaria eucarística V).

La celebración dominical, debe prepararse cuidadosamente, para que la Iglesia toda reciba, asimile y viva con amor y gratitud el don de la Palabra.

Más allá de la liturgia, la Palabra de Dios debe presidir todos los momentos de fe personales o comunitarios, los momentos significativos de nuestra vida, pero especialmente nuestra oración, más aún, la Escritura misma es nuestra oración. Se trata de lo que la Iglesia llama la *lectio divina*, es decir, ese esfuerzo constante por escuchar ordenadamente la Palabra de Dios. Esta cercanía con la Escritura nos lleva a contemplar en la fe las realidades que Dios mismo nos ha revelado: más allá de las palabras, los signos o los hechos narrados, llegamos a comprender que el Reino de Dios está presente en nosotros, que Dios mismo, infinitamente trascendente, está, extraordinariamente próximo. Esta contemplación es un don de Dios, a nosotros nos toca buscarlo, quererlo, estar preparados para recibirlo; no tengamos miedo ni pongamos resistencia, el resto lo hará el Espíritu Santo que guía los planes de Dios.

Uno de los momentos de mayor sensibilidad para escuchar la Palabra es *la oración*. La oración oficial de la Iglesia no es exclusiva de sacerdotes, religiosos y religiosas, sino de todo el Pueblo de Dios: es esperanzador que cada día existan más, en número y en profundidad, grupos de laicos que se reúnen en sus parroquias para orar con la *liturgia de las horas*, uno de los mejores instrumentos que tenemos para orar con la Sagrada Escritura. Debemos buscar que todos los grupos de oración comunitaria, donde la música y los cantos son de gran apoyo, estos mismos estén inspirados en el Evangelio, por eso "*deben tomarse principalmente de la Sagrada Escritura y de las fuentes litúrgicas*" (SC 121).

En un tiempo en que nuestra ciudad se ha hundido en un mar de palabras e imágenes efímeras y vacías, en medio del ruido ensordecedor de la civilización moderna, con miles de propuestas, pero con gran ausencia de Dios, los hombres y mujeres experimentan una insatisfacción y soledad que fácilmente les puede llevar por caminos distintos a los de la Iglesia y de la auténtica fe. No nos extrañe, por ello, el auge del esoterismo y de nuevos movimientos religiosos. El remedio saludable está en volver a la capacidad de contemplación, a partir de las Sagradas Escrituras, capacidad que llena el corazón y que permite pasar desde el laberinto de la incredulidad hasta el testimonio del resucitado (Cf. Jn 20, 25) y la esperanza en nuestra plenitud y salvación en Cristo.

Conviene recordar a este propósito aquella exhortación de san Pablo: "*Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio*" (2 Tim 4, 2-5).

5. ANUNCIO DEL EVANGELIO

El pueblo de Dios, llamado también con frecuencia el pueblo de la Palabra, mantiene su identidad en la medida en que, impulsado por el Espíritu, anuncia el *kerygma*, proclama *la predicación* o desarrolla *la catequesis*.

La evangelización comienza con el *kerygma*, que es el primer anuncio explícito sobre Cristo. "*Conocer a Cristo es todo; el resto es nada: de ahí la importancia de anunciarlo*" (ECUCIM 2904), nos ha dicho el Sínodo. Este imperativo pastoral es especialmente importante dada la situación de nuestra Arquidiócesis, donde prevalece la ignorancia e indiferencia religiosa, por lo que todos los agentes de pastoral deben realizar una proclamación clara, vigorosa y testificante de Jesucristo, superando los temores y los pretextos. El anuncio debe dirigirse especialmente a los alejados de la vida eclesial, que son la mayoría de los bautizados.

No hay que dudar en proponer, desde el principio, un encuentro directo con la Palabra a través del texto escrito (Cf. Hch 8, 4-5), ya que la Palabra de Dios es siempre viva y eficaz. En esto deben poner especial empeño todos los grupos y movimientos eclesiales, para que quienes llegan a ellos se encuentren inmediatamente con la Sagrada Escritura.

Una de las formas más importantes de evangelizar es *la predicación*. Se trata de la tarea primordial de los presbíteros y diáconos, ya que la fe, dice san Pablo, viene por la predicación (Rom 10, 17). Es el medio más eficaz para cultivar la vida cristiana de la comunidad. Toda predicación debe partir de la Escritura y debe profundizarse desde la reflexión de la Iglesia. En este sentido

exhorto a mis hermanos sacerdotes y a los diáconos a poner mayor empeño en el estudio constante y personal, y, en la medida de lo posible, propiciar en ambiente fraterno y de oración con otros sacerdotes, la preparación de la homilía dominical, momento privilegiado para proclamar la Palabra y alimentar con ella a la comunidad.

Sabemos que podemos acercarnos a la Biblia desde distintos ángulos: literario, histórico, científico, sociológico, pero que la única forma importante es descubrir en ella la fuente de salvación para todos los hombres: porque *"toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena"* (2 Tim 3, 16-17).

Por otra parte, hoy más que nunca es urgente que *la catequesis*, en todas sus formas y etapas: infantil, presacramental, juvenil, adultos, familiar, se sustente *"en la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura..."*, pues *"será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia y cuanto más se inspire en la reflexión y en la vida dos veces milenaria de la Iglesia"* (Cat. Trad. 27; Cf. SD 33).

Si *la catequesis* es uno de los ministerios permanentes de la Palabra, quiere decir que hunde sus raíces más profundas en la Escritura, ya que en ella se sustenta de una manera estable y tangible. Por eso es muy necesario que, ante los ataques y desorientación que constantemente lanzan los grupos no católicos y las sectas falsamente cristianas, nuestros fieles descubran que su crecimiento espiritual depende del contacto directo con la Biblia en el corazón de la Iglesia (Cf. SD 294); en otras palabras, que la vean, junto a la Eucaristía, la devoción a María y la comunión con el obispo y el Papa, como signo de su identidad católica (SD 143). La Escritura nace en la Iglesia y es para la Iglesia y el mundo. *"La Biblia es nuestra"*, decían los Padres de la Iglesia ante los ataques sectarios (Cf. Tert. De Praes 20-26). No olvidemos en ningún momento de nuestra labor catequística que la Sagrada Escritura es parte fundamental del gran tesoro de la fe que la Iglesia ha conservado con enorme fidelidad (Cf. 1 Tim 6, 20).

