

Biblia y Política

Alfredo Morin, p.s.s.

Introducción

Hoy, nadie se atrevería a escribir una *Política sacada de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, como lo hiciera Bossuet en el siglo XVII. Sin embargo, con un enfoque, por cierto, distinto, muchos cristianos buscan en la Biblia alguna luz para orientar sus compromisos políticos. Esto parece apenas normal, pues desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por el Exodo, los libros históricos y los escritos proféticos, toda la Biblia nos habla de política. La fe de Israel nace de una intervención política de Yavé y esta fe se expresa en gran parte en gestos políticos. Su Torá es a la vez ley religiosa, social y política. Por otra parte, sabemos que “toda Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida de rectitud, para que el hombre de Dios esté capacitado y completamente preparado para hacer toda clase de bien” (2 Ti 3, 16s; cf. 1 Co 10, 11; Ro 15, 4). Ahora bien, toda la vida cristiana, en todas sus vertientes, sin excluir la englobante dimensión política (DP 513), necesita ser evangelizada, iluminada por la Palabra de Dios. Puebla nos recuerda que “la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político proviene de lo más íntimo de la fe cristiana, del señorío del Señor que se extiende a toda la vida”. (DP 516) “Del mensaje integral de Cristo se deriva una antropología y teología que abarcan ‘la vida concreta, personal y social del hombre’ (EN 29). Es un mensaje que libera porque salva de la esclavitud del pecado, raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación” (DP 517). “Estas son algunas de las razones de la presencia de la Iglesia en el campo de lo político, para iluminar las conciencias y anunciar una palabra transformadora de la sociedad” (DP 518). Sabemos qué importancia han dado las distintas teologías de la liberación a una reflexión sobre el Exodo, Mt 25, el Magnificat, y últimamente sobre un abanico mucho más amplio de textos bíblicos.

a) Dificultades de lectura de parte nuestra.

Este legítimo afán de encontrar una orientación política en la Palabra de Dios no deja de ser una operación delicada y riesgosa. Un peligro frecuente consiste en que uno, en vez de dejarse interpelar por la Palabra de Dios, usa la Biblia para *defender ideologías* de derecha o de izquierda, para probar una tesis ajena a la Escritura.

No que la ideología de suyo sea mala (cf. DP 535-539). Ella es un

instrumento necesario de reflexión y acción, pero es un instrumento difícil de manejar y cargado de subjetivismo. Sea lo que fuere, que lo queramos o no, alguna ideología nos acompaña en nuestro esfuerzo hermenéutico y es preciso recordarlo para no hacernos ilusión. Con razón afirma el P. Ignace de la Potterie: "la exégesis siempre está condicionada en lo profundo por una cierta filosofía". Esto no ofrece mayores inconvenientes si la filosofía que se usa es de buen quilate y mantiene la preocupación de hacer su propia crítica. El caso es distinto cuando la interpretación se somete inflexiblemente a ideas preconcebidas, a veces peregrinas, aceptadas como indiscutibles e irreformables. En tal caso, la Biblia ya no es uno de los fundamentos sobre el cual se eleva el edificio de nuestras opciones cristianas, sino un mero andamiaje que se dismantela tan pronto choque con otras ideas más atractivas.

No menos impropia es la *lectura fundamentalista* de la Biblia, lectura ingenua que, sin tomar en cuenta los géneros literarios, el progreso de la revelación, los aportes de la ciencia exegética, pretende encontrar en forma simplista en la Biblia soluciones y recetas para todas las coyunturas de la vida, en cualquier lugar y en cualquier momento.

La Palabra de Dios siempre nos invita a una conversión. Y así como en crítica textual la *lectio difficilior* es la que más probabilidades tiene de ser auténtica, en la misma forma se podría afirmar como primera aproximación que una exégesis que nos choca —respetando, esto sí, la analogía de la fe y el magisterio de la Iglesia— tiene más probabilidades de ser fiel a la Palabra que una lectura que nos tranquiliza. Existe una cierta analogía entre la hermenéutica genuina y la profecía. Los falsos profetas eran aquellos cuyos oráculos gustaban, se ajustaban a modas pasajeras o a intereses creados. Los verdaderos profetas iban generalmente a contracorriente en nombre de la gran tradición mosaica, cuestionaban, denunciaban, molestaban, anunciaban castigos, invitaban a una metanoia, buscaban la vía estrecha de la salvación. Y ellos generalmente pagaban con su vida un testimonio demasiado duro a los oídos (cf. Jr 28, 8; Dt 18, 21s). Los mensajes de consolación no venían sino después de la conversión del Pueblo.

b) Dificultades de lectura inherentes a la misma Biblia.