Dentro de los planes de la catequesis en todos sus niveles, debe fortalecerse una verdadera cultura bíblica que nos lleve a reafirmar nuestra fe, nuestro amor a Cristo y a la Iglesia, y sea el mejor punto de referencia para todo esfuerzo ecuménico y para todo apoyo ante la desorientación sectaria. Debemos comenzar por una mejor *for-*

mación bíblica de todos los agentes de evangelización, a fin de que apoyados en una sólida y profunda línea de exégesis, puedan actualizar la Palabra (Cf. DV 12), y dar pasos en orden a una auténtica *inculturación del Evangelio* (Cat. Trad. 53; RM 52-53).

No debemos escatimar ni recursos económicos, ni esfuerzo personal, para hacer que la Palabra de Dios llegue a todos los fieles (ECUCIM 3090; 3871).

6. TESTIMONIO DE NUESTRA FE

El primer medio que el Sínodo propuso para la Nueva Evangelización de nuestra Arquidiócesis fue *el testimonio*. Ya decía Pablo VI que "el hombre contemporáneo escucha mejor a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio" (En 41), por ello, continúa el Papa, "*para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites... Será sobre todo con su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante su testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza, de desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra: de santidad*" (EN 41).

La Palabra de Dios todo lo ilumina, todo lo juzga y le da sentido, su verdadero sentido. De ahí que es apremiante que se apoyen en ella todas las actividades de la Iglesia en orden a proponer los valores del Evangelio: solidaridad fraterna, promoción humana, defensa de los derechos humanos, defensa de la vida en todas sus etapas, acciones específicas hacia los jóvenes, las familias, los obreros, la educación, el bienestar social, y muchas cosas más.

Las actitudes que debemos tener como pastores y como cristianos comprometidos, junto a las que debemos suscitar por fidelidad al evangelio y a nuestros hermanos, no pueden ser otra cosa que la respuesta humilde y generosa a lo que Jesús pide a sus discípulos: "*Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos*" (Mt 5, 16).

No es difícil descubrir la relación que existe entre *contemplación, anuncio y testimonio* de la Palabra, quisiera destacar, queridos hermanos y hermanas, que es en esta última etapa donde se dan los frutos de todo lo anterior, de tal forma que toda la acción evangelizadora debe concluir en una pastoral social, con acciones específicas de pastores y laicos, en favor de la familia, de la promoción humana, del trabajo, en fin de la dignificación de la cultura. Es ya parte del lenguaje común de la teología bíblica hablar de la revelación de Dios mediante hechos y palabras, por ello el Concilio Vaticano II nos dice que "*el plan de salvación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenidos en ellas*" (DV 2).

Esta palabra-realización, tiene su plenitud en Cristo: Él realiza lo que anuncia *de tal manera que Él mismo es palabra y acontecimiento*. La Iglesia, por su parte, debe expresar en su actuación lo que significa su fe, de modo que el interés por aliviar el sufrimiento humano, su opción por los pobres, por la cultura de la vida, por la justicia y la verdad, y su compromiso con la paz auténtica, no sean otra cosa que signos de la coherencia entre fe y vida, entre palabras y hechos.

De nada nos serviría ser doctos en la Palabra de Dios, como nuevos *escribas y fariseos* si no la ponemos en práctica. Nada significa pasar el tiempo en grupos y comunidades, estudiando la Biblia, si no llegamos al compromiso concreto: "*la fe, si no tiene obras, está realmente muerta*" (Sant 2, 17), nos dice el apóstol Santiago.

7. ACTITUDES PARA LEER LA SAGRADA ESCRITURA

En un ambiente cultural donde todo pierde su valor y significado, debemos tener cuidado de no equivocar nuestra consideración hacia los textos sagrados, que exigen de nosotros actitudes concretas y profunda veneración:

Espíritu de fe. Debemos estar plenamente convencidos de que estamos ante la Palabra de Dios, que nos habla y nos interpela. No se trata de cualquier lectura más, sino de la expresión en la que

Dios ha querido manifestarse Él mismo. Esto es lo que la Iglesia quiere señalar continuamente cuando pide que al término de la lectura en contexto litúrgico, el lector proclame: "*Palabra de Dios*".

Actitud de escucha. Si la Escritura es Palabra de Dios y estamos convencidos de ellos, debemos ponernos en apertura, con una gran sensibilidad, despojándonos de la indiferencia y de la rutina, a fin de descubrir la voluntad de Dios, como lo expresa el joven Samuel: "*habla Señor que tu siervo escucha*" (1 Sam 3, 10). Esto implica tener una humildad interior, porque la Palabra de Dios no penetra donde el orgullo humano quiere erigirse como verdad suprema.

Actitud de discernimiento. Cuando Dios se manifiesta el hombre debe tratar de entender lo que el Señor le pide. Debemos escudriñar los textos buscando desde la fe comprenderlos, ya que la Palabra de Dios nos propone siempre cosas nuevas. Es necesaria la Gracia de Dios, "*y para que la inteligencia de la revelación se haga cada vez más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de su dones*" (DV 5).

Actitud de entrega. Esta es equivalente a la prontitud para aceptar y cumplir la palabra escuchada. El que lee la Biblia está siempre en actitud de entrega: Acepta al Padre que habla, a Cristo por quien habla y al Espíritu Santo que nos ilumina ante quien habla y a la Iglesia donde resuena esta Palabra. El mejor modelo de entrega y donación lo encontramos en María, la Virgen y Madre: "*He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra*" (Lc 1, 38).

Actitud de compromiso. Esta Palabra es Dios mismo que sale al encuentro del hombre y le pide una respuesta. Nuestro compromiso es personal y comunitario, es de cada uno y es como Iglesia. Que todas nuestras actividades sociales, políticas o culturales, sea en ámbito familiar o laboral, estén iluminadas por la Palabra de Dios y las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, a fin de no quedarnos en una mera filantropía o activismo sociológico.

Conviene recordar, finalmente, lo que debemos observar para una lectura provechosa:

- La lectura de la Sagrada Escritura debe hacerse desde la fe y en el contexto de la Tradición católica, es decir, bajo la guía del Magisterio auténtico de la Iglesia.
- Hay que evitar lecturas integristas o intimistas, desencarnadas de la realidad histórica, como si la Palabra de Dios fuera para otros momentos que no son los nuestros y ajena a la dimensión social de la fe.