Pero aún si uno lograra librarse de todo prejuicio y mirara los textos con ojos perfectamente limpios, la interpretación del mensaje político de la Biblia no dejaría de ser difícil. Porque la Biblia es compleja y a veces desordenada. No nos ofrece tratados en forma, estudios exhaustivos y sistemáticos sobre ningún tema. El AT es el diario de un Pueblo, su libro de bitácora en el que van registradas sus experiencias, a menudo contradictorias, en espera de la luz definitiva que será la de Cristo. Esto es especialmente cierto en lo político. Basta con recordar que en el primer libro de Samuel encontramos entremezcladas dos tradiciones políticamente

opuestas: una favorable a la monarquía (1 S 9, 1-10.16; 11, 1-15; 13-14) y otra que le es adversa (1 S 8, 1-22; 10, 18-25; 12;15).

En el corazón del mensaje político de la Biblia está el mesianismo, la esperanza de una intervención de Dios por la venida de un rey (ungido = mashiaj = jristos), investido por Dios de poderes excepcionales para traer paz, prosperidad y justicia. Albert Gelin, en un estudio ya clásico, ha mostrado cómo coexistieron ideologías mesiánicas opuestas en el Pueblo de Dios, cómo una iba desplazando a otra, cada una aportando aproximaciones en parte válidas, pero resultando al final todas inadecuadas. En una madeja tan compleja en la cual se van mezclando tantos hilos de distintos colores, ¿cómo podemos nosotros reconocer la voluntad de Dios? ¿el hilo conductor de su plan de salvación? ¿Cómo discernir entre tantas voces discordantes aquella que es la voz de nuestro único Maestro y Señor? Aquí nos puede ayudar la reflexión hermenéutica de Heidegger: el *sentido* no aparece sino cuando uno mira a cierta distancia, cuando en la multiplicidad de los datos uno logra descubrir la orientación general, las virtualidades, el dinamismo profundo, el pro-yecto (Entwurf) interior y subyacente de todo el proceso. El AT es el tiempo de la paciencia de Dios (Gelin), es una lenta pedagogía con sus inevitables tropiezos, retrocesos, sus penosos avances, y la revelación divina es progresiva, ligada a las vicisitudes de una historia caótica. Y por esto, *el AT tuvo que ser releído por Jesucristo para revelarnos su sentido profundo*, con la proximidad y distancia necesarias de que sólo podía disfrutar el Verbo encarnado: verdadero Dios y verdadero hombre (cf. Lc 24, 25-27).

Procurar releer, pues, con los ojos de Jesucristo la historia política de Israel, esto es lo que es preciso intentar. Vamos a procurar determinar el modo como la Biblia concibe la salvación del hombre en su dimensión política.

A) Política en el Antiguo Testamento

1) El Credo histórico de Israel

El Dios de Israel es el Señor de la historia (DP 178) y en ella se revela. David quiere ofrecerle una casa suntuosa (beith = casa), pero Yavé, por boca del profeta Natán (2 S 7) manifiesta que el Dios que ha acompañado a su Pueblo en el desierto no está interesado en quedar encerrado en el perímetro sagrado de un templo; su opción es otra: ofrece a David otro tipo de "casa" (beith = dinastía) y seguirá acompañando a su Pueblo a través de las generaciones. Pues Yavé es Dios del tiempo, Dios de la historia. Y por eso, el que abre la Biblia no se encuentra con una secuencia de tesis teológicas ni de meras consideraciones místicas, sino con rumores de guerras, juegos políticos y con el alboroto de la vida cotidiana. Esta inmersión en la historia concreta se refleja en el *Credo de Israel*, desde el arcaico esbozo de la confesión de Miriam en Ex 15, 21

("Canten al Señor que tuvo un triunfo maravilloso, hundió en el mar caballos y jinetes"), pasando por profesiones de fe más articuladas como Dt 6, 21-25 ("Nosotros éramos esclavos del Faraón..."), Dt 26, 5-9 ("Mis antepasados fueron un pequeño grupo de arameos errantes... El Señor desplegó su gran poder... Nos dió esta tierra..."). Jos 24, 2-13 ("Taré y sus hijos, Abraham y Nacor... vivían a orillas del Eufrates..."), hasta el gran Hallel (salmo 136) sobre las maravillas del Señor a favor de su Pueblo. Estos *magnalia Dei* son gestos políticos: la vocación de los patriarcas, la liberación de la esclavitud de Egipto, la protección contra los enemigos, el don de una tierra donde mana leche y miel. "Yavé te ha hecho salir de Egipto". Martin Noth ve en este refrán incansablemente repetido "la confesión de fe original de Israel".

Y Yavé es el Dios único porque es el único liberador (Os 13, 4; Is 43, 10ss; 45, 5-8.21). La liturgia (servicio a Yavé) consistirá en recordar (memorial) la cadena de los gestos salvíficos de Yavé, con un momento más fuerte: la *Pascua* (Ex 12-13). Y cada siete días, el *sábado* volverá con el mismo mensaje: "Recuerda que tú también fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te sacó de allí desplegando gran poder. Por eso el Señor tu Dios te ordena cumplir con el día de reposo" (Dt 5, 15).

Cuando Israel celebra una liturgia, celebra su libertad, y el decálogo al que acepta someterse es gesto agradecido de quien sabe reconocer a su Salvador y quiere conservar su libertad: "Yo soy el Señor su Dios, que los sacó de Egipto para que no siguieran siendo esclavos; yo rompí el yugo que pesaba sobre ustedes, y los hice andar con la frente en alto" (Lv 26, 13). El Exodo pasa obligatoriamente por el Sináí antes de llegar a la Tierra Prometida. Y no sólo Israel es pueblo salvado: a su vez tiene vocación de ser fermento de libertad. Cuando el Yavista (J) narra la llamada de Abraham (Gn 12, 1-3), inserta en filigrana un mensaje político dirigido a Salomón, demasiado tentado por el imperialismo a costa de sus vecinos: "Serás una bendición para otros... Por medio de tí bendeciré a todas las familias del mundo". Pues tal es la vocación de Israel: no mancipar a otros pueblos en un paleocolonialismo ya frecuente en aquella época, sino ofrecer a los demás pueblos más débiles la bendición de la libertad y del respeto.

Este es el contexto de los oráculos contra las naciones que quieren esclavizar a sus vecinos. Todo atentado contra la libertad del hombre es al mismo tiempo un atentado contra Yavé, el Dios liberador.

2) Las tres etapas de la organización política

La reflexión política de los profetas viene enmarcada en distintos modelos de sociedad. Será útil recordar rápidamente las etapas de esta evolución para ubicar mejor cada mensaje en su respectivo *Sitz im Leben*.

La conquista de Palestina fue una operación lenta, más de lo que

dejan suponer los relatos bíblicos, esquematizados y de tono épico. La organización política pasó por tres etapas:

- a) En un primer momento, tenemos una *confederación de tribus autónomas*, debilmente vinculadas por un centro cultural: Siquem. Es la época de los *Jueces*: algunos de ellos son simples burócratas con poderes variables, otros son carismáticos sobre quienes irrumpe el Espíritu para salvar la(s) tribu(s) en un momento de peligro: Otoniel, Débora, Jefté, Sansón...
- b) El segundo período es el de la *monarquía*. Empieza en forma precaria con Saúl y se consolida más que todo con David y Salomón. Pronto el Cisma rompe la unidad. El reino del Norte, con diez tribus durará hasta el año 721. Las dos tribus del Sur, reunidas alrededor de Jerusalén, se mantendrán hasta 586, fecha de la derrota a manos de Nabucodonosor.
- c) Después del Exilio babilónico, Israel queda reducido a ser una *provincia* sucesivamente de *varios imperios*:
 - los Persas (531)
 - los Lágidas (301)
 - los Seleucidas (200)
 - los Romanos...

Un paréntesis de independencia se abrirá con la frágil dinastía de los Asmoneos que será liquidada por Herodes, medio judío, medio idumeo.

En el año 70 después de Cristo, el Estado hebreo queda definitivamente borrado del mapa político internacional hasta su resurrección en el presente siglo.

Los continuos fracasos políticos del Pueblo de Dios contribuirán a que Israel se perfilara *más como comunidad religiosa que como Estado*. Los judíos aprenderán a vivir bajo el yugo extranjero en diáspora sin perder su identidad. Este dato es importante para entender la actitud de los primeros judíocristianos frente a las grandes potencias.

3) La monarquía y el movimiento profético

a) Unción y función del rey.

La realeza en Israel fue una importación extranjera. Como lo dice expresamente 1 S 8, 5, el Pueblo reclamaba un rey "como las demás naciones". Dentro de los ritos de la intronización del rey figura la *unción* que hace del rey un *mashiaj* (en griego: jristos). La unción significaba que Yavé transmitía al elegido una fuerza, su espíritu (ruaj) que penetraba al rey y lo capacitaba para salvar (yasha') a su Pueblo en momento de

peligro. Del rey se espera en Israel que dé justicia y prosperidad (mishpat, sdaqah).

b) El rey criticado por los profetas.

En principio, al menos para una corriente del AT, la monarquía era un beneficio, un don de Dios. Pero la realidad concreta no correspondía a la teoría. La gran mayoría de los reyes del Pueblo de Dios defraudaron todas sus esperanzas. Y Yavé suscitó a los profetas que Albert Gelin llamaba "grondeurs de rois" (regañadores de reyes). Después de Natán que hace reclamos a David por el asesinato de Urias y su adulterio con Betsabé (2 S 12, 7: "Tú eres ese hombre!"), encontramos en los libros de los Reyes toda una serie de hombres de Dios que con valor intervienen en la política: "*Ahías de Silo* se pronuncia a favor de Jeroboam contra Salomón y la dinastía davídica (1 R 11). *Semeias* convence a Roboam para que renuncie a la reconquista del Norte (1 R 12, 23s). *Jehú* interviene contra Baashá y su dinastía (1 R 16, 2). *Eliás* contra Ajáb y la casa de Omrí (1 R 17-19; 21), *Miqueas ben Yimlá* contra la campaña aramea de 1 R 22, aprobada por los demás profetas. Por fin, *Eliseo* que está cerca del trono bajo la dinastía de Jehú, anima a sus compatriotas en medio de los desastres de la guerra aramea y no aprueba la moderación de Joas cuando posteriormente cambia la suerte (2 R 13, 14ss)" (Cazelles, 508s).