- También se deberá tener cuidado de no hacer lecturas o relecturas ideologizadas, como si la Biblia fuera sólo un lugar donde se comprueban ideas, teorías o hipótesis preestablecidas.
- Igualmente habrá que evitar las lecturas parciales y desfasadas del contexto bíblico global, como si la Biblia sólo nos hablara de hechos aislados o únicamente nos proporcionara datos sociológicos o culturales, arqueológicos o *folkloristas*.
- Por último, es muy importante no caer en lecturas fundamentalistas, es decir, tomar el texto material y mecánicamente, sin una sana interpretación que nos lleve al sentido y aplicación en el contexto católico.

8. CONCLUSIÓN

El Papa Juan Pablo II ha convocado a la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad a celebrar el Gran Jubileo por los dos mil años de vida cristiana y nos señala un trienio de preparación. El primer año, es decir, 1997, está dedicado a una intensa reflexión sobre Cristo, y *"para conocer la verdadera identidad de Cristo, nos dice el Papa, es necesario que los cristianos, sobre todo durante este año, vuelvan con renovado interés a la Sagrada Escritura, en la liturgia, tan llena del lenguaje de Dios; en la lectura espiritual, o bien en otras instituciones o con otros medios que para dicho fin se organizan hoy en todas partes"* (TMA 40c).

Hago mío este deseo del Santo Padre e invito a todos los fieles de esta comunidad arquidiocesana de México a secundar esta iniciativa pontificia, aunado al impulso misionero que nos pide el segundo Sínodo, que no puede tener otro sustento más válido, que la misma Sagrada Escritura.

Así pues, exhorto a todos los responsables de la pastoral para que la Sagrada Escritura esté más dinámicamente integrada en todos los procesos de evangelización a fin de que sea como su alma, *sustento y vigor* (Puebla 372; DV 21). Conviene para ello desarrollar más la pastoral bíblica, con la finalidad de que pueda brindar un servicio a todos los agentes de las pastorales específicas, propiciando elementos para el estudio y la oración de la Palabra de Dios.

No habrá un verdadero evangelizador si no se proclama abiertamente, a tiempo y a destiempo (2 Tim 4, 2), por todas partes a

Cristo. Es urgente acercarnos a las familias, a los pobres, a los alejados y a los jóvenes para conducirlos con alegría y decisión a la conversión y la fe. Esa fue la práctica de Jesús (Mc 1, 15) y es mandato suyo que lo continuemos realizando hoy (Cf. Mt 28, 19-20; Hch 1, 8).

Que nuestra Señora de Guadalupe, portadora de la Palabra hecha carne (Cf. Jn 1, 14) y a cuyo cuidado confió el Padre en su infinita misericordia, a esta Ciudad Arquidiócesis de México, continúe inspirando y alentando esta responsabilidad que con ustedes comparto.

Su hermano y servidor que los bendice.

+ NORBERTO RIVERA C
Arzobispo Primado de México

México, D.F., a 30 de Septiembre de 1996,
Memoria de San Jerónimo, Presbítero y Doctor de la Iglesia.

LA MISIÓN DE MULOT ENTRE LOS KIPSIGIS

Enrique Hernández Torres, MG

Contando con la oportunidad para realizar un trabajo de campo en la línea de la Teología Pastoral, a partir de la comunidad de los Kipsiguis, decidí observar las actividades pastorales que se estaban desarrollando ahí, de manera especial la forma como trabajan los líderes, a fin de respetar los valores culturales de la gente sin traicionar los principios de evangelio o, en otras palabras, observar la forma como se está llevando la inculturación de la Iglesia entre los Kipsigis.

Los Kipsigis son gente muy religiosa, creen en un Dios supremo cuyo nombre común es "Cheptalel", al cual entienden como un ser absoluto de naturaleza personal.

La evangelización en esa zona es llevada a cabo por católicos y protestantes de diferentes denominaciones, aún cuando existe una mayoría que permanece en sus propias creencias tradicionales.

El cristianismo entre los Kipsigis no puede ignorar su experiencia cultural en los ritos de iniciación, de donde la inculturación tiene que ser una prioridad pastoral para la Iglesia Católica que está en Mulot evangelizando a los Kipsigis.

La Misión de Mulot tiene hoy este reto en la evangelización: de qué manera presentar el evangelio a la cultura Kipsigis para que el cristianismo no sea considerado algo ajeno sino que, por el contrario, los Kipsigis puedan sentirlo como algo propio sin contraponerse a sus valores.

INTRODUCCIÓN

La Misión de Mulot es atendida por los Misioneros de Guadalupe en Kenya. Aún cuando se encuentra

en territorio Maasai, la mayoría de la gente que vive en esta región pertenece a los Kipsigis.

Uno de los factores que me llevaron a esta investigación fue mi experiencia personal con los Kipsigis, ya que inmediatamente después de llegado a Kenya fui enviado a Mulot a practicar el inglés. Era tiempo de Navidad y, para mi sorpresa, noté que la asistencia a misa era muy poca, pero pensé que no eran muchos los cristianos.

Me sorprendió también la importancia que da la comunidad entera a las ceremonias de la circuncisión. Dichas ceremonias se llevan a cabo en diciembre, tanto para los jovencitos como para las jovencitas. Por ello, las actividades de la iglesia se ven muy afectadas, en cuanto a asistencia o participación se refiere.

Los Kipsigis cristianos y no-cristianos, jóvenes o adultos se ocupan todos de la preparación y de las ceremonias de la circuncisión. Por desgracia, según pude observar en ese momento, el número de los cristianos que asisten a las ceremonias de la iglesia fue menor durante la Navidad debido a esos antecedentes.

Contando, pues, con una oportunidad para realizar un trabajo de campo en la línea de la Teología Pastoral, decidí regresar a ese lugar y observar las actividades pastorales que se estaban desarrollando ahí, de manera especial la forma como trabajan los líderes, a fin de respetar los valores culturales de la gente sin traicionar los principios de evangelio o, en otras palabras, observar la forma como se está llevando la inculturación de la Iglesia entre los Kipsigis.