Muchas intervenciones proféticas a ese nivel parecen tener una índole puramente nacionalista o "partidista". Pero dos manifiestan un carácter más moral que político: la de *Natán* después de los pecados de David y la de *Eliás* en el problema de la viña de Nabót.

Con *Amós* se inaugura una nueva serie de profetas que marcan sus oráculos con el cuño de una notable moral social. Amós condena los actos del bandolerismo internacional de las naciones vecinas y condena a Israel por actos de injusticia dentro del país: corrupción de los jueces, voracidad de las mujeres de la clase alta, banquetes suntuosos cuando los pobres sufren hambre, robos comerciales, etc. ... Si todo va mal, si el pobre sufre, si no hay ni prosperidad ni justicia para todos, es que la realeza no funciona tal como la quiso Yavé, piensa Amós. El cisma es la causa de la crisis social. La bendición (brajáh) de Yavé ha sido prometida a David y a su dinastía (2 S 7). La realeza davídica es un casisacramento intransferible fuera de la dinastía. El santuario de Jerusalén y la casa de David deben volver a ser el centro de todas las tribus. Aquí no se trata de un simple problema de rivalidad Norte-Sur. Se trata de un problema teológico de elección divina para beneficio de todas las naciones.

Aquí vemos cómo lo político y lo religioso están indisolublemente vinculados, pues el Dios del Pueblo obra en lo más concreto de la historia y los profetas que figuran en los libros proféticos de la Biblia todos tuvieron que optar con ocasión de las dos grandes crisis en las que los dos reinos, Israel en 721 y Judá en 586, fueron destruídos.

Amós fracasa en sus empeños políticos. Tampoco tiene éxito *Oseas* durante la guerra siroefraimita. Por la misma ocasión, *Isaías* nos da los elementos de una teología propiamente mesiánica. Por más que Ajaz fuera de la casa de David, no pasa automáticamente la bendición de Yavé a través de su persona. Un rey indigno no transmite la *brajáh*. Isaías anuncia a otro rey de la línea de David: Emanuel, Dios invencible, Padre eterno, Príncipe de la paz... Pero *Isaías* y *Miqueas* ven impotentes el fracaso en el intento de rescatar el reino del Norte aplastado por Asur. Ambos coinciden con Amós para condenar en el mismo reino del Sur los abusos y las injusticias.

De aquella época tormentosa (701?) es un oráculo de *Isaías* (11, 1-9), particularmente importante para nuestra reflexión. "La casa de David es como un olivo cortado del cual brota un retoño. El retoño de Jesé recibe también el Espíritu, como David lo había recibido por su unción. Pero este Espíritu ya no lo lanza hacia las brillantes hazañas militares como en tiempos de Saúl o de David. Ya no se habla de liberación o de luz para los cautivos. Este Espíritu comunica al nuevo David (y ya no a un simple davidida) los dones de sabiduría política que hacen al buen gobernante. Toda la atención está enfocada hacia el gobierno interior, el discernimiento, la firmeza y la justicia en las sentencias de su boca y no en la fuerza de sus armas. 'Justicia es el ceñidor de su cintura, fidelidad el cinturón de sus flancos', en lugar de la espada y de la aljaba. Si recibe el Espíritu (ruaj), es para comunicarlo, a fin de asegurar la paz y la concordia entre las clases sociales y los temperamentos más diversos. El país está lleno del conocimiento de Dios y de sus justas voluntades, como el agua llena el mar" (Cazelles, 516).

Jeremías es el tipo del profeta políticamente fracasado. Con él se cierra un ciclo y queda claro que la acción política de los profetas no había sido de mucho provecho para el país. Escribe Cazelles: "Conviene anotar un hecho extraño en esta actividad política de los profetas: siempre terminará por un fracaso político. A pesar de este fracaso, los discípulos de estos profetas recogerán sus oráculos y reconocerán su validez como 'palabra' divina" (512). Esto sí, la influencia profética había hecho progresar las estructuras sociales en Israel. El Deuteronomio llegó a ser ley de estado en tiempos de Josías: no sólo orientaba en los problemas morales y especialmente en cuestiones sociales, sino que trataba de puntos propiamente políticos como las grandes instituciones del reino (reyes, jueces, sacerdotes y levitas, profetas), el alistamiento y la conducta de la guerra, las relaciones con los extranjeros. Con la muerte de Josías y el derrumbamiento de la monarquía de Jerusalén, *perdía vigencia el aspecto propiamente político de la ley deuteronomica*. El código sacerdotal, que pone el último toque a la legislación del AT, deja caer el aspecto político y no conserva más que la institución sacerdotal. Queda influenciado por la teología de Ezequiel quien marca un vuelco frente a la política.

c) La despolitización progresiva de la religión.

Un cambio notable en las relaciones entre rey y sacerdote empieza a manifestarse con el sacerdote-profeta *Ezequiel*. El centro de la nueva Jerusalén ya no es el palacio sino el Templo. El rey es mantenido fuera del Templo en el que no entra sino en momentos bien determinados y por poco tiempo. La distinción entre la función clerical y la función política anuncia la futura distinción entre Iglesia y Estado.

El *Proto-Zacarías* (1-9) codifica esta distinción: la nueva comunidad postexílica se organiza con dos cabezas: el sumo sacerdote Josué y el político Zorobabel. Los ungidos, los mesías ya son dos y así se va despolitizando la religión.

En este nuevo contexto, los salmos reales son releídos a la luz de una nueva teología. Pierden sus acentos bélicos y adquieren tonos de sabiduría.

Poco a poco, Israel va evolucionando, de un Estado que defiende sus fronteras a una comunidad religiosa que se abre al universo. El Templo va cediendo su lugar a la sinagoga; el sacrificio de animales a la meditación de la Palabra de Dios; el príncipe y el sacerdote, al rabino. Ya no se evoca a la figura de Moisés, líder del Exodo y salvador nacional, sino al Profeta, al autor inspirado de la Torá que se medita como Palabra de Dios. Pronto habrá más judíos en la diáspora que en Palestina. Israel ya no se abrirá camino entre las naciones por su fuerza política ya perdida, sino por su mensaje religioso.

Jesús de Nazaret aparece en este nuevo contexto. En esa encrucijada de mutaciones profundas ¿qué clase de mesianismo aporta para salvar a su Pueblo? Este es el problema que nos toca ahora considerar.

B) Jesús y la Política

1) Jesús no fué partidario de la guerrilla liberadora.

Samuel Reimarus (1778), Karl Kautsky (1908), Robert Eisler (1929-30), Joel Carmichael (1962) y S.G.F. Brandon (1967) han sostenido que Jesús fue un rebelde antiromano. Si los evangelios nos ofrecen la figura de un Jesús tan pacífico, sería porque Marcos, fuente de Mateo y de Lucas, hubiera despolitizado sistemáticamente su Evangelio para evitar problemas a la comunidad cristiana de Roma a la cual se dirigía su Evangelio. Eisler y Brandon pretenden apoyar su tesis sobre algunos eventos significativos del ministerio de Jesús (su entrada triunfal en Jerusalén, un pretendido asalto al Templo, el motín de que habla Mc 15, 7, la espada de Pedro en Getsemaní, la acusación, la misma crucifixión, el titulus de la cruz, los dos "ladrones"...) la índole de sus discípulos (Simón el Zelota, Judas Iscariote, Simón bariona, los "hijos del trueno") y algunos logia de Jesús (Lc 22, 36; Mt 10, 34; 11, 12; Mc 8, 34...).

Ninguno de los grandes exégetas contemporáneos ha tomado en serio esta interpretación en la que, como dice Martin Dibelius, Brandon manipula los textos "como mago de feria". Marcos hubiera tenido que falsificar el Evangelio inventando una figura de Jesús totalmente opuesta a la realidad, atribuyéndole un kerigma y una catequesis en los que Jesús predica por la palabra y el ejemplo el amor radical al prójimo, incluyendo al enemigo, llevado hasta el sacrificio de la propia vida: "Amen a sus enemigos y recen por los que los persiguen...". Alan Robinson anota con mucho acierto que antes de la persecución de Nerón, la comunidad cristiana no fue perseguida por los romanos sino por los judíos, lo cual sería inexplicable si los primeros cristianos hubieran sido discípulos de un guerrillero. Llama la atención el que el sermón del Monte en Mateo (5-7) no ataca a los romanos sino a dos categorías de adversarios judíos que serán los principales enemigos de Jesús durante todo su ministerio: los escribas y los fariseos.

Agrada constatar que en general, los teólogos de la liberación tampoco han tomado en serio esta imagen de un Cristo guerrillero.

2) Pero Jesús sí vino a liberar a los pobres.

En la gran tradición del Exodo, Jesús es liberador del desamparado. En la recta línea del Deuteronomio (15, 7-11; 24, 10-21) y del Levítico (19, 9-10. 13-15. 33-36; 25), Jesús proclama la liberación de los cautivos y la remisión de las deudas, o sea la fraternidad radical de los hombres inclusive en el cruel mundo de la economía. En su primera homilía en la sinagoga de Nazaret, proclama el año jubilar definitivo, que se extenderá hasta la parusía, la Buena Nueva que esperaban los "pobres de Yavé":

"El Espíritu del Señor está sobre mí,
 porque me ha consagrado
 para llevar la buena noticia a los pobres;
 me ha enviado a anunciar libertad a los presos
 y dar vista a los ciegos;
 a poner en libertad a los oprimidos;
 a anunciar un año de gracia del Señor".
 (Lc 4, 18-19; cf. Is 61, 1-2).