1. BREVES DATOS DE LA REALIDAD

1.1. Kenya

El territorio nacional es de 582, 644 kms. cuadrados. El producto interno bruto per capita es de 1 US\$ por 370 (Banco Mundial). La moneda es el chelín keniano (cien centavos) cuyo tipo de cambio era de 1 US\$ por 40 chelines kenianos en abril de 1994. La población es de 26,434,000 de acuerdo al censo de 1991. La población estimada para el año 2000 es de 32,280,000. La densidad de la población alcanza 108 habitantes por milla cuadrada. La población está compuesta por diversas familias lingüísticas de los grupos Bantu, Nilótico y Cushita que constituyen la mayoría de la población (97%). Otros grupos minoritarios son los asiáticos (2%),

los árabes y los europeos (1%). La expectativa de vida es de 56 años. El número de refugiados ha aumentado drásticamente, llegando la mayoría de ellos de Somalia, Sudán y Ruanda. En el aspecto religioso los cristianos constituyen el 56% de la población de los cuales el 24% son católicos. Los mahometanos son el 8%, los hinduistas 1% y el 35% pertenece a las religiones africanas tradicionales. Kenya cuenta con innumerables pequeñas iglesias independientes y sectas reunidas alrededor de líderes carismáticos, muchas de las cuales están inspiradas por un sincretismo. La iglesia católica en Kenya tiene 18 diócesis, de las cuales Ngong, es donde se sitúa la parroquia de Mulot¹.

1.2. Misión de Mulot

Situación

El área de Mulot está situada en la provincia del Valle del Rift, en un extremo del distrito de Narok, en la división de Ololulunga. En el aspecto eclesiástico, Mulot pertenece a la diócesis de Ngong y colinda con la diócesis de Nakuru.

La extensión correspondiente a la Misión de Mulot es de 343 kilómetros cuadrados aproximadamente, con una población de 38,518 habitantes. El número de católicos es de 9,000 y el de los protestantes de 7,000.

Origen

Desde 1960 Mulot fue considerada como estación de la parroquia de Narok (diócesis de Ngong) pero asistida por los padres que atendían la parroquia de Kaplong (diócesis de Nakuru).

Durante este periodo los evangelizadores natos de la región que abrieron los caminos de la Iglesia, fueron los catequistas y algunos cristianos.

La iglesia de aquel tiempo era de la familia: los sacramentos se celebraban en casa, en la familia, con un gran sentido de la alegría y la bendición.

De 1970 a 1980 se inician nuevos lugares y se establecen nuevas estaciones. Es el tiempo de la expansión para la Iglesia de Mulot. Con la apertura de las estaciones daba inicio algo nuevo que influiría en el entendimiento de lo que es la iglesia y en compartir la responsabilidad de su construcción.

En 1980 Mulot fue erigida en parroquia bajo la responsabilidad de los Misioneros de Guadalupe, cuya presencia continúa hasta la fecha.

División

La parroquia de Mulot tiene 34 comunidades, por lo que, debido a la magnitud del territorio se subdivide en siete subparroquias: Kiluso, Salabwek, Lowa, Ilmotiook, Marinwak, Tendwet y Sogoo. Originalmente el área de Mulot era tierra Maasai, pero en su mayoría actualmente la ocupan los Kipsigis.

1.3. Kipsigis

Origen

En Kenya encontramos tres diferentes familias lingüísticas: Cushitas, Bantus y Nilóticos. Estos últimos a su vez se dividen en tres grupos: los de la llanura (Maasai, Turkana, Samburu), los de la ribera del lago (Lúos) y los de las tierras altas o Kalenjin (Nandi, Pokot, Tugen, Elgeyo, Marakwet y Kipsigis). Así que los Kipsigis son una de las tribus del grupo Kalenjin que ocupa en Kenya un territorio que se extiende desde el gran lago Victoria en el oeste hasta los lagos Nakuru y Naivasha en el este. La mayoría de los Kipsigis se encuentran en el área de Kericho².

En el pasado los Kipsigis eran denominados "Lumbwa"³, pero en la actualidad se sienten orgullosos del nombre de "Kipsigis", de significado incierto; sin embargo, algunos dicen que significa "pueblo del nuevo nacimiento", refiriéndose a la circuncisión. Es, pues, este un nombre muy conveniente puesto que para todos los Kipsigis, la circuncisión es el acontecimiento más importante de su vida. Es tan importante que antes de la circuncisión (trátase de un hombre o una mujer) el niño no es considerado Kipsigis sino "hijo de Kipsigis".

Costumbres

Los Kipsigis como buenos africanos, son muy hospitalarios y amigables. El egoísmo es muy mal visto en la sociedad Kipsigis, mientras que recibir y alimentar a los visitantes se tiene en gran estima. La palabra "kongoi" que significa "gracias" es pronunciada con presteza después de cada acto de amabilidad. Los proyectos comunitarios son comunes debido al hecho de que a los Kipsigis les

gusta trabajar juntos. Esto se ve con frecuencia durante la preparación de la tierra, al tiempo de sembrar, cuidar la planta y cosechar.

Por lo que he visto y observado, las mujeres Kipsigis son tenidas en poca estima, mientras que los hombres son signo de estabilidad y continuidad para la familia, el clan e inclusive la tribu. De este modo se ha hecho creer a las mujeres que el hombre es el que vale. La existencia de ellas, su identidad y dignidad personales así como su estatus social son definidos o dependen de su relación con otros, en cuanto esposas o madres; deben ser esposa o madre de fulano o sultano para ser reconocidas socialmente. En la mayoría de los casos no poseen cosa alguna, ni siquiera son dueñas de sí mismas, puesto que son propiedad de su maridos.

La circuncisión ha sido la costumbre principal en la cultura Kipsigis. Todo Kipsigis sin excepción debe pasar por este rito y quien no se somete a él no será considerado un Kipsigis. Toda persona es niño hasta que es circuncidado. A todos los que no se circuncidan se les llama niños, aún cuando tengan más de 20 años de edad. Podemos decir entonces que no es el nacimiento sino la circuncisión lo que hace a una persona Kipsigis. Ningún acontecimiento en la vida tiene importancia similar y sin aquella, nadie puede esperar los derechos de la edad adulta.

Economía

Al igual que toda otra sociedad tribal en Kenya, el estilo de vida de los Kipsigis ha sido afectado por los cambios económicos del siglo XX. La introducción de una fábrica de cereal, un mercado y la construcción de un camino asfaltado en el área de Mulot han sido factores importantes de ese cambio.

Puesto que la mayoría de los Kipsigis posee su propia tierra, cultivan maíz y en el tiempo de la cosecha lo venden a la fábrica de cereal, viene a ser una fuente de ingresos para ellos. La economía de mercado ha promovido el rápido desarrollo de pequeños centros que abastecen necesidades básicas de la gente como azúcar, té, jabón, ropa, materiales de construcción, etc.