El Sermón del Monte se inicia con las bienaventuranzas de los pobres, los que lloran, los humildes, los perseguidos... Jesús se hizo pobre siendo rico (2 Co 8, 9), se despojó de su rango para hacerse esclavo (Flp 2, 6-11). Sus discípulos perseverarán en la *koinonía* (Hch 2, 42), compartirán sus bienes. Instituirán a los 7 para atender mejor a las viudas y a los huérfanos (Hch 6, 1-6). La entrada en las tiendas eternas (Lc 16, 9) dependerá de cómo cada uno haya atendido a los pobres (Lc 16: parábolas del administrador astuto y del rico epulón). Jesús se identifica con el pobre: "Tuve hambre y Uds. me dieron de comer; tuve sed y me dieron de beber; anduve como forastero y me dieron alojamiento; estuve desnudo y me

vistieron; estuve enfermo y me visitaron; estuve en la cárcel y vinieron a verme"... (Mt 25, 31-46).

3) Sin embargo, Jesús parece poco interesado por la política.

Varios detalles dan la impresión de que Jesús no está más interesado por la política que por la revolución. Sin duda manifiesta una gran libertad de lenguaje frente a los poderosos. Trata a Herodes de "zorro" (Lc 13, 32) y critica a los príncipes que ostentan el título de bienhechores (Lc 22, 25). Pero esto no parece muy significativo, pues, a través de los siglos, siempre ha habido gente que reconoce la importancia de la política pero desconfía de los políticos, a menudo más preocupados de cuidar sus intereses personales que de servir al pueblo.

La distancia que aparentemente separa a Jesús del mundo político resalta cuando uno compara su persona y su enseñanza con la persona y enseñanza de los profetas del AT. "Los profetas se mueven en el mundo de la política. Desde Débora hasta Daniel, todos mantienen la mirada fija sobre los acontecimientos que entretienen la existencia de su pueblo; todos prosiguen con los responsables políticos, los reyes, los príncipes y los sacerdotes, un diálogo difícil pero ininterrumpido. Todos parten de la situación actual en la que se encuentra el pueblo para decirle, de parte de Dios, dónde está su deber y cuál es su esperanza. Esta presencia del evento da al mensaje de los profetas un tono de urgencia y de actualidad al cual muchos de nuestros contemporáneos son muy sensibles. En contraposición, el Evangelio les parece pálido y sin fuerza: en vano busca uno en él los acentos vengativos de un Amós, la fe intrépida de un Isafas a la hora en que todo se derrumba, las esperanzas radiantes de los profetas del Exilio. Las perspectivas del Sermón del Monte parecen mezquinas comparadas con las de los profetas: riñas y reconciliaciones entre vecinos, problemitas minúsculos, preocupaciones personales: la existencia cotidiana con su realismo a ras de tierra y sus límites. ¿Acaso no debemos buscar en esta reducción de los horizontes el origen del desinterés tan profundo de tantos cristianos por una acción de tipo político? Este contraste aparece especialmente en la diferencia entre Jesús y Juan el Bautista: ante el pecado de Herodes, Juan el Bautista como anteriormente Natán frente a David o Elías frente a Ajab, arriesga su vida e interviene. Jesús, por su parte, calla; más todavía, 'al enterarse de que Juan había sido entregado, se retiró a Galilea' (Mt 4, 12), como si temiese ser comprometido por sus relaciones con el Bautista. ¿Cómo se explica esta diferencia de actitud?" (Jacques Guillet, p. 537).

El contraste es ciertamente brutal. El mismo Bautista que ha reconocido en Jesús el cordero de Dios y el siervo de Yavé, se encuentra de pronto con un Mesías muy distinto de lo que esperaba. Juan, integrista violento, a la manera de Elías, está convencido de que el Ungido esperado vendrá a liberar al Pueblo de Dios de los pecadores con mano fuerte y

brazo tendido: "El hacha está lista para cortar los árboles de raíz. Todo árbol que no da buen fruto se corta y se echa al fuego... El bautizará con Espíritu y fuego... Quemará la paja en un fuego que nunca se apagará" (Mt 3, 10-12).

Pero Jesús no viene a destruir al pecador sino a buscar su conversión (Jn 3, 17). Busca a la oveja perdida y la reintegra al redil con cariño (Jn 10). Está a imagen del padre que se adelanta al hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Come con publicanos y pecadores (Mt 9, 11). Se deja besar por la mujer de mala vida (Lc 7, 38). Perdona a la mujer adúltera (Jn 8, 11). Quiere misericordia y no sacrificios (Os 6,6; Mt 9, 13; 12, 7).

El contraste es tal que el Bautista está desconcertado y le entran las dudas sobre la misión de Jesús: "Juan que estaba en la cárcel tuvo noticias de lo que Cristo estaba haciendo. Entonces envió a algunos de sus discípulos a que le preguntaran si él era de veras el que había de venir o si debían esperar a otro" (Mt 11, 2-3).

4) Un mesianismo desconcertante.

¿Cómo explicar este desinterés de Jesús por la lucha política que movilizó a tantos profetas? ¿Por qué no lucha Pablo contra la esclavitud y se contenta con reconciliar a Filemón con Onésimo? ¿Por qué predica la sumisión a los poderes civiles? (Ro 13, 1-7; 1 Ti 2, 1-2; Tit 3, 1; cf. 1 P 2, 13-15; Mt 22, 16-21: "Dad al César..."). ¿Acaso no tendrá razón Mounier acicateado por Nietzsche cuando fustiga despiadadamente a los pasivos cristianos, esos "eternos vencidos, víctimas dominicales, devotos asustados, héroes linfáticos, vírgenes apagadas, vasos de aburrimiento, sombras de sombras"? ¿Cómo puede el corderito cristiano sostener la mirada de un camarada marxista que ha hecho de Prometeo el primer santo de su martirologio? Prometeo, el rebelde que se atreve a desafiar a los dioses, que lucha como Jacob contra Dios y le arranca su bendición (Gn 32, 22-32), toma su salvación en sus propias manos, se sacrifica y sufre por el progreso de la humanidad.

Al tiempo que Hegel y Nietzsche desesperaban de Jesús para liberar al oprimido, no han faltado los cristianos perplejos que han buscado explicaciones al escandaloso neutralismo político de Jesús. Algunos alegan que Jesús creía que venía pronto el cataclismo final: este mundo estaba a punto de desmoronarse. ¿Quién se preocuparía por reformar las estructuras pecaminosas de un eón en vísperas de desaparecer? Otros piensan que la minúscula y andrajosa fraternidad cristiana era impotente ante el coloso romano. Cualquier conato de rebelión hubiera sido ahogado en la sangre. David ya no podía vencer a Goliat.

En realidad, la explicación es otra. Uno la descubre con especial claridad cuando medita sobre el sentido del bautismo de Jesús y de las tentaciones que experimentó en el desierto. Las palabras del Padre en el momento del bautismo aluden a Isaías 42:

"Aquí está mi siervo, a quien sostengo,
 mi elegido, en quien me deleito.
 He puesto en él mi espíritu
 para que traiga la paz a todas las naciones.
 No gritará, no levantará la voz,
 no hará oír su voz en las calles,
 no acabará de romper la caña quebrada
 ni apagará la mecha que arde debilmente.
 Verdaderamente traerá la justicia.
 No descansará ni su ánimo se quebrará,
 hasta que establezca la justicia en la tierra.
 Los países del mar estarán atentos a sus enseñanzas".
 (Is 42, 1-4).

Esta escena, que es paralela a las visiones inaugurales de los profetas (cá. Is 6; Jr 1; Ez 1...) nos revela lo que será la quinta esencia del mesianismo de Jesús: él no será un rey belicoso, no luchará con las armas, no se contentará con distribuir pan material (Dt 8, 3: No sólo de pan vive el hombre), no manipulará a Dios por sus propios fines (Dt 6, 16: No tentarás al Señor tu Dios), no se inclinará ante el poder pagano (Dt 6, 13: Adora al Señor tu Dios y sírvele sólo a él). Será el Servidor doliente que carga en sus hombros el pecado del mundo. Su modelo mesiánico será el inocente que sufre para salvar sin hacer sufrir a los demás, el que sirve sin hacerse servir, el que libera y desinstala por la verdad de su palabra y de su testimonio. Revolucionará la política por medios no políticos.

De hecho, muchos judíos habían aprendido, a través de una historia sembrada de desengaños, a relativizar la capacidad salvífica de la acción política. No que fuera posible para un hombre ignorar la política: cuando los profetas quisieron alejarse de ella, la política los iba a buscar y los alcanzaba. Pero la crítica profética y la crítica deuteronomica habían demostrado cien veces que la mayoría de los reyes habían quedado muy por debajo de la misión que Yavé les había confiado. La última experiencia de libertad que había logrado el pueblo judío con la independencia conquistada por los Macabeos había sido desastrosa: la dinastía de los Asmoneos había resultado peor que el yugo extranjero. Durante el reino de Alejandro Janeo, el clamor de la protesta subió al punto que el rey mandó crucificar a 800 fariseos y otros 8.000 tuvieron que huir en exilio (c. 88). En semejante contexto, el nacionalismo perdía su atractivo entre la gente que no se dejaba guiar sólo por emociones patrióticas. Muchos se iban convenciendo que la ley romana tenía sus grandes ventajas, especialmente cuando, como a partir de Julio César, respetaba los fueros judíos.

En un mundo judío que había perdido en parte sus ilusiones nacionalistas y políticas, Jesús se presenta con otro proyecto. Su Iglesia constituirá no sólo una nueva sociedad sino *un nuevo tipo de sociedad*, un

nuevo modelo operativo en el que las distinciones de raza y de clase social quedarán superadas en una fe común en Jesucristo, el Servidor de Yavé que nos enseña el camino del amor-entrega a todos los hombres, amor llevado hasta el extremo (Jn 13, 1). El proyecto cristiano tomado en serio no será menos exigente que el camino de Prometeo. El que quiere seguir en pos de Jesús debe olvidarse a sí mismo y cargar la cruz (Mc 8, 34), o sea aceptar las últimas consecuencias de una opción peligrosa, que fácilmente puede desembocar en el martirio. Deberá estar dispuesto a seguir a su Maestro adonde vaya, acompañar en todo momento a quien no tiene dónde reclinar la cabeza, dejar a los muertos enterrar a sus muertos y no mirar atrás cuando eche mano al arado (Lc 9, 57-62).