Educación

La introducción de la forma occidental de educación también ha provocado cambios en la sociedad de los Kipsigis. En el área de Mulot, se pueden encontrar 29 primarias, con una sola secundaria.

Debido a ello, muchos jóvenes tienen que irse de casa a buscar otros lugares donde tengan oportunidad para continuar sus estudios. Por ello, los sistemas educativos modernos alejan a esta gente de su situación tradicional y los ponen a disposición de maestros de otras tribus⁴.

John Mbiti ha descrito bien a los africanos como gente "notoriamente" religiosa haciendo referencia a la forma en que la religiosidad africana penetra todas las esferas de la vida, tan completamente, que no siempre es fácil o posible aislarla o borrarla de la personalidad africana⁵.

En este sentido los Kipsigis son gente muy religiosa, creen en un Dios supremo cuyo nombre común es "Cheptalel", al cual entienden como un ser absoluto de naturaleza personal.

La evangelización en esa zona es llevada a cabo por católicos y protestantes de diferentes denominaciones, aún cuando existe una mayoría que permanece en sus propias creencias tradicionales. Los Kipsigis católicos están realmente comprometidos en divulgar el mensaje que han recibido.

Según pude observar existe una considerable división entre católicos y protestantes, especialmente tratándose de cristianos fundamentalistas. Los católicos constantemente son interrogados por los protestantes: por qué venerar a María, por qué confesar los pecados al sacerdote; sin embargo, esta es muy buena oportunidad para que los católicos se fortalezcan en su fe.

Debido a tal influencia protestante en el área, hay un extraordinario sentido de culpabilidad dentro de la comunidad y todo es visto como pecaminoso (fumar, beber alcohol, conservar sus costumbres tradicionales como la circuncisión, el matrimonio, etc). De ahí que muchos cristianos se sigan sintiendo culpables al practicar sus valores religiosos tradicionales que no pueden abandonar, porque perderían su identidad.

2. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN

Una vez descrita la situación en que desarrollé mi investigación pastoral, ahora quisiera analizarla un poco más pormenorizadamente.

Quiero principalmente concentrarme en algo que atrajo mi atención como resultado de mis dos visitas a Mulot. esto es, ¿por qué es tan bajo el número de cristianos que asiste a las celebracio-

nes del domingo o a cualquier otra actividad durante el tiempo navideño?

La razón obvia que encontré fue que mientras se lleva a cabo la circuncisión se sienten culpables de asistir a la iglesia al mismo tiempo. Están en un dilema, por un lado quieren ser cristianos y por otro el cristianismo parece desalentar algunos de sus valores tradicionales profundamente enraizados.

En este análisis, traté también de ir a la raíz de la causas de este problema, siendo uno de los factores principales la llegada de los misioneros. Muchos de ellos estaban ansiosos por introducir su propia religión a los Kipsigis aún sin haber estudiado a fondo la religión y cultura tradicionales de los Kipsigis. Los primeros que iniciaron el trabajo de evangelización en el área Kipsigis, incluidos católicos y protestantes, toman parte en la destrucción sistemática de los valores tradicionales de la gente. Debe sin embargo notarse que los fundamentalistas cristianos fueron los más vehementes en condenar las costumbres Kipsigis calificándolas de "culto al diablo" por lo que se prohibía a los cristianos recién convertidos asistir a tales prácticas bajo pena de excomunión.

2.1. La circuncisión

Habiendo llegado a este punto, es conveniente explicar brevemente el rito de la circuncisión en sí. Como antes comentamos, el rito de la circuncisión ha sido la costumbre principal en la cultura Kipsigis. Al ser anunciada la circuncisión, todo mundo se prepara para la fiesta tanto psicológica como físicamente. De aquí en adelante todos tendrán el ánimo de fiesta y la comunidad no podrá emprender ningún otro acontecimiento serio.

La ceremonia de la circuncisión puede dividirse en tres partes. La primera se denomina consejo y preparación, la segunda es propiamente la operación y la tercera es la postoperación.

La preparación

Los que han sido designados por sus mayores para la circuncisión son reunidos en varias casas de familia en grupos aproximados de diez. Toda la comunidad se reúne a su alrededor con palabras de consejo acompañadas de amenazas y amedrentamiento. Después de los consejos, los candidatos deberán asegurar a la comunidad que

serán fuertes y soportarán la operación con valor y perseverancia. En esa altura, los varones reciben una prueba de resistencia dolorosa, seguida de la confesión pública que consiste en el reconocimiento de los pecados propios de fornicación, cometidos antes de la circuncisión. Los Kipsigis creen que si un muchacho no circuncidado fornicar, la mujer quedará estéril a menos que él lo confiese públicamente.

La operación

Cuando ha terminado la prueba de resistencia dolorosa, se conduce a los candidatos al lugar donde va a tener lugar la circuncisión. Durante la operación, los muchachos no deben mostrar signos de miedo o de dolor. No tener miedo y resistir a las severas pruebas dolorosas será, desde entonces, marca característica de su virilidad. Si un muchacho muestra cualquier signo de dolor sea llorando o moviéndose, será considerado un cobarde. Una operación exitosa en la que los candidatos se mantuvieron con valor se convierte en fuente de gran satisfacción para la comunidad entera.

Postoperación

Después de la operación los candidatos son llevados a un lugar particular donde vivirán durante un mes, sanando sus heridas y recibiendo instrucción sobre varios aspectos de la cultura y tradiciones de la tribu.

De acuerdo a la cultura de los Kipsigis, los candidatos son considerados impuros y no pueden tocar las cosas sagradas con sus manos. Un mes después de la operación, los iniciados pasan por una ceremonia de purificación denominada "lavado de las manos". A partir de este día, los candidatos serán considerados adultos y, como tales, se les permitirá hacer cualquier cosa, de acuerdo a las costumbres. Uno se dirigirá a cada uno de los jóvenes graduados por la circuncisión con nuevos nombres tomados del primer nombre de su padre. De este modo si el padre de uno de ellos se llama *Kiprono*, al hijo se le llamará *Arap Rono*, que significa "hijo de Kiprono". Sólo los hombres circuncidados tienen el honor de ser llamados con el título de *Arap* (hijo de)⁶.

3. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

El cuestionamiento indicado para continuar nuestra reflexión sería: ¿En dónde entra Dios en todo esto? Será que todo es malo en

el rito de la circuncisión? No lo creo y por eso he tratado de descubrir algunos valores en que la presencia del Reino es perceptible; sin embargo, es verdad por desgracia, que también hay muchos "valores" Kipsigis que parecen ser incompatibles con el Evangelio.

3.1. "Valores" incompatibles con el evangelio

En la cultura Kipsigis, hay algunos "valores" y prácticas que son incompatibles con el mensaje del Evangelio y, por tanto, son inaceptables para los cristianos. El ritual Kipsigis está lleno de miedos y coerción como factores motivantes. La creencia de que algún mal sobrevendrá en aquellos que no pasen por la iniciación es un instrumento para atemorizar a la gente. La superstición es otro factor que genera miedo en los iniciados. La relación sexual es permitida en la cultura Kipsigis después de la circuncisión.

3.2. Valores positivos

Los Kipsigis permanecen muy unidos durante el rito de la circuncisión. La unidad es un valor altamente comunitario en que cada uno trata de cooperar en favor de la fiesta de la comunidad. El sentido de hermandad entre los iniciados es otro valor, que demuestra también la cooperación y ayuda entre ellos. La intrepidez es un valor muy atractivo que dará forma a la voluntad y al carácter de aquellos que ya aceptaron esta responsabilidad. El otorgar un nuevo nombre tiene también un bello significado para los Kipsigis, porque a partir de ese momento serán como personas nuevas. Finalmente los valores de madurez y de respeto por los ancianos.

Así pues, muchos valores tradicionales que brotan de la circuncisión pueden ayudar a nuestra tarea de inculturación entre los Kipsigis. Por ejemplo, en la iglesia primitiva, fue Pablo quien preparó el camino para que los gentiles se convirtieran en cristianos sin que necesariamente tuvieran que adoptar prácticas judías religioso-culturales como la propia circuncisión. En Antioquía, hubo gente que oponiéndose a su predicación defendía que para que un pagano se salvara necesitaba "circuncidarse de acuerdo a la tradición de Moisés" (He 15,1). Cuando el asunto fue llevado al Concilio de Jerusalén, se decidió que se levantara la carga de la circuncisión a los gentiles convertidos.

Como se mencionó antes, había aspectos culturales incompatibles con la fe cristiana y, por lo tanto, tenían que ser abandonados por el recién convertido como la idolatría (He 15, 20). Los nuevos conversos tenían que hacer a un lado ciertas conductas vergonzosas, que eran comunes y fácilmente toleradas por la sociedad pagana.

El impulso de la Iglesia primitiva por evangelizar y aceptar a la gente en su medio cultural se remonta a las enseñanzas y actitudes del mismo Jesús. Aún cuando Jesús era verdaderamente judío y observaba las leyes judías, era también consciente de haber sido enviado a revelar la voluntad de Dios en su sentido original. El fue enviado con autoridad para aclarar los puntos dudosos de la ley e incluso para proclamarla de nuevo (Mt 5, 21-48).

4. RESPUESTA

Hasta aquí hemos visto que no ha tenido lugar todavía el diálogo entre la fe cristiana y la cultura Kipsigis. En el pasado la inculturación no había sido tomada en serio y el cristianismo muchas veces ha sido revestido en África con la cultura del país de origen de los misioneros. Esto hace que algunos se refieran a la Iglesia en África en términos que denotan su naturaleza extranjera, tales como "la iglesia blanca"⁷.

4.1. La inculturación como prioridad pastoral

El cristianismo entre los Kipsigis no puede ignorar su experiencia cultural en los ritos de iniciación, de donde la inculturación tiene que ser una prioridad pastoral para la Iglesia Católica que está en Mulot evangelizando a los Kipsigis.

Ahora bien, la primera cuestión que debemos plantear para tratar de ser fieles a este principio será ¿Qué es la inculturación? *La inculturación es el proceso por el cual el Evangelio es tomado por las culturas locales y sus valores como instrumento básico y medio poderoso de presentar, reformular y vivir el cristianismo. Hace que el cristianismo se sienta y esté en casa junto con sus valores culturales permanentes y que elimine la angustia del dualismo en la vida de los creyentes*⁸.

El modelo de la Iglesia en la Misión de Mulot tiene que ser el de la inculturación y de la evangelización, puesto que la cultura

Kipsigis posee valores muy ricos que pueden ser compartidos con la Iglesia local. Es al mismo tiempo un reto para la evangelización puesto que, para esta inculturación, se requiere mucha creatividad, originalidad y espontaneidad en la pedagogía que debemos utilizar.

Por ejemplo, en el Antiguo Testamento, Dios se comunicaba con su pueblo en una forma que fácilmente podía entenderlo. Utilizaba sus propios medios y modos de comunicarse, a saber: el lenguaje, los relatos, las canciones, los proverbios, los enigmas, el baile, los símbolos, etc., y aprovechaba sus ritos, ceremonias y valores religiosos, creencias y prácticas.

De ahí que una vez que leemos, estudiamos y oramos con la Biblia como Palabra inculturada de Dios a su pueblo, tenemos ya una fuerte base para inculturar esa misma Palabra a nuestro respectivo pueblo, trátase de Kipsigis o de Maasai, pero utilizando todos los instrumentos anteriores que parecen ser los mismos valores de la cultura Kipsigis.

De este modo, la inculturación entre los Kipsigis, requiere mucha prudencia, porque su cultura está plagada de misterio y de secretos que aún los mismos Kipsigis encuentran difícil de revelar. Además no hace mucho que el cristianismo hiciera su aparición en la cultura Kipsigis, de ahí que se requeriría más tiempo para que la fe madure en términos de inculturación.

4.2. Propuestas prácticas para la inculturación

En esta parte quiero presentar algunas propuestas que una vez experimentadas exhaustivamente en la cultura Kipsigis, pudieran ayudar a los agentes de evangelización en el proceso de inculturación. Estas propuestas tienen los ritos de iniciación como punto de referencia, puesto que es el fenómeno cultural más importante entre el pueblo Kipsigis.

Catequesis renovada

Propongo que la Iglesia entre los Kipsigis se lance a una renovada catequesis que integre la iniciación cristiana con la iniciación Kipsigis. Es conveniente que la instrucción correspondiente se divida en dos partes, que una se dé antes y otra después de la circuncisión. Los que van a impartir dicha instrucción deben ser personas bien preparadas para esa tarea, de preferencia respetados

en la comunidad Kipsigis y cristianos comprometidos con preparación especial como catequistas de la comunidad.