Esta fe constituye una solución inesperada, que ningún inmanentismo histórico, ninguna fatalidad dialéctica reclamaba. No es ninguna superestructura brotada espontáneamente de una determinada situación socio-económica. "La fe cristiana no llegó al mundo antiguo como una nueva ideología que expresara la conciencia social sea de una clase alta o de una clase baja, sino como la restauración de verdaderas relaciones humanas como tal, las relaciones que la estructura de clases de la sociedad antigua (como otras sociedades posteriores) había impedido o destruido. No predicó la solidaridad de la clase obrera (en mayoría esclavos) ni recomendó la acción militante; en su lugar creó una sociedad en la que las relaciones correctas entre los seres humanos, cualquiera que fuera su status social, podían ser restauradas. Suministró un motivo y un poder que podía lograr dicha restauración: el amor de Cristo". (Alan Richardson, p. 71).

Si aparentemente Jesús se desinteresó de la acción política, la verdad es que su mensaje era políticamente mucho más subversivo de lo que salta a la vista de un observador superficial. La exigencia de Jesús era más radical, la *metanoia* a la cual invitaba era más trastornadora de un orden social injusto que cualquier otra acción política directa, incluyendo a la lucha guerrillera, y por esto los sacerdotes del Templo de Jerusalén vieron el peligro y condenaron a Jesús. Ernst Bloch, el filósofo marxista que llegó a distorsionar a la figura de Jesús hasta presentarlo como a un Prometeo en rebelión contra el Dios Padre, compara en forma interesante la lucha liberadora de Bar Kojbá contra Hadriano en el año 135 con el tipo de liberación traído por Jesús. Muestra cómo Bar Kojbá luchó con las armas por la Judea tradicional con sus pobres, sus ricos, su aristocracia sacerdotal. Estaba en rebeldía contra Roma, pero luchaba por mantener el mundo tradicional de su patria. Por eso recibió la bendición de los sacerdotes y recibió el título de Mesías sin que nadie protestara como en el caso de Jesús, ni lo acusara de blasfemo. Jesús en cambio anunciaba un mundo nuevo y tuvo que pagar las consecuencias.

El Espíritu que derramaba Jesús sobre sus discípulos era fuerza de vida capaz de transformar los corazones y producir un hombre nuevo,

el *homo servus*, nuevo Adán, encargado de dominar la creación en nombre de su Hacedor, responsable de estructurarla para ponerla al servicio de Dios y de sus hermanos.

Cuando el cristiano ha fallado en cambiar la sociedad, no fue por una debilidad de su herencia, sino porque no ha sabido escuchar las llamadas ni aprovechar las virtualidades de su bautismo. Surjan de pronto en el horizonte un Benito de Nursia, un Francisco de Asís, un Vicente de Paúl, un Vasco de Quiroga, y la historia cambia de rumbo, la utopía cristiana se va haciendo realidad.

Razón tenían los obispos al declarar en Puebla: "Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser humano, la creciente brecha entre ricos y pobres" (DP 28). "Para que América Latina sea capaz de convertir sus dolores en crecimiento hacia una sociedad verdaderamente participada y fraternal, necesita educar hombres capaces de forjar la historia según la 'praxis' de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El Continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El. Hombres de corazón dócil, capaces de hacer suyos los caminos y el ritmo que la Providencia indique. Especialmente capaces de asumir su propio dolor y el de nuestros pueblos y convertirlos, con espíritu pascual, en exigencia de conversión personal, en fuente de solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento y en desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras" (DP 279).

BIBLIOGRAFIA

- CAZELLES, Henri "Bible et Politique", en RSR, 59, 1971, 497-530.
- CULLMANN, Oscar *El Estado en el NT*, Madrid, Taurus, 1966.
- DEVILLE, Raymond art. "Royaume", en VTB.
- GELIN, Albert art. "Messianisme", en SDB, 5, 1165-1212.
- GRELOT, Pierre art. "Roi", en VTB.
- GUILLET, Jacques "Jésus et la Politique", en RSR, 59, 1971, 531-544.
- LOCHMAN, Jan Milic *Christus oder Prometheus. Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*. Hamburg, Furche-Verlag, 1972.
- MORIN, Alfred "Jesús y la violencia: ni guerrillero ni zelota", en *MEDELLIN*, 9, 34, 1983, 163-173.
- RAVASI, Gianfranco "La teologia politica dell' Antico Testamento", en *Aggiornamenti sociali*, 32, 6, 1981, 435-454.
- RICHARDSON, Alan *The Political Christ*, London, SCM, 1973.
- de VAUX, Roland *Les institutions de l'Ancien Testament*, I - II, Paris, Cerf, 1958 - 1960.