Instrucción anterior a la circuncisión

Esta parte de la catequesis puede dar inicio lo más pronto posible tanto en la familia como en la comunidad cristiana. El instructor o catequista no necesita organizar clases en esta etapa temprana, pero pudiera establecer enlaces con los padres y otras personas mayores de la comunidad asegurándose que los niños sean introducidos gradualmente a los valores tanto de las tradiciones cristianas como de las Kipsigis que ahora se viven en la comunidad única.

En esta etapa se enseñaría a los niños acerca de Dios integrando en un programa los atributos bíblicos de Dios a la par con los Kipsigis. El relato bíblico de la creación y otros relatos del Antiguo Testamento podrían ser integrados en las 'narraciones culturales' que se dan a los niños. Esto sería una especie de preparación remota para la iniciación. Como sucede en la sociedad Kipsigis, los niños serían preparados gradualmente para la iniciación cultural en un proceso integrado a los sucesos de la vida, por lo que la madurez iría desarrollándose de una manera natural.

La preparación inmediata a la circuncisión sería la segunda fase de la primera parte de esta catequesis renovada, la cual deberá realizarse dentro de un periodo de tres a cinco años antes de la circuncisión. En esta fase habría un programa de instrucción bien delineado sobre lo que significa ser miembro de la Iglesia de Cristo y de la tribu Kipsigis. Los derechos y obligaciones de un cristiano Kipsigis pueden tratarse en esta misma fase. También tendrá lugar una relación más detallada de la Historia de la Salvación.

Podrían introducirse los tres sacramentos de la iniciación y profundizar gradualmente su doctrina conforme avanzaran las instrucciones. Su relación con la iniciación cultural debe indicarse claramente en imágenes que convenzan a los catecúmenos sobre la unidad de las dos. Lo que debe remarcarse aquí es el significado común de ambas iniciaciones como un nuevo nacimiento, signo de incorporación a la comunidad, madurez e ingreso a una situación de responsabilidad dentro de la comunidad.

Instrucción posterior a la circuncisión

Propongo también que la segunda parte de la catequesis renovada se lleve a cabo durante el periodo de aislamiento que sigue a la

circuncisión; que los sacramentos del Bautismo y la Confirmación se celebren en el Ritual de Iniciación Renovado a fin de que coincidan con la circuncisión en un rito unificado.

Como comenté antes, los mayores se turnan durante el periodo de aislamiento para instruir a los iniciados. Esta práctica es una muestra de responsabilidad comunitaria sobre la formación de la juventud.

Propongo además que la instrucción cristiana usualmente dada a los neófitos sea integrada a esa instrucción cultural con dos temas distintos, a saber: educación sexual y relaciones sociales (jóvenes - gente mayor).

Los Kipsigis consideran la iniciación como el tiempo de preparación para la vida adulta y la puerta hacia una vida sexual y un matrimonio responsables. Es entonces en esta etapa cuando se podría enseñar a los iniciados el valor de la sexualidad humana desde las perspectivas cristiana y Kipsigis. Respeto, no libertinaje, debe ser la norma por aplicarse en la vida sexual. En este momento debe comentarse el significado y la aplicación práctica del 6o y 9o mandamientos. En esta etapa bien podría invitarse a las parejas de recién casados a compartir abiertamente sus experiencias con los iniciados.

El respeto por los mayores es un valor muy estimado en la sociedad de los Kipsigis al igual que en la sociedad africana entera. Con la llegada de la vida moderna (de la cual se considera una parte la vida cristiana) este valor poco a poco ha ido desgastándose. Valor muy apropiado para la tradición tanto Kipsigis como cristiana, debe incorporarse necesariamente durante la instrucción que se da a la juventud. Es entonces importante que la juventud se comporte con mayor madurez en cuanto al respeto de los mayores, tanto en la comunidad cultural como en la cristiana. Dicha instrucción puede iniciarse en la primera etapa (preparación) como consejo de toda la comunidad y luego extenderse a la instrucción dada por los mayores durante el aislamiento.

La última etapa, en que los mayores pasan la mayor parte del tiempo instruyendo a la juventud durante el periodo de aislamiento, puede ser un tiempo para instruir a esta misma juventud sobre su papel y responsabilidad en la Iglesia, así como en la comunidad cultural. La idea de que los jóvenes se conviertan en guerreros para defender a la tribu, debe extenderse para cubrir el papel de la juventud en la defensa de su fe por una vida recta e inclusive por medio de una evangelización activa. Los jóvenes de hoy juegan un papel muy decisivo en la sociedad moderna, por lo

que deben estar motivados a desempeñarse activamente en la evangelización entre los Kipsigis.

V. CONCLUSIÓN

El propósito de este documento no es más que mostrar que la ceremonia de la circuncisión ocupa un lugar central en la cultura de los Kipsigis, siendo el núcleo de toda persona Kipsigis.

El impacto de la circuncisión sobre el pueblo Kipsigis es grande y profundo porque la comunidad está completamente involucrada. A los iniciados se les incorpora a la tribu a través de la circuncisión y es, entonces, cuando se convierten en verdaderos Kipsigis.

Los primeros misioneros que iniciaron el trabajo de evangelización en tierra Kipsigis pensaron que esta cultura no podría aportar algo valioso al cristianismo, por lo cual el mensaje cristiano fue introducido a los Kipsigis sin un estudio profundo de su cultura e inclusive, en ocasiones condenando sus prácticas como algo malo. A causa de ello, la gente Kipsigis comenzó a sentir gran dicotomía entre sus propios valores y los del cristianismo, a tal grado que hoy en día, muchos Kipsigis se han vuelto cristianos, pero con el problema de que la mayoría se siente aún culpable al practicar sus costumbres tradicionales que no pueden abandonar.

La Misión de Mulot tiene hoy este reto en la evangelización: de qué manera presentar el evangelio a la cultura Kipsigis para que el cristianismo no sea considerado algo ajeno sino que, por el contrario, los Kipsigis puedan sentirlo como algo propio sin contraponerse a sus valores.

La evangelización, por tanto, requiere que aprendamos de los valores de la gente a fin de poder compartir posteriormente nuestras experiencias y convicciones sobre Dios.

Hoy más que nunca, la inculturación es un requisito indispensable para la evangelización entre los Kipsigis. Sólo si la ponemos en práctica podremos decir que el cristianismo se encuentra finalmente en el Continente Africano.

Enrique Hernández Torres. MG. 1995

BIBLIOGRAFÍA

- MWANZA, H. *A History of the Kipsigis*, Nairobi, East African Literature, 1977
TOWEET, T. *Oral History of the Kipsigis*, Nairobi, Kenyan Literature, 1979
MBITI, J. *African Religious and Philosophy*, Nairobi, Heineman, 1969
SHORTER, A. *African Christian Theology*, London, 1971
Artículo: Knife W. *Inculturation*, Nairobi, AMECEA, 1994
Entrevista oral a Samuel Serem (joven de la Misión de Mulot), Mulot, 1994
Entrevista oral a la Hna. Purification Moreno (religiosa encargada del programa de educación en la Misión de Mulot), Mulot, 1994

NOTAS

- 1 Mejía R. *Introducción a Kenya*, Nairobi 1994, p. 2-3
- 2 Towheet T. *Oral traditional history of the Kipsigis*, Nairobi 1979, p. 6
- 3 Mwanza H. *A history of the Kipsigis*, Nairobi 1977, p. 2
- 4 Entrevista oral a la Hna. Purification Moreno, Mulot 1994
- 5 Mbiti J. *African Religious and Philosophy*, Londres 1969, p. 1
- 6 Entrevista oral a Samuel Serem, Mulot 1994
- 7 Shorter A. *African Christian Theology*, Londres 1971, p. 31
- 8 Knife W. *Inculturation*, AMECEA, p. 2

SOBRE LOS AUTORES

DR. JORGE DOMÍNGUEZ R

Hermano franciscano, nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente, de Puebla, Mex. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y Sur América.

JOSÉ LUIS FRANCO B.

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la misma ciudad e historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente y administrativo en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

ARMANDO NOGUEZ A

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

DAVID BOBADILLA

Obtuvo la licenciatura en la ciudad de México, D.F., en Filosofía y Teología por parte del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología. Presentó la tesis: La ética del Reino en el Evangelio de Mateo. Es profesor del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, del Instituto Agustiniiano (Lomas Verdes, Edo. de México), de la CIRM. Ha impartido las cátedras de Teología Fundamental, Cristología Bíblica y Antropología Teológica. Entre sus escritos están: Cristología. Guías de Estudio, CET, México 1995 y junto con el Dr. Jorge Domínguez, *Teología moral fundamental. Guías de Estudio*, CET, México 1995.

NORBERTO RIVERA CARRERA, Arz.

Nació en Tepehuanes, diócesis de Durango. Ordenado Presbítero en 1966. Nombrado Obispo de Tehuantepec en 1985. Su consagración fue el 21 de diciembre del mismo año. Actualmente es el Arzobispo Primado de la Ciudad de México, D.F.

P. ENRIQUE HERNÁNDEZ T

Misionero de Guadalupe. Oriundo de Guadalajara, Jal. Realizó sus estudios teológicos en el Hekima College de Nairobi. Participó en la misión que los Misioneros de Guadalupe tienen en Kenia, colaborando en la pastoral con la tribu de los Kipsigis.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre _____
Calle _____
Colonia _____
C.P. _____ Ciudad _____
País _____
Teléfono _____ Fax _____
Suscripción para el año: _____

ACTUALIDAD Desde 1968 PASTORAL

Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano - Vicario Episcopal para la Cultura

ACTUALIDAD PASTORAL

Acompaña desde hace 30 años al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América y en el mundo.

En cada número ofrece a sus lectores:

Ágil panorama de las principales noticias de Argentina y del mundo.

Completa síntesis de la vida de la Iglesia local y universal.

Variedad de artículos sobre temas teológicos, pastorales, de actualidad y entrevistas.

Liturgia, ecumenismo, información bibliográfica.

Breves reflexiones, oraciones y guiones de predicación.

SUSCRIPCIÓN ANUAL 1997, el equivalente a u\$s 70.-

SUSCRIPCIÓN DE AYUDA, el equivalente a u\$s 100.-

C. C. 140, Abel Costa 261, (1708) Morón, Argentina, Tel./Fax: (54-1) 627-2806.

E-mail: vovapvec@vcmoron.cci.org.ar - Lunes a Viernes de 9 a 12:30

PREMIOS PERIODÍSTICOS OBTENIDOS

"EL CIERVO" (1973- Barcelona)

"SANTA CLARA DE ASÍS"
(1977- Buenos Aires)

"SAN GABRIEL" (1980- Buenos Aires)

"APTA-RIZZUTO" (1989- Buenos Aires)

"SANTA CLARA DE ASÍS"
(1990- Buenos Aires)

"DIPLOMA DE HONOR DE LA LIGA
DE MADRES DE FAMILIA"
(1993- Buenos Aires)

NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

“Y DIJO DIOS...” LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.

**En la época de la comunicación
es importante para los creyentes
preguntarse por la comunicación,
no sólo entre los humanos y la creación,
sino con Dios mismo y del mismo Dios.**

**Frente al reto que plantea
la comunicación moderna a la fe
y como un aporte a la reflexión en torno a este asunto,
VOCES presenta la temática de su próximo número
que abordará entre otros temas las cuestiones de
la comunicación en la cultura contemporánea,
la comunicación de Dios por la Escritura
y en el mundo contemporáneo,
la Hermenéutica de las imágenes y modelos de Dios,
el Discernimiento de la comunicación
y la revelación de Dios en otras religiones,
específicamente en el Budismo, el Islam,
los Bantú y la religión indígena en México.**

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

FUNDAMENTOS BÍBLICOS PARA UNA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

- Éxodo: acontecimiento y relato.
Aportes a la ética social cristiana
Dr. Jorge Domínguez R 9
- Los profetas y la ética social cristiana
José Luis Franco B 25
- Las tareas de la ética del Nuevo Testamento
Lic. Armando Noguez A 43
- Cristología bíblica y ética social cristiana
David Bobadilla 61
- Resistir a la bestia: el mensaje ético social del Apocalipsis
Lic. Armando Noguez A 93

OTRAS VOCES

- La Sagrada Escritura en la Nueva Evangelización
Norberto Rivera Carrera
Azr. Primado de México 133
- La misión de Mulot entre los Kipsigis
P. Enrique Hernández T 145

SOBRE LOS AUTORES 